



HAL
open science

Les différences d'application de la laïcité entre le modèle libéral-pluraliste québécois et le modèle républicain français

Maryline Rossano

► To cite this version:

Maryline Rossano. Les différences d'application de la laïcité entre le modèle libéral-pluraliste québécois et le modèle républicain français. Philosophie. 2011. dumas-00700950

HAL Id: dumas-00700950

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00700950v1>

Submitted on 24 May 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Maryline ROSSANO

Les différences d'application de la laïcité entre
Le modèle libéral-pluraliste québécois
Et
Le modèle républicain français

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Philosophie et langages

Sous la direction de Melle Marlène JOUAN

Année universitaire 2010-2011



Maryline ROSSANO

Les différences d'application de la laïcité entre
Le modèle libéral-pluraliste québécois
Et
Le modèle républicain français

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Philosophie et langages

Sous la direction de Melle Marlène JOUAN

Année universitaire 2010-2011

Remerciements

Je tiens à remercier particulièrement Marlène Jouan pour ses conseils, son attention, et surtout ses exigences, Stéphane Courtois de l'université du Québec à Trois-Rivières dont le cours a inspiré le choix de ce sujet, Nicole Lebegue pour son « regard extérieur », Morgan et Christophe pour leur patience.

Sommaire

PARTIE 1 LAÏCITE ET JUSTICE SOCIALE.....	10
CHAPITRE 1 – LA LAÏCITE UN PRINCIPE POLITIQUE INSCRIT DANS UNE DIMENSION MORALE. 11	
1.1 Sortir de l’approche linéaire pour aborder plus justement les différentes théories politiques.....	11
1.2 Les théories du bien et du juste : différents modèles de « vivre-ensemble »	12
CHAPITRE 2 – LA FRANCE ET LE QUEBEC	21
2.1 La distinction des fins et des moyens	21
2.2 Les lois d’interdiction du port du voile en France	25
PARTIE 2 LIBERTE DE CONSCIENCE OU CONTRAINTES EXTERIEURES, COMMENT	
ABORDER LES PRESCRIPTIONS RELIGIEUSES	30
CHAPITRE 3 – TRAITEMENT UNIFORME OU TRAITEMENT DIFFERENCIE	31
3.1 Le Québec, la justice dans l’ouverture à l’autre	31
3.2 La France, priorité de la justice ?	35
CHAPITRE 4 – LES SIGNES RELIGIEUX DANS L’ESPACE PUBLIC, UNE QUESTION IDENTITAIRE 41	
4.1 Sphère privée et sphère publique.....	42
4.2 La rencontre entre l’islam et le cadre laïc.....	45

Introduction

La notion de laïcité apparaît de prime abord assez aisée à définir. Il s'agit de la séparation entre l'Etat et la religion. Le premier a pour but, dans une société démocratique laïque, de définir et régir une dynamique de « vivre ensemble », ce à quoi nous pouvons ajouter maintenant, avec nos différences. Cet aspect est, en effet, devenu central dans plusieurs démocraties actuelles qui doivent apprendre à composer avec les multiples cultures qui les composent. La laïcité trouve alors une place essentielle puisque son instauration et son application doivent permettre à chacun de vivre sa religion librement sans jugement ni sanction étatique.

La laïcité se définit ainsi par la séparation du politique et du religieux. Concrètement, ce principe de séparation peut prendre, dans l'espace public, des formes très différentes. La séparation peut en effet signifier exclusion mutuelle, mais aussi démarcation formelle n'impliquant alors aucune hostilité entre les deux parties. Ainsi deux modèles d'application du principe de laïcité illustrent deux visions opposées de la répartition du politique et du religieux. Nous nous limiterons pour cette étude au modèle républicain français et au modèle libéral-pluraliste québécois.

Bien que le mode opératoire de la laïcité puisse varier, elle est fondée sur deux grands principes : la liberté de conscience et l'égalité de respect. Le premier principe désigne le fait que tout citoyen est libre de choisir et d'adhérer aux valeurs ou principes qui lui correspondent le mieux. Il est libre d'y croire, sans intervention extérieure (étatique ou autre), qui pourrait mettre en doute sa capacité de choix. Le second désigne le fait que l'Etat ne doit ni privilégier ni exclure une religion plutôt qu'une autre, et s'assurer que tous les citoyens reçoivent le même traitement quelles que soient leurs croyances respectives.

