

Reconnaître le pluralisme religieux en démocratie libérale

Le cas du Québec

Recognising Religious Pluralism in a Liberal Democracy

Quebec Case

Caroline Jacquet

Volume 10, numéro 1, printemps-été 2010

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/045041ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/045041ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (imprimé)

1913-0708 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jacquet, C. (2010). Reconnaître le pluralisme religieux en démocratie libérale : le cas du Québec. *Diversité urbaine*, 10(1), 9–26. <https://doi.org/10.7202/045041ar>

Résumé de l'article

Au sein des démocraties libérales contemporaines, la reconnaissance du pluralisme religieux s'est imposée à l'ordre du jour des grands débats de société. Enjeu politique dorénavant incontournable, elle oblige les États à s'interroger sur la place qu'ils acceptent d'accorder aux expressions religieuses sur la scène publique. C'est ce qui s'est passé au Québec durant la « crise » des accommodements raisonnables. Cet article présente brièvement le modèle québécois de reconnaissance de la diversité religieuse afin d'interroger la philosophie politique libérale sur ce qui pose problème : les limites de la tolérance religieuse ainsi que la distinction entre liberté individuelle et droits collectifs en matière religieuse. Plus profondément, le pluralisme des conceptions morales et religieuses, constitutif des sociétés modernes, met en question les fondements mêmes du vivre-ensemble.

**RECONNAÎTRE LE PLURALISME RELIGIEUX
EN DÉMOCRATIE LIBÉRALE
LE CAS DU QUÉBEC**

**RECOGNISING RELIGIOUS PLURALISM
IN A LIBERAL DEMOCRACY
QUEBEC CASE**

Caroline Jacquet

Résumé / Abstract

Au sein des démocraties libérales contemporaines, la reconnaissance du pluralisme religieux s'est imposée à l'ordre du jour des grands débats de société. Enjeu politique dorénavant incontournable, elle oblige les États à s'interroger sur la place qu'ils acceptent d'accorder aux expressions religieuses sur la scène publique. C'est ce qui s'est passé au Québec durant la « crise » des accommodements raisonnables. Cet article présente brièvement le modèle québécois de reconnaissance de la diversité religieuse afin d'interroger la philosophie politique libérale sur ce qui pose problème : les limites de la tolérance religieuse ainsi que la distinction entre liberté individuelle et droits collectifs en matière religieuse. Plus profondément, le pluralisme des conceptions morales et religieuses, constitutif des sociétés modernes, met en question les fondements mêmes du vivre-ensemble.

In contemporary liberal democracies, the recognition of religious pluralism is a question of increasing social importance. It is now an unavoidable political issue, and States must look at to what degree they allow the expression of religious beliefs in the public sphere. That is exactly what happened in the province of Quebec during what has been called the “crisis” of the reasonable accommodations. This article briefly presents the Quebec model for recognizing religious diversity, in order to examine liberal political philosophy on important issues such as: the limits of religious tolerance and the distinction between individual and collective rights as concerns religion. Furthermore, the pluralism of moral and religious notions that constitutes modern societies challenges the very foundations of social pluralism.

Mots clés : Accommodements raisonnables, tolérance, pluralisme, droits collectifs, religion.

Keywords: Reasonable accommodation, tolerance, pluralism, collective rights, religion.

Introduction¹

AU SEIN DES DÉMOCRATIES LIBÉRALES CONTEMPORAINES, la reconnaissance du pluralisme religieux s'est imposée à l'ordre du jour des grands débats de société. Enjeu politique dorénavant incontournable, elle oblige les États à définir la place qu'ils acceptent d'accorder aux expressions religieuses dans l'espace public. Dans un contexte général de transformation profonde du phénomène religieux, les sciences humaines se sont de nouveau tournées vers ce facteur quelque peu négligé avec l'essor de la modernité. Force est de constater que la religion n'a pas déserté la sphère publique et que l'appartenance religieuse demeure pertinente dans le monde moderne. Les démocraties libérales, sécularisées, abordent avec inquiétude ce phénomène qui ne se laisse pas saisir facilement.

Au Québec, la pleine reconnaissance du pluralisme religieux s'inscrit dans une politique d'interculturalisme et dans un cadre juridique privilégiant la liberté de l'individu par rapport à toute communauté de sens. Un tel modèle ne s'est toutefois pas imposé sans résistances, oppositions qui donnèrent lieu, en février 2007, à la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles présidée par le philosophe dit « communautarien », Charles Taylor, et par le sociologue Gérard Bouchard. Ce n'est pas un hasard si tous deux se sont fait connaître par leurs travaux sur l'identité québécoise : la reconnaissance du pluralisme religieux en démocratie libérale vient directement interroger la représentation que la société se donne d'elle-même.

Lors des débats qui ont précédé puis accompagné les recherches de la Commission, plusieurs questions fondamentales ont été posées : jusqu'à où la pluralité religieuse doit-elle être publiquement reconnue? Jusqu'à où la démocratie libérale doit-elle défendre la liberté de conscience individuelle? Des droits collectifs reconnus aux groupes religieux sont-ils seulement envisageables? Force est de constater que les particularités de la société québécoise viennent reprendre et approfondir des questionnements pourtant anciens, dans un contexte général de remise en cause des modèles établis de reconnaissance de la pluralité religieuse. Or, ces questions obtiennent des réponses pour le moins ambivalentes dans l'œuvre des philosophes politiques libéraux contemporains qui se penchent sur ces enjeux, tels John Rawls, Will Kymlicka ou encore Jürgen Habermas.

C'est pourquoi cet article se propose, après un bref survol du cadre juridique et politique dans lequel s'inscrit le traitement de la diversité religieuse au Québec, d'aborder deux problématiques : les limites de la tolérance religieuse, qui tente d'éviter tant le piège du relativisme que l'écueil de l'intolérance, et la distinction parfois floue entre droit collectif et droit individuel. Enfin,

nous aborderons une question plus vaste, celle du pluralisme des conceptions morales et religieuses; le pari du libéralisme, c'est que ce pluralisme n'empêche pas la création d'une communauté politique stable et juste.

La reconnaissance du pluralisme religieux au Québec

S'il existe un cadre juridique commun au Canada et au Québec pour la reconnaissance du pluralisme religieux, notamment l'obligation d'accommodement raisonnable, la province a développé son propre modèle d'interculturalisme ainsi qu'une conception particulière de la laïcité, sans jamais toutefois les formuler dans des textes officiels.

Un cadre juridique commun au Québec et au Canada

Les Chartes canadienne et québécoise et la jurisprudence qui a été établie garantissent les libertés de religion et de conscience, mais également le droit à l'égalité et à la non-discrimination par le biais de l'obligation d'accommodement raisonnable. Revenons brièvement sur ces différents aspects, qui ont déjà été traités ailleurs (Milot 2002; Woehrling 1998).

Les libertés de conscience et de religion sont protégées par la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec de 1975 (article 3)² et par la *Charte canadienne des droits et libertés* de 1982 (article 2)³. C'est la jurisprudence qui a défini la consistance et l'étendue de ces libertés, souvent couplées. L'arrêt *R. c. Big M Drug Mart Ltd.* de la Cour suprême interprète pour la première fois l'article 2 de la Charte canadienne : « La liberté signifie que, sous réserve des restrictions qui sont nécessaires pour préserver la sécurité, l'ordre, la santé ou les mœurs publics ou les libertés et droits fondamentaux d'autrui, nul ne peut être forcé d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience » (Cour suprême du Canada 1985b : §95). En 2004, la Cour précise encore, dans l'arrêt *Syndicat Northcrest c. Amselem* :

Toutefois, cette liberté vise aussi des conceptions – tant objectives que personnelles – des croyances, « obligations », préceptes, « commandements », coutumes ou rituels d'ordre religieux. En conséquence, la protection de la Charte québécoise (et de la Charte canadienne) devrait s'appliquer tant aux expressions obligatoires de la foi qu'aux manifestations volontaires de celle-ci. C'est le caractère religieux ou spirituel d'un acte qui entraîne la protection, non le fait que son observance soit obligatoire ou perçue comme telle (Cour suprême du Canada 2004 : § 47).

De par ces divers arrêts, quelques caractéristiques se dégagent et fondent le modèle juridique canadien de reconnaissance du religieux : l'État doit être neutre, dans le sens où il ne doit ni préférer ni favoriser une religion par rapport aux autres. Cette neutralité ne signifie pas pour autant la prohibition de toute expression d'appartenance religieuse au sein du service public, comme c'est le cas en France où sont interdits les « signes religieux ostensibles » dans les écoles, collèges et lycées publics depuis 2004, ni n'interdit à l'État d'intervenir pour garantir l'égalité de traitement entre les religions. La liberté de religion est indissociable de la liberté de conscience : c'est la sincérité du croyant qui est protégée par la Cour. L'individu doit alors prouver que la croyance dont il se réclame a, pour lui, un caractère religieux ou spirituel fondamental, et non simplement obligatoire⁴. Cette décision jurisprudentielle doit garantir la liberté de l'individu tant vis-à-vis de la société en général que vis-à-vis de sa propre confession. Par conséquent, les litiges ne peuvent se résoudre qu'au cas par cas.

La liberté de religion est également protégée par les Chartes sous l'article du droit à l'égalité et à la non-discrimination. Afin d'assurer cette non-discrimination, la Cour suprême du Canada a reconnu explicitement en 1985⁵ qu'il y avait obligation d'accommodement raisonnable, c'est-à-dire une obligation d'adapter une règle qui, conçue pour la majorité, discrimine une minorité. Corollaire incontournable du droit à l'égalité et des libertés de religion et de conscience, l'accommodement doit être raisonnable⁶. Or, les cas les plus médiatisés et les plus difficiles à résoudre concernent les conflits potentiels entre la liberté de religion et les autres droits et libertés. On connaît la règle libérale en la matière : les droits de chacun s'arrêtent là où commencent ceux d'autrui. Elle est d'ailleurs transcrite dans le préambule de la Charte québécoise comme suit : « Les droits et libertés de la personne humaine sont inséparables des droits et libertés d'autrui et du bien-être général »⁷. La jurisprudence confirme la recherche d'un « équilibre » entre les différents droits individuels. Ainsi, selon la Cour suprême du Canada, « lorsque les droits de deux individus sont en conflit [...] les principes de la Charte commandent un équilibre qui respecte pleinement l'importance des deux catégories de droits » (*Dagenais c. Société Radio-Canada*, [1994] 3 R.C.S., note 10, 877, in Eid 2006 : 5).

L'obligation n'a cependant pas uniquement une fonction juridique. Micheline Milot souligne que cette obligation est « essentiellement jurisprudentielle » (2002 : 128), qu'il s'agit « d'un dispositif de nature progressive et additive » (*ibid.*), pragmatique plus que théorique. Le recours aux tribunaux n'est pas obligatoire et un accommodement peut tout à fait se régler à l'amiable, ce que la Commission Bouchard-Taylor⁸ recommande alors de nommer un « ajustement concerté » (Bouchard et Taylor 2008 : 65). L'accommodement doit être compris comme un appel à l'acceptation sociale du pluralisme religieux. La Commission des droits de la personne signale ainsi que l'obligation d'accommodement remplit

également, d'une part, une fonction sociale (en luttant contre la discrimination, même indirecte) et, d'autre part, une fonction intégratrice (Bosset 2005 : 3-4), car l'appareil judiciaire devrait fonctionner comme un forum politique et encourager la participation. En cela, l'accommodement raisonnable s'avère un outil essentiel non seulement de la politique canadienne du multiculturalisme, ce qui est affirmé par exemple dans l'arrêt *Syndicat Northcrest c. Amselem*⁹, mais également de la politique québécoise d'interculturalisme.

La spécificité du Québec et la « crise des accommodements raisonnables »

Avant d'explicitier davantage ce que désigne le terme « interculturalisme », précisons d'emblée que si la diversité religieuse¹⁰ au Québec est en grande partie due à l'immigration, les demandes d'accommodement de pratiques religieuses peuvent concerner « tout autant un Québécois d'origine, catholique de longue date, qu'un Québécois d'adoption appartenant à une confession religieuse plus récemment implantée chez nous [...] » (Bosset et Rochon 1995 : 8). La Commission des droits de la personne tente d'éviter depuis plusieurs années que soient « ethnicis[és] les conflits d'ordre religieux » (*ibid.*). Il est toutefois indispensable de s'arrêter un instant sur les grandes étapes de création de ce modèle, qualifié par Bouchard et Taylor de « pluralisme intégrateur » (2008 : 115).