La loi de 1905 a ainsi donné, en France, sa forme juridique à la séparation ferme entre l'Etat et la religion, sortant la seconde des affaires publiques. Cette loi mit fin à un affrontement entre deux visions opposées de la France : une France cléricale favorable au Concordat, et une France républicaine et laïque. C'est ce second modèle, défendu par Aristide Briand, Jean Jaurès et Jules Ferry, qui donna forme à la séparation légale, répondant à un désir du peuple français de séparer la religion et la citoyenneté.

La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

Article 2

La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.

Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3¹.

L'Etat adopta ainsi une neutralité quant à la religion, avec la responsabilité de garantir aux citoyens les moyens d'une liberté de culte. La forme de cette loi s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui, mais nous arrivons maintenant à une demande non seulement de liberté religieuse, mais de reconnaissance identitaire par l'espace public.

Ce qui a également changé depuis 1905, c'est la nature de la religion en cause. Les problématiques au sujet de la place du religieux dans l'espace public au début du XXème siècle concernaient la chrétienté, voir essentiellement le catholicisme. Depuis la fin de ce même siècle, ces problématiques se portent sur l'islam, qui apparaît seule non conforme au modèle républicain. Elle est effectivement la seule religion à recommander un signe visible par tous, le voile, qui est accusé de remettre en cause un principe fondamental de la République, celui de l'égalité des sexes. Aussi la question d'une révision de la Loi de 1905 pour l'adapter à l'islam surgit dans les débats actuels. Mais la montée de reconnaissance demandée par les pratiquants de cette religion ne traduit-elle pas finalement un problème d'identification de cette communauté ? N'y a-t-il pas là une conséquence à la fois d'un passé de colonisation, mais aussi de politiques sociales ghéttoisantes qui mettent ainsi au cœur de cette problématique la question de l'immigration et de l'intégration ? Nous sommes confrontés ici à une problématique de reconnaissance autant culturelle que religieuse. En effet, si les nouvelles générations éprouvent le besoin de se tourner vers leurs origines culturelles, peut-être est-ce parce qu'ils ne se reconnaissent pas dans la culture du pays dans lequel ils vivent ? Deux aspects se rencontrent ici : il n'y a pas seulement le fait que la culture du pays dans lequel ils vivent semble nier leur culture d'origine, mais aussi le fait que celui-ci ne permet pas de l'accueillir.

Il nous faudra ainsi aborder, au cours de cette recherche, différentes théories politiques de la justice et nous arrêter sur leurs fondements normatifs respectifs, qui donnent naissance à

¹ <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20110524>

deux modèles identitaires distincts. La notion d'identité pratique ou morale du citoyen, à savoir l'ensemble des valeurs, des croyances et des projets qui donnent un contenu à sa représentation de la « vie bonne », sera alors au cœur de notre sujet puisque la manière dont on la conçoit donne naissance à deux modèles de conduite dans l'espace public, à différents modes de gouvernance et à une certaine conception de la justice sociale². Ce débat est au devant de la scène de la vie politique depuis les années 1970, et plus particulièrement depuis la parution de l'ouvrage de John Rawls *Théorie de la justice*³, et les multiples objections et contre-propositions qu'il a suscitées.

Will Kymlicka avance la nécessité de sortir de l'approche linéaire communément utilisée pour aborder les théories politiques, qui se trouvent alors être un point sur une ligne dont l'extrémité gauche privilégie l'égalité et l'extrémité droite la liberté. Mais cette approche nous maintient dans une confrontation insoluble où chaque théorie se verra défendre la légitimité de l'égalité ou de la liberté comme fondement respectif, mais pas de confronter ce sur quoi ces notions sont elles-mêmes fondées. Or, elles ne sont fondamentalement pas comparables. Ce point est essentiel puisque notre recherche concernera deux modèles démocratiques qui respectent, l'un comme l'autre, un certain agencement entre des principes qu'ils considèrent comme fondamentaux : l'égalité et la liberté. Or, chacun d'eux les définit suivant des critères différents. Il est alors essentiel de confronter d'une part les différentes interprétations de l'égalité entre elles et d'autre part les différentes interprétations de la liberté.