Dans les années 1980, l'introduction des concepts de « culture de convergence » et de « rapprochement culturel » est critiquée en ce que ceux-ci hiérarchisent les différentes « communautés culturelles » présentes au Québec, la culture francophone majoritaire se positionnant au sommet de cette pyramide. Bien que l'accent soit également mis sur l'acceptation et l'échange interculturel, la définition que propose le rapport Chancy¹¹ de l'expression « communauté culturelle » opère une certaine « catégorisation de l'altérité dans l'espace public » (Rocher *et al.* 2007 : 11). Dans les années 1990, un nouveau « contrat moral » entre les immigrants et la société d'accueil pose les normes encadrant l'intégration culturelle, mais soulève un débat sur le contenu de la « culture publique commune » québécoise : trop universelle, elle n'a plus rien de particulier; trop particularisée, elle devient exclusive. En outre, l'utilisation du terme « culture » n'est pas nécessairement des plus heureuses : d'une part, la culture est insaisissable, changeante et multiple, et d'autre part, la neutralité culturelle n'est ni possible ni souhaitable (Labelle 2008). Après le référendum de 1995, c'est l'expression « cadre civique commun » qui tente de s'imposer.

S'il semble y avoir aujourd'hui un consensus sur le fait que l'interculturalisme constitue le modèle québécois d'aménagement de la diversité, il ne fait pourtant pas l'objet d'une politique publique explicitée dans un texte officiel, ce que recommande d'ailleurs la Commission

Bouchard-Taylor (Bouchard et Taylor 2008 : 129). On peut toutefois en discerner les caractéristiques principales : l'interculturalisme valorise la diversité culturelle caractérisant la nation québécoise, définit une société francophone, prône le rapprochement ainsi que la participation et la lutte contre les discriminations (Rocher *et al.* 2007), notamment par l'accommodement raisonnable et l'ajustement concerté. Les différences essentielles qui l'opposent au multiculturalisme canadien reposent sur son caractère unilingue d'une part, et sur la volonté de créer une citoyenneté nationale québécoise d'autre part.

Si l'interculturalisme propose un cadre pour la reconnaissance du pluralisme culturel en général, c'est la notion de « laïcité ouverte » qui fait plus directement référence au pluralisme religieux et à la transformation des rapports entre le politique et le religieux au Québec. L'expression apparaît dans le rapport Proulx¹² en 1999 pour définir la nouvelle école publique québécoise : déconfessionnalisée, mais faisant place à un enseignement culturel des religions. L'État québécois s'est laïcisé sans jamais l'explicitier officiellement. En effet, ce sont des organismes indépendants, tels que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (Bosset 2004) ou le Conseil des relations interculturelles (2004), qui tentent de préciser le modèle québécois de la laïcité : « Si la laïcité n'est pas parvenue à une formulation politique et juridique explicite, le silence terminologique ne traduit pas l'absence de la réalité elle-même » (Comité sur les affaires religieuses 2003 : 16).

Dans la lignée de ces précédents travaux, Bouchard et Taylor (2008) distinguent quatre principes fondateurs de la laïcité ouverte : la liberté de conscience et de religion, l'égalité morale des personnes, la neutralité étatique issue de la définition jurisprudentielle de la liberté de religion et la séparation des Églises et de l'État par la déconfessionnalisation complète des institutions publiques, y compris les institutions scolaires. Plus spécifiquement, la laïcité ouverte privilégie les libertés et l'égalité sur la neutralité. Elle s'oppose à une conception dite rigide, républicaine, de la laïcité qui tenterait d'émanciper les citoyens à l'égard de la religion pour les intégrer à une identité civique commune. Tout comme l'interculturalisme, elle suppose plutôt le dialogue, l'échange et la reconnaissance respectueuse des différences.

Ce qu'on a appelé la « crise » des accommodements raisonnables correspond, selon la Commission Bouchard-Taylor, à une « période d'ébullition » (*ibid.* : 53), de mars 2006 à juin 2007, durant laquelle environ quarante cas controversés d'aménagement du religieux dans la sphère publique générèrent des débats médiatiques intenses. Ceci donna lieu à une série de questions au sujet du statut politique de la nation québécoise, de l'intégration des personnes immigrantes et des membres des « communautés culturelles », de l'articulation entre la liberté de religion et l'égalité des genres, du caractère culturel du

catholicisme au Québec, du flou sur la définition de la laïcité ouverte, et du caractère jurisprudentiel et non politique de l'accommodement raisonnable. Peut-être ne s'agit-il finalement que d'une mauvaise perception sur fond d'ambivalences identitaires, dans une société souvent considérée comme un véritable laboratoire pour l'étude des rapports qu'entretiennent le politique et le religieux. Toutefois, il nous semble que les problématiques qui ont été soulevées, concernant l'interprétation de la tolérance et de la liberté de religion ou encore la distinction entre droits individuels et collectifs, renvoient également à des enjeux fondamentaux de la philosophie libérale contemporaine.

La philosophie politique libérale à l'épreuve du Québec

Des limites de la tolérance religieuse

Trois enjeux entourant l'interprétation de la tolérance religieuse comme valeur fondamentale de la culture publique québécoise rejoignent des interrogations présentes dans la philosophie politique libérale : la distinction entre une sphère privée et une sphère publique, l'intolérance à l'égard des intolérants et enfin le risque de relativisme des valeurs au nom de la tolérance. Les trois sont bien évidemment inextricablement liés, mais nous les distinguerons pour les besoins de l'analyse.

C'est dans le contexte des guerres de religion en Europe, marquées par l'intolérance et la persécution, que se forge aux XVII^e et XVIII^e siècles le concept de tolérance. Apparaît alors de plus en plus clairement l'irrationalité, voire l'immoralité, de forcer les personnes à agir contre leur conscience. L'une des questions centrales de la philosophie politique libérale s'énonce alors ainsi : comment allier le respect de la liberté de conscience et le maintien de l'ordre public en contexte de pluralisme religieux? Habermas rappelle alors que la tolérance religieuse s'impose historiquement à la fois comme acte juridique obligatoire (dont ressortent les édits de tolérance) et comme vertu civique appelant au respect mutuel (2003).

En philosophie, c'est également dans une compréhension de la société fondée sur la distinction de deux ordres imperméables qu'elle se conceptualise. Ainsi, Locke (1992) fonde en grande partie sa théorie de la tolérance sur la distinction entre une sphère publique, celle de l'État tout entier tourné vers la protection de la société et de ses membres, et ainsi soumis au devoir de tolérance tant et aussi longtemps qu'une religion ne va pas contre sa mission première (soit le maintien de l'ordre public), et une sphère privée, celle des Églises, occupées uniquement au salut des âmes. Plus encore, Locke distingue, au sein de chaque religion, d'une part, les « choses nécessaires », soit les opinions

spéculatives et le culte divin, qui « possèdent un droit absolu et universel à la tolérance » (*ibid.* : 107), et d'autre part, les « choses indifférentes », comme les vertus morales et les vices, c'est-à-dire le rapport aux autres, qui relèvent de la législation civile. Bayle (1992) pose la conscience comme domaine privé de Dieu, tout en reconnaissant la nécessité de bannir tout désordre public. Il précise toutefois que le magistrat ne doit considérer que le résultat d'un acte, sa matérialité, et non son intention. Plus généralement, le libéralisme politique se caractérise par « la nécessité de privatiser les convictions morales et de limiter la raison publique, afin de pourvoir à l'organisation d'un espace politique où les orientations de valeurs et les visions du monde puissent tranquillement s'opposer sans s'imposer les unes aux autres » (Ferry 2002 : 69). Les normes sur lesquelles repose l'ordre public se doivent d'être neutres en valeur afin de limiter les conflits susceptibles d'éclater dans les sociétés plurielles.

Dès lors, quand cette dualité du monde tend à s'effacer, la tolérance semble perdre de sa pertinence : on ne sait plus ce qu'elle protège ni jusqu'où. Le port du voile islamique en est l'exemple le plus évident : cette manifestation « extérieure » d'une croyance « intime » ne relève pas nécessairement d'une « doctrine » mais surtout d'une « interprétation » personnelle. Au Québec, le voile islamique est accepté à l'école, au nom de la « sincérité » de la croyance personnelle, tandis qu'en France, il est interdit au nom du respect de « l'ordre public » laïque. Reprenant cet exemple, Habermas soulève la fragilité de la « neutralité » de l'ordre public : « Cette neutralité est fréquemment menacée par la prédominance d'une culture majoritaire qui abuse d'un pouvoir de définition historiquement acquis pour définir à elle seule, selon ses propres critères, ce qui doit être considéré comme la culture politique obligatoire de la société pluraliste » (2003 : 165). Ainsi, au Québec où le catholicisme est souvent qualifié de « culturel » (Charron 1996), les débats autour du maintien du crucifix à l'Assemblée nationale s'inscrivent dans cet effacement de la dualité.

C'est alors la question même des limites de la tolérance qui réapparaît, lorsque le critère du « trouble à l'ordre public » perd de sa pertinence. D'autant plus que la liberté de conscience, l'autre critère de la tolérance religieuse, est prise dans un double mouvement : d'une part, celui de la liberté de la personne par rapport aux groupes, en tant que subjectivité autonome capable de changer de fins; d'autre part, celui de la liberté de se soumettre pleinement à des fins extérieures, et ce, au risque de perdre volontairement ses propres droits et libertés, notamment sa propre liberté de conscience. Historiquement, la tolérance religieuse a d'abord concerné la tolérance des groupes les uns vis-à-vis des autres (il en fut ainsi au Québec après la Conquête). Depuis l'adoption des chartes, étant donné la définition extrêmement large et subjective que le Canada et le Québec donnent aux libertés de conscience et de religion, il est proprement impossible de distinguer un mouvement sectaire d'une religion.

Quelles limites poser à la liberté de conscience? Quel est l'objet de la tolérance et comment déterminer le domaine de l'intolérable? Habermas (2003) soulève le paradoxe de la tolérance, qui fixe systématiquement les limites de sa propre existence. Il en va de même pour Locke qui exclut du devoir de tolérance les intolérants (les papistes) et les athées et pour Rawls qui soutient qu'une religion qui voudrait faire régner l'intolérance « cesserait d'exister dans le contexte de la société bien ordonnée du libéralisme politique » (2001 : 241). Habermas pousse plus loin l'analyse : si la première étape de la tolérance passe par le refus des conceptions morales et religieuses qui nous paraissent fausses et avec lesquelles aucun accord n'est envisageable, la seconde étape culmine dans l'acceptation « de raisons moralement supérieures à celles qui motivaient le refus » (2003 : 160), soit le respect de « la morale des droits de l'homme »¹³. Désormais, le domaine que se donne la tolérance coïncide avec le respect des principes de « l'État démocratique ». Habermas (*ibid.*) reconnaît toutefois qu'il est paradoxal que ce soit l'État lui-même qui interprète ses propres principes et leurs limites, de manière autoréférentielle¹⁴.

De plus, dans le débat sur les accommodements raisonnables, la tolérance religieuse a été accusée d'aller de pair avec un certain « relativisme culturel » – notamment en relativisant la place de la culture majoritaire – ou du moins un relativisme des valeurs¹⁵. C'est ainsi que la question de l'égalité des sexes est soudainement revenue sur le devant de la scène, non pas pour dénoncer la permanence des inégalités de genre dans la société québécoise en général, mais bien uniquement au sein des religions ou cultures « autres ». Déjà, dans le *Dictionnaire de l'Académie française* publié en 1694, la tolérance est « condescendance, indulgence pour ce qu'on ne peut empêcher » (cité in Bayle 1992 : 16). La tolérance coïnciderait ainsi avec une résignation à supporter sur le même territoire des cultures qui ne peuvent se comprendre entre elles, puisque chacune détient son propre système de valeurs, ses propres « vérités ». Par conséquent, « le résultat pratique de sa mise en œuvre n'est pas le rêve multiculturaliste de l'harmonie dans la diversité et de la résolution des conflits par un dialogue raisonné, mais l'isolationnisme culturel égayé par la guerre interculturelle de tous contre tous » (Khin Zaw 2000 : 179).

Pourtant, dans la philosophie libérale, la tolérance religieuse ne correspond pas à une indifférence à l'égard de la vérité. Rappelons brièvement que chez Bayle, la recherche de la vérité est une quête : « La conscience nous a été donnée pour la pierre de touche de la vérité, dont la connaissance et l'amour nous est commandée » (1992 : 336). Quant à Locke, il est convaincu que « les chrétiens sont tous d'accord sur la partie substantielle et véritablement fondamentale de la religion » (1992 : 183) : la tolérance se conçoit alors comme l'ordre public qui permet à chacun de trouver la vérité, finalement unique, puisque c'est celle de Dieu, ou de la raison universelle. Habermas (2003) approfondit les fondements

de la tolérance en expliquant que c'est par le recours à la « morale des droits de l'homme » comme critère ultime que la croyance en l'existence « d'une » vérité disparaît. En outre, il précise que le « préjugé » est exclu du champ de la tolérance, en ce sens qu'il n'est pas publiquement justifiable et qu'il s'attaque davantage à une façon d'« être » qu'à une façon de « penser » (*ibid.* : 158).