La liberté et l'égalité couvrent en effet un champ beaucoup plus vaste que celui ouvert par la laïcité avec la liberté de conscience et l'égalité de respect. Ces notions subissent en effet des variations d'une théorie de philosophie politique à l'autre. Chacune privilégie généralement l'une par rapport à l'autre. Aussi l'étude des différentes théories nous permet d'appréhender notre question non plus uniquement sur le plan d'une rencontre entre politique et religieux mais sur un plan plus large en interrogeant le « vivre-ensemble » démocratique construit sur la conciliation de ces deux notions.

² Nous nous appuyons pour ce faire sur l'ouvrage de Will KYMLICKA, *Contemporary political philosophy : an introduction*, USA, Oxford University Press, 1990 ; trad. fr Marc Saint-Upéry, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003. L'ouvrage reprend de manière synthétique les différentes théories politiques qui seront approfondies dans le mémoire de Master 2 (voir bibliographie projective).

³ John RAWLS, *Theory of justice*, Oxford University Press, Londres, 1971 ; trad. fr. Catherine Audard, *Théorie de la justice*, Paris, PUF, 1987.

L'application de la laïcité en France et au Québec prend forme suivant deux modes opératoires qui s'expriment l'un, par une séparation rigide excluant la religion des affaires de politiques publiques, l'autre par une neutralité de l'Etat quant au religieux qui amènera un régime plus souple. Nous nous arrêterons pour bien comprendre ce point sur la distinction des fins de la laïcité (égalité de respect et liberté de conscience) et de ses moyens (séparation ferme ou neutralité de l'Etat). Cette distinction a en effet toute son importance puisque les gouvernements respectifs de ces pays ne peuvent pas appréhender en conséquence les signes religieux dans l'espace public de la même façon.

La France comme le Québec ont ainsi donné un cadre juridique à la place du religieux dans l'espace public. L'Etat laïc français a répondu de manière offensive avec deux lois récentes d'interdiction du port du voile, l'une concernant le port du voile dans les écoles, collèges et lycées publics⁴, et la seconde le port du voile intégral dans l'espace public⁵. Il a ce faisant invoqué la dignité de la femme, mais est-il légitime dans ce positionnement ? Deux cas de figure se présentent à nous : l'un lui donne raison lorsque des femmes subissent le voile sous la pression de membres de leur famille ou de leur communauté, l'autre ne peut que lui donner tort puisqu'il refuse à des femmes un droit de libre expression du culte. Ici n'est pas en jeu le simple fait que le voile irrite une grande partie de la population car il représente un frein à la liberté de ces femmes, mais il est question de la véritable contrainte qu'il représente parfois. La France ici a fait un choix qui semble juste à une grande majorité de français, de tous partis politiques confondus ; celui de défendre l'égalité des sexes au détriment des quelques femmes qui ne seraient pas réellement concernées, et pour qui le port du voile est un choix volontaire. Mais le port du voile peut-il être considéré comme un droit ? Nous verrons que l'héritage des Lumières ne permet pas à la majorité des français de le penser comme tel.

L'égalité au Québec s'exprime juridiquement avec la mise en place de l'« accommodement raisonnable » qui est une extension de l'article 15.1 de la « Charte Canadienne des droits et libertés⁶ » qui protège les citoyens de toute forme de discrimination, qu'elle soit religieuse ou non. Il sert à adapter une loi en apparence neutre dont l'application pourrait être

⁴ Cette loi a été votée en mars 2004 :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000252465&dateTexte=>

⁵ Celle-ci a été votée en octobre 2010 :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&dateTexte=>

⁶ « La charte canadienne des droits et liberté » est accessible sur le site du gouvernement québécois : http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Charte/CHART_F.pdf.

discriminante. Le modèle québécois paraît de ce fait beaucoup plus ouvert à accueillir différents modèles de « vie bonne », bien plus que le modèle républicain.