Il ne s'agit aucunement de condamner toute tentative de moderniser la notion de tolérance, mais plutôt de rappeler que les demandes constantes de critères clairs et d'encadrement plus net de la tolérance religieuse, lorsqu'elles ne relèvent pas du préjugé, font écho à des interrogations constantes au sein de la philosophie politique libérale. La crise des accommodements a également été caractérisée par la montée des « dénonciations » des droits collectifs, des « privilèges » qu'auraient les minorités religieuses. Là encore, la science politique libérale contemporaine n'apporte pas de réponses sans équivoques.

Droits individuels ou droits collectifs?

Will Kymlicka, philosophe canadien, affirme qu'au Canada, des minorités religieuses ont réussi à obtenir des droits leur permettant « d'exprimer leurs particularités culturelles et leur fierté sans compromettre leurs chances de succès dans les institutions » (1996 : 35) de la société dominante. Il donne comme exemple le fait que les sikhs aient réussi à obtenir le droit de porter le turban au sein de la Gendarmerie royale du Canada (GRC), ou encore le fait que des membres de communautés religieuses aient obtenu des jours de congé spécifiques. Selon Kymlicka, la reconnaissance de droits collectifs pour ces minorités n'est pas contradictoire avec les principes du libéralisme politique, puisqu'elle vise à faciliter l'intégration de ces groupes à la société. Remarquons au passage que c'est également le but de l'obligation d'accommodement raisonnable.

Kymlicka distingue alors deux types de droits collectifs. Premièrement, il y a les « restrictions internes », droits protégeant le groupe des dissensions internes et réglementant ainsi les relations à l'intérieur du groupe. Une démocratie libérale ne peut prendre le risque d'oppression de l'individu par le groupe (notamment au sein de groupes religieux orthodoxes) qui en découle (Kymlicka 2001 : 217). Deuxièmement, il y a les « protections externes », droits protégeant le groupe des pressions externes et réglementant donc les relations entre les groupes. Le risque encouru, c'est-à-dire l'inégalité entre les groupes, serait plutôt nul (Kymlicka 1996 : 40). Le but premier de ces restrictions reste la protection contre l'assimilation, non la licence pour l'oppression. Reconnaître des droits collectifs pour des minorités religieuses, c'est donc d'abord prendre acte du fait que la « neutralité bienveillante » de l'État est un mythe. Dans cette optique, la passivité étatique à l'égard des minorités culturelles relève en réalité du maintien du statu quo et

donc de la domination d'une culture sur une autre. Le mythe de la neutralité bienveillante tend à créer une classe de citoyens discriminés, dans leur identité (religieuse en l'occurrence) comme dans leurs rapports aux institutions de la société dominante.

La distinction entre restrictions internes et protections externes n'est pourtant pas si simple. Le sempiternel exemple du port du voile islamique le montre bien : relève-t-il d'une restriction interne (oppressant les femmes)? Il est alors incompatible avec le libéralisme. Relève-t-il d'une protection externe (protégeant l'identité d'une confession religieuse)? Il doit dans ce cas être respecté. L'ambiguïté vient également du fait que ce que Kymlicka décrit comme des droits collectifs pour les « groupes ethniques et minorités religieuses » (2001 : 51) correspond souvent, au Canada du moins, à des droits de nature individuelle. Ce n'est pas d'abord en tant que collectivité que les sikhs ont obtenu le droit de porter le turban au sein de la Gendarmerie royale du Canada – non pas au nom d'un dogme religieux officiellement reconnu –, mais au nom de la sincérité de croyants individuels, discriminés dans leur accès aux fonctions publiques. Est-ce que cela équivaut à un droit collectif? Si oui, la confusion qui a eu lieu pendant la crise des accommodements apparaît légitime.

Plus profondément, cette question est également posée par d'autres auteurs libéraux (Habermas 2003; Mesure et Renault 2002; Taylor 1997b) qui voient davantage dans les droits culturels en général un approfondissement des droits individuels : « Conformément au modèle de la liberté religieuse, il s'agit bien plutôt de droits subjectifs garantissant une inclusion complète » (Habermas 2003 : 168). Mesure et Renault (2002) proposent trois orientations qui, à elles seules, pourraient garantir la pleine compatibilité des droits culturels avec le libéralisme : les droits culturels ne remettraient jamais en cause une liberté ou un droit fondamental; ils ne seraient qu'un enrichissement, une explicitation de droits déjà reconnus; ils ne sauraient aller à l'encontre du respect de l'ordre public ni de la liberté d'autrui. Marcel Gauchet nous met toutefois en garde, dans un contexte de transformation des croyances en identités, contre ce passage aux « droits privés de l'individu » (1998 : 111) : « une dépolitisation en profondeur pourra ainsi faire bon ménage avec la radicalité revendicative, sur fond de méfiance extrême à l'égard de toute délégation globalisante » (*ibid.* : 115). On retrouve là encore les principaux enjeux du débat qui s'est déroulé pendant la « crise » des accommodements raisonnables.

Enfin, la caractéristique la plus prégnante de cette « crise » concerne l'amalgame qui fut rapidement effectué entre le pluralisme religieux et la menace identitaire, ce qui rejoint une question centrale pour la philosophie politique libérale contemporaine. Cette question peut s'exprimer ainsi : qu'est-ce qui fait en sorte que des individus modernes, fidèles à des doctrines transcendantes très différentes les unes des

autres, vivent ensemble dans une société à laquelle ils acceptent de participer pour la transformer ensemble?

Pluralisme religieux et culture publique commune au Québec

Le libéralisme politique par rapport à la critique communautarienne

La formulation de cette question sous-entend qu'elle ne se pose pas de manière « contingente » (au Québec du fait de son histoire), mais qu'elle est probablement « structurelle » aux sociétés libérales. Fondée sur la liberté individuelle et l'autonomie morale, la démocratie libérale prône la privatisation des acceptions particulières du bien ainsi que la constitution d'un ordre politique juste (et non plus bon) et normativement neutre. La discussion précédente ainsi que les débats québécois autour des accommodements raisonnables font apparaître les insuffisances, voire l'illusion, d'un rejet des appartenances dans la sphère privée et de la soumission sans appel de toutes les conceptions privées de la « vie bonne » aux principes de justice. Charles Taylor avait simplifié ce débat en distinguant deux « équipes » (1997a : 87) : l'équipe libérale – caractérisée par un accord sur la stricte séparation d'une sphère privée et d'une sphère publique, afin d'assurer à chacun la liberté de conscience et l'égalité politique et, par là, de désamorcer les conflits normatifs – et l'équipe communautarienne, dénonçant l'illusion de la croyance libérale en l'accession à l'autonomie politique par l'arrachement aux particularismes identitaires.