L'application française de la laïcité nous amène ainsi au cœur du débat sur la priorité respective d'un côté du juste, qui défend l'égalité des sexes, la non-discrimination, et la liberté de conscience, et de l'autre du bien, qui considèrent des valeurs non imposables universellement, mais au contraire propres à une communauté culturelle et sociale particulière, et qui définissent l'identité de ses membres.

L'espace public est-il alors l'espace du juste tandis que le bien devrait être cantonné à l'espace privé ? Au contraire l'Etat doit-il aussi, sinon défendre du moins tolérer, voire protéger une certaine vision du bien (ou plusieurs) en arguant que cette prétention fait partie de sa mission de justice ? Nous sommes ainsi confrontés à la nécessité de définir l'espace privé et l'espace public. L'Etat ayant une légitimité à donner une ligne de conduite pour le second il est essentiel d'en exposer la frontière, car il s'agit de permettre aux croyants de se positionner dans un espace sécularisé.

Les musulmans de France semblent bien avoir des difficultés à trouver leur place dans la société, et éprouver un problème identitaire, plaçant les nouvelles générations entre un héritage culturel donnant une place forte à la religion, et l'espace laïc dans lequel ils sont nés, mais dans lequel ils n'arrivent pas à trouver une place. La religion ne devient-elle pas alors un instrument pour revendiquer un besoin de reconnaissance qui fait défaut socialement à cette communauté ? Si les politiques d'intégration n'avaient pas laissé la ghettoïisation prendre autant d'ampleur, avec toutes les conséquences néfastes que nous lui connaissons, cette partie de la population éprouverait-elle un besoin aussi grand de revendiquer haut et fort son appartenance religieuse ?

Notre problème se déplace vers la question des politiques d'intégration et de cohésion sociale pour finalement traduire un besoin de reconnaissance identitaire qui s'exprime avec la religion. Celle-ci apparaît pour partie, comme l'instrument de revendications sous-jacentes. Il n'est pas certain que la montée intégriste actuelle reflète donc effectivement une augmentation du nombre de fondamentalistes religieux sur le sol français : elle exprime plus probablement un besoin de reconnaissance dans et par l'espace public des populations d'origine immigrée et des croyants modérés. Il nous faudra ainsi aborder ce problème non plus en termes d'intégration mais bien en termes identitaires.

Partie 1

Laïcité et justice sociale

Chapitre 1 – La laïcité un principe politique inscrit dans une dimension morale.

A l'aune de la question de la laïcité, il nous faut commencer par préciser que notre propos concerne deux démocraties dont les problèmes résident dans une tentative d'agencement de deux principes que sont la liberté individuelle et l'égalité. Comment en effet concilier ces deux principes qui peuvent apparaître sinon en contradiction, du moins en tension ? Il nous est alors essentiel de commencer cette recherche par une présentation de certaines théories en philosophie politique pour aborder justement notre problème. Cette première approche nous permettra d'appréhender les difficultés de conciliation de ces deux principes que nous retrouverons entre la liberté de conscience et l'égalité de traitement qui concernent plus spécifiquement la laïcité.

1.1 Sortir de l'approche linéaire pour aborder plus justement les différentes théories politiques.

Will Kymlicka, dans *Les théories de la justice : une introduction*, expose comme nous l'avons vu la nécessité de sortir de l'approche linéaire communément utilisée pour aborder les différentes théories politiques, une approche qui place à gauche les théories fondées sur l'égalité et à droite celles fondées sur la liberté. Pour aborder avec justesse les théories politiques contemporaines, et se donner la possibilité de les confronter, il nous faut sortir de ce parallèle insoluble. Il n'y a en effet,

aucun moyen d'argumenter pour l'égalité contre la liberté ou vice versa, parce qu'il s'agit là de valeurs fondatrices et qu'il n'existe pas de valeur ou de prémisse supérieures auxquelles puissent faire appel les deux parties en conflit⁷.