Lorsque le sociologue Gérard Bouchard explique que seul un acte fondateur tel que l'indépendance constituerait un ordre politique assez stable pour reconnaître pleinement sa propre pluralité intrinsèque (2007), cela rappelle un principe communautarien, celui d'un Bien commun premier dans lequel viendraient s'incarner ensuite les principes de justice. C'est également ce que Charles Taylor écrivait à propos du Québec, qui se donne comme but collectif la survivance en tant que « société distincte », au moment même où il reconnaît publiquement sa pluralité et le respect des minorités (1997b). Michael Walzer, comparant la situation du Québec à celle de la plupart des États-nations, définissait un « libéralisme 2 », soit celui « d'un État engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture ou d'une religion particulière [...] pourvu que les droits fondamentaux des citoyens qui ont d'autres engagements (ou pas d'engagements du tout) soient protégés » (1997 : 131-132). La Commission Bouchard-Taylor, quant à elle, reprend à son compte le concept rawlsien du consensus par recoupement afin de caractériser ce modèle québécois. Jusqu'à quel point la théorie avancée par Rawls fait-elle le lien entre le libéralisme classique et le « libéralisme 2 » caractérisant le Québec?

Dans *Libéralisme politique*, John Rawls (2001) prend acte du « pluralisme raisonnable », constitutif des démocraties libérales. Il ne s'agit évidemment pas, par là, de s'aventurer à justifier ou non les fondements des doctrines compréhensives¹⁶, morales, philosophiques et religieuses particulières : leur vérité n'intéresse pas le libéralisme politique, impartial. En outre, le « pluralisme raisonnable » n'est pas le « pluralisme comme tel » : l'expression désigne le pluralisme des doctrines compréhensives raisonnables, « résultat à long terme de l'exercice de la raison humaine dans le cadre d'un contexte durable d'institutions libres » (*ibid.* : 183). Le tournant pluraliste, c'est le passage d'une conception selon laquelle, si les conditions sont favorables, les divergences morales entre individus ne devraient pas être importantes au point d'empêcher un accord sur « nos jugements bien pesés », à une conception qui reconnaît que même dans un contexte où la raison humaine est libre, des divergences morales importantes subsistent.

D'ailleurs, la conception de la justice adoptée dans la position originelle, c'est-à-dire sous le « voile d'ignorance » (métaphore qui suggère la mise de côté de nos doctrines compréhensives raisonnables), doit désormais être évaluée à la lumière des « diverses idées fondamentales tirées de la culture politique publique d'une démocratie » (*ibid.* : 50, note 1), dont font partie, par exemple, la tolérance religieuse ou l'interdiction de l'esclavage. Rawls (*ibid.*) détermine donc un domaine particulier du politique, indépendant des valeurs fondamentales que se donnent les individus, mais inscrit dans une culture politique, tout en relativisant évidemment la prétention universaliste d'une telle théorie. Dans ces conditions, il recherche désormais comment s'articulent, d'une part, une conception politique commune à tous et, d'autre part, les doctrines compréhensives raisonnables, morales, philosophiques et religieuses forcément particulières.

Le consensus par recoupement, une question en suspens

L'hypothèse de Rawls s'appuie sur un concept qu'il développe jusqu'à son terme : « le consensus par recoupement » (2001). Ce n'est ni une moyenne, ni un centre de gravité des différentes conceptions du bien humain puisque la culture publique commune en est complètement indépendante. Le consensus par recoupement correspond aux différentes manières par lesquelles les doctrines compréhensives raisonnables s'articuleront avec la théorie de la justice adoptée sous le voile d'ignorance. Ces doctrines peuvent soutenir ce domaine indépendant du politique, s'y accorder ou ne pas s'y opposer. Bien que le consensus par recoupement ne saurait être un *modus vivendi*, sorte de consensus conjoncturel et instable, il est possible qu'il s'impose d'abord sous cette forme pour un adepte d'une conception particulière du bien.

C'est par l'usage de la « raison publique » que les citoyens et leurs dirigeants vont pouvoir trancher, ou du moins s'exprimer sur le bien public et les questions politiques fondamentales : « cela veut dire que chacun doit avoir, et doit être prêt à expliquer, un critère des principes et directives dont nous pensons qu'il est raisonnable d'espérer que les autres (qui sont également libres et égaux) y souscriront tout comme nous » (*ibid.* : 275). La Cour suprême est l'exemple le plus abouti de l'idéal de la raison publique (*ibid.* : 280-290). Rawls donne l'exemple d'une dispute entre différents groupes religieux, l'un en faveur du financement public des écoles privées et l'autre en faveur du financement exclusif des écoles publiques. Un bon usage de la raison publique dans une société bien ordonnée, permettant de renforcer la confiance dans le consensus par recoupement, serait que « les dirigeants des groupes en conflit expliquent devant le forum public comment leurs doctrines défendent effectivement [l]es valeurs [politiques fondamentales] » (*ibid.* : 299).

La Commission Bouchard-Taylor reprend à son compte la théorie du consensus par recoupement lorsqu'elle présente le modèle de la laïcité ouverte dans une société plurielle : « 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 » (Bouchard et Taylor 2008 : 135). Cependant, la théorie de Rawls ne manque pas de soulever certains problèmes, du point de vue même de la théorie du libéralisme politique. Tout d'abord, la définition du pluralisme « raisonnable » implique les paradoxes de la théorie de la tolérance soulevés par Habermas (présentés plus haut), d'autant plus que Rawls n'aborde pas directement la question du mythe de la neutralité bienveillante de l'État, pourtant essentielle en ce qui concerne la reconnaissance du pluralisme. On peut également remarquer que sa conception idéale de la raison publique est en porte-à-faux par rapport à ce que Gauchet nomme « l'identitarisation » (1998 : 134), c'est-à-dire la tendance à se projeter dans l'espace public en mettant de l'avant son identité privée.

Surtout, pour revenir à notre interrogation de départ, il n'est pas certain que la théorie permette d'évacuer la question identitaire telle qu'elle s'est posée au Québec : lorsque des conflits de droits fondamentaux (tels que celui du financement public des écoles privées) apparaissent, comment trancher une fois que chacun s'est raisonnablement exprimé? Par les parlements bien sûr, mais aussi et de plus en plus (avec la judiciarisation des conflits) par la Cour suprême, canadienne en l'occurrence. Nombre de juristes rappellent que toute Cour suprême est « partielle » (Lajoie 2005 : 379) et influencée par les valeurs de la nation et de la culture dominantes, loin donc d'incarner l'idéal de la raison publique. En ce sens, l'impasse causée par la Commission Bouchard-Taylor sur le contexte fédéral, bien qu'elle fasse preuve d'une tentative d'apaisement

des conflits nationaux et identitaires, oblige à passer outre un élément essentiel de la théorie même sur laquelle elle s'appuie. Là encore, les débats qui ont eu lieu pendant la « crise » des accommodements raisonnables trouvent leur pendant dans la philosophie libérale contemporaine.

Conclusion

Nous nous proposons d'éclairer, par le prisme du modèle québécois de reconnaissance de la diversité religieuse, des problématiques complexes au sein de la philosophie libérale moderne et contemporaine : des limites paradoxales de la tolérance religieuse à l'approfondissement de la conceptualisation des droits culturels, en passant par la dénonciation du mythe de la neutralité bienveillante de l'État. En éclaircissant les liens entre la théorie rawlsienne du consensus par recoupement et l'interculturalisme québécois, c'est également la question de l'identité nationale en contexte fédéral qu'il nous a fallu soulever. L'observation de la « crise identitaire » de 2006 oblige à s'interroger sur les ambiguïtés intrinsèques à la philosophie libérale, relativement à la reconnaissance du pluralisme religieux en démocratie libérale.

Note biographique

CAROLINE JACQUET est étudiante au doctorat en science politique à l'UQAM. Elle a réalisé, sous la direction de Jean-Marie Donégani, une maîtrise en science politique à l'Institut d'Études Politiques de Paris et travaille désormais sur le pluralisme religieux en démocratie libérale ainsi que sur l'histoire de la laïcité au Québec.

Notes

1. Cet article s'inspire en grande partie de mon mémoire de maîtrise effectué à l'Institut d'Études Politiques de Paris, sous la direction de Jean-Marie Donégani.
 2. Voir : Gouvernement du Québec, 1975. *Charte des droits et libertés de la personne*. http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM [consulté le 17 janvier 2010].
 3. Voir : Gouvernement du Canada, 1982. *Charte canadienne des droits et libertés*. <http://lois.justice.gc.ca/fr/charte/index.html> [consulté le 19 janvier 2010].
 4. Plusieurs juristes, dont Gaudreault-Desbiens (2007) et Moon (2005), ont soulevé le caractère problématique d'une telle extension de la liberté de religion qui semble, dès lors, protéger tant l'autonomie individuelle que toute pratique à laquelle peut être attribué un caractère religieux : « Le subjectivisme radical de la conception de la liberté de religion prônée dans *Amselem* fait donc en sorte que cette liberté est protégée à la fois dans sa dimension spirituelle *stricto sensu*,
-

dans sa dimension proprement individuelle, c'est-à-dire comme manifestation de l'autonomie de la personne l'invoquant, ainsi que dans la dimension identitaire ou culturelle qu'elle peut acquérir selon les circonstances » (Gaudreault-Desbiens 2007 : 275).

5. Voir : Cour suprême du Canada, 1985a. *Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpsons-Sears*. 2 R.C.S. 536. <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/1985/1985rcs2-536/1985rcs2-536.html> [consulté le 19 janvier 2010].

6. C'est-à-dire que trois éléments doivent être pris en compte avant de le mettre en place : le caractère rationnel ou non de la politique, de la règle ou de la norme contestée; l'effort d'accommodement déployé; et le caractère éventuellement excessif de la contrainte (Woehrling 1998).

7. Voir : Gouvernement du Québec, 1975. *Charte des droits et liberté de la personne*. http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/C_12/C12.HTM [consulté le 17 janvier 2010].

8. Pour simplifier la lecture, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles sera nommée Commission Bouchard-Taylor, du nom des deux commissaires en charge.

9. « Dans un pays multiethnique et multiculturel comme le nôtre, qui souligne et fait connaître ses réalisations en matière de respect de la diversité culturelle et des droits de la personne, ainsi qu'en matière de promotion de la tolérance envers les minorités religieuses et culturelles – et qui constitue de bien des manières un exemple pour d'autres sociétés –, l'argument de l'intimé selon lequel le fait que de négligeables intérêts d'ordre esthétique subissent une atteinte minime devraient l'emporter sur l'exercice de la liberté de religion des appelants est inacceptable. De fait, la tolérance mutuelle constitue l'une des pierres d'assise de toute société démocratique. Vivre au sein d'une communauté qui s'efforce de maximiser l'étendue des droits de la personne requiert immanquablement l'ouverture aux droits d'autrui et la reconnaissance de ces droits » (Cour suprême du Canada 2004 : § 87).

10. Le Québec est une province canadienne relativement homogène du point de vue religieux, puisque les Québécois, au recensement de 2001, déclarent à 83,2 % (5,9 millions) être de confession catholique romaine (il s'agit bien sûr d'une déclaration d'appartenance confessionnelle, sans égard à la pratique religieuse). Cependant, la ville de Montréal présente une tout autre composition, bien plus diversifiée. En 2001, on y recense 64 % (1 140 000) de catholiques, 8,1 % de protestants, 3,7 % d'orthodoxes, 4,8 % de musulmans et 4,6 % de juifs; enfin, près de 10 % se déclarent sans religion (Statistique Canada 2001). Cette diversité religieuse s'explique en grande partie par la concentration de l'immigration québécoise dans la ville de Montréal, et plus particulièrement dans le centre de la ville. Ainsi, de 1997 à 2001, 78,3 % des immigrants admis au Québec se sont installés à Montréal (Poirier 2006 : 194) et, aujourd'hui, la population montréalaise compte près de 30 % d'immigrants.

11. Rapport Chancy ou *Rapport du comité sur l'école québécoise et les communautés culturelles*, publié en 1985.

12. Voir : Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999. *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise*. Ministère de l'Éducation, gouvernement du Québec. (Aussi appelé le rapport Proulx).

13. Mais ne retrouve-t-on pas là, avec cette référence aux droits de l'homme et non de la personne, cette culture majoritaire qui détermine elle-même, dans un mouvement circulaire, les limites de la culture commune?

14. Paradoxe qui se résorberait dans la reconnaissance d'un droit à la désobéissance civile, « sous la réserve que les citoyens "désobéissants" justifient leur résistance de façon plausible au nom des principes de la Constitution et l'exercent sans violence – autrement dit par des moyens symboliques » (Habermas 2003 : 156).