Pour sortir de ces confrontations infructueuses, Will Kymlicka explique la légitimité de fonder une théorie politique non plus sur une valeur unique, mais sur une combinaison de valeurs. Il tente ainsi de dépasser les schémas habituels, en exposant la nécessité de s'interroger sur les différentes interprétations de l'égalité d'une part et de la liberté d'autre

⁷ Will KYMLICKA, *Les théories de la justice : une introduction*, op. cit., p. 6.

part. La question n'est plus alors de savoir si l'une aurait plus de légitimité que l'autre comme valeur fondatrice, mais de confronter leurs différentes interprétations respectives. Ainsi,

le débat fondamental ne consiste pas à savoir si nous acceptons l'égalité, mais comment nous l'interprétons. (...) L'idée d'une plate-forme égalitariste dans le débat politique est sans doute celle qui s'adapte le mieux, tout à la fois à la diversité et à l'unité de la philosophie politique contemporaine⁸.

Aussi la diversité des interprétations et des applications des principes de la liberté et de l'égalité est-elle au centre de ces questionnements. Si une théorie politique démocratique n'apparaît recevable qu'en défendant une certaine égalité entre les individus, la question est de savoir comment chacune d'elle se propose de le faire.

Ces différentes théories politiques sont construites suivant une certaine conception de l'identité. Il y a ici deux modèles de citoyen qui se confrontent, selon que l'espace démocratique dans lequel il évolue privilégie le juste sur le bien, ou l'inverse. Le citoyen a dans le premier cas besoin de liberté pour se réaliser comme il l'entend et dans le second, besoin d'un « cadre », pour reprendre le terme de Charles Taylor, pour pouvoir le faire. Nous avons ainsi une primauté du juste sur le bien, ou inversement. Par conséquent le politique se révèle étroitement lié à une certaine forme de moralité. Alors que ce lien entre morale et politique n'est pas toujours reconnu comme tel, il semble bien que la première représente un arrière-plan fondateur à toute théorie politique démocratique. Nous trouvons alors un panel assez large d'interprétations, d'agencements et d'articulations possibles entre morale et politique, donnant ainsi naissance à ces différentes théories.

Nous allons maintenant préciser certaines d'entre elles, ce qui nous permettra ensuite de mieux situer chacun des deux modèles que nous allons aborder dans une certaine conception de la justice sociale.

1.2 Les théories du bien et du juste : différents modèles de « vivre-ensemble »

⁸ *Ibid.* p. 12.

Nous respecterons l'ordre d'approche de Will Kymlicka et commencerons par une brève présentation de l'utilitarisme, théorie à laquelle John Rawls a répondu dans sa *Théorie de la justice*, ouvrant ainsi une voie aux autres théories telles que le libertarianisme ou le communautarisme.

L'utilitarisme prend sens dans la défense du plus grand bonheur du plus grand nombre. La liberté individuelle en est le cœur. Chaque individu se voit libre de choisir et d'évaluer ce qui serait susceptible de faire son bien-être, sa réalisation pouvant potentiellement se faire au détriment de celui d'un autre, l'essentiel étant que ce ne soit pas au détriment de la majorité. Aussi l'équité, ou la juste répartition des biens pour un bonheur égal, ne peut-elle trouver de place dans cette théorie politique dont la justice s'exprime dans le respect de l'individualité.

Bien que les minorités ne soient pas ouvertement évincées, la recherche du bien-être du plus grand nombre n'étant pas celui de tous, un tel principe social ne peut admettre ni protection ni défense de leur bien-être. Rien ne permet d'affirmer que de telles injustices sociales auraient effectivement lieu, mais rien ne permet non plus d'affirmer le contraire. Le bien est en effet indirectement mis de côté puisque chaque membre de la société se voit investi de la libre recherche de ce qu'il estimera utile à son propre bonheur ; et ce quel qu'en soit l'objet, l'essentiel étant qu'il n'aille pas à l'encontre du bonheur du plus grand nombre. L'acte juste est donc un acte utile à la poursuite de cette fin.

John Rawls reproche à cette théorie de représenter