15. C'est également l'une des raisons du rejet de la politique du multiculturalisme canadien au Québec. La Charte canadienne affirme, à son article 27, que « toute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens », ce qui correspondrait à une reconnaissance a priori de l'égalité valeur des cultures, sans reconnaissance de la spécificité des identités nationales. Rappelons que, pour Charles Taylor, c'est davantage la « présomption de l'égalité des valeurs » qui est l'attitude la plus appropriée, car c'est un non-sens d'exiger comme un droit qu'un jugement de valeur soit positif (1997b : 90). Présumer de l'égalité valeur des cultures permet de revenir sur son jugement après vérification empirique.

16. Les doctrines compréhensives raisonnables sont à la fois un exercice de la raison théorique (formant des visions relativement cohérentes du monde) et de la raison pratique (par la pondération des valeurs qu'elles établissent) qui s'inscrivent généralement dans des traditions de pensée (Rawls 2001 : 88).

Bibliographie

- Bayle, P., 1992. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : « Contrains-les d'entrer »*. Paris, Presses Pocket.
- Bosset, P., 2005. *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, gouvernement du Québec.
- Bosset, P., 2004. « Laïcité » et pluralisme religieux : du bon et du mauvais usage de la perspective française dans le débat québécois. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, gouvernement du Québec.
- Bosset, P. et M. Rochon, 1995. *Le pluralisme religieux au Québec : un défi d'éthique sociale*. Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, gouvernement du Québec.
- Bouchard, G., 2007. « La majorité minoritaire », *Voir*, 29 mars. <http://www.voir.ca/publishing/article.aspx?article=46689§ion=11> [consulté le 19 janvier 2010].
- Bouchard, G. et C. Taylor, 2008. *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Rapport. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, gouvernement du Québec. <http://www.accommodements.qc.ca> [consulté le 19 janvier 2010].
- Charron, A., 1996. « Catholicisme culturel et identité chrétienne », in B. Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 157-190.
- Comité sur les affaires religieuses, 2003. *Rites et symboles religieux à l'école. Défis éducatifs de la diversité. Avis au ministre de l'Éducation*. Ministère de l'Éducation, gouvernement du Québec.
- Conseil des relations interculturelles, 2004. *Laïcité et diversité religieuse : l'approche québécoise. Avis présenté à la ministre des Relations avec les citoyens et de l'Immigration*. Gouvernement du Québec.
- Cour suprême du Canada, 2004. *Syndicat Northcrest c. Amselem*. 2004 CSC 47, 2 R.C.S. 551. <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/2004/2004csc47/2004csc47.html> [consulté le 19 janvier 2010].
- Cour suprême du Canada, 1985a. *Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpsons-Sears*. 2 R.C.S. 536. <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/1985/1985rcs2-536/1985rcs2-536.html> [consulté le 19 janvier 2010].
- Cour suprême du Canada, 1985b. *R. c. Big M Drug Mart Ltd.* 1 R.C.S. 295. <http://scc.lexum.umontreal.ca/fr/1985/1985rcs1-295/1985rcs1-295.html> [consulté le 19 janvier 2010].
- Eid, P., 2006. *Les accommodements raisonnables en matière religieuse et les droits des femmes : la cohabitation est-elle possible?* Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, gouvernement du Québec.
- Ferry, J.-M., 2002. *Valeurs et normes : la question de l'éthique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Gauchet, M., 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard.
-

- Gaudreault-Desbiens, J.-F., 2007. « Quelques angles morts du débat sur l'accommodement raisonnable à la lumière de la question du port de signes religieux à l'école publique : réflexions en forme de points d'interrogation », in M. Jézéquel (dir.), *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où? Des outils pour tous*. Cowansville, Québec, Éditions Yvon Blais, p. 241-286.
- Habermas, J., 2003. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, vol. 1, n° 13, p. 151-170.
- Khin Zaw, S., 2000. « Tolérance, relativisme et raison : Locke et le multiculturalisme. », in F. Ouellet (dir.), *Essais sur le relativisme et la tolérance*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 167-213.
- Kymlicka, W., 2001. *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*. Paris, Éditions La Découverte.
- Kymlicka, W., 1996. « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires », in F. Gagnon, M. Mc Andrew et M. Pagé (dir.), *Pluralisme, citoyenneté et éducation*. Montréal, L'Harmattan, p. 25-51.
- Labelle, M., 2008. « De la culture publique commune à la citoyenneté : ancrages historiques et enjeux actuels », in S. Gervais, D. Karmis et D. Lamoureux (dir.), *Du tricoté serré au métrisé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, p. 19-43.
- Lajoie, A., 2005. « Garantir l'intégration des valeurs minoritaires dans le droit : une entreprise irréalisable par la voie structurelle », in J.-F. Gaudreault-Desbiens et F. Gélinas (dir.), *Le fédéralisme dans tous ses états*. Cowansville. Québec, Éditions Yvon Blais, p. 365-381.
- Locke, J., 1992. *Lettre sur la tolérance, précédé de Essai sur la tolérance, (1667) et de Sur la différence entre pouvoir ecclésiastique et pouvoir civil (1674)*. Paris, Flammarion.
- Mesure, S. et A. Renault, 2002. *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Flammarion.
- Milot, M., 2002. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*. Turnhout, Brepols.
- Moon, R., 2005. « Religious commitment and identity: *Syndicat Northcrest v. Amselem* », *Supreme Court Law Review*, n° 29, p. 201-220.
- Poirier, C., 2006. « Les villes et la gestion de la diversité ethnique : enjeux politiques et discursifs du multiculturalisme », in J. Palard, A.-G. Gagnon et B. Gagnon (dir.), *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*. Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, p. 193-212.
- Rawls, J., 2001. *Libéralisme politique*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- Rocher, F., M. Labelle, A.-M. Field et al., 2007. *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques reliées aux différences culturelles. <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-9-labelle-micheline.pdf> [consulté le 19 janvier 2010].
- Statistique Canada, 2001. *Religions au Canada : faits saillants en tableaux, Recensement de 2001*, produit n° 97F0024XIF2001015 au catalogue. Ottawa, Statistique Canada.
- Taylor, C., 1997a. « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens – libéraux », in A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois (dir.), *Libéraux et communautariens*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 87-119.
- Taylor, C., 1997b. *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris, Flammarion.
- Walzer, M., 1997. « Commentaire », in C. Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris, Flammarion, p. 132-136.
- Woehrling, J., 1998. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *McGill Law Journal/Revue de droit de McGill*, vol. 43, p. 325-401.
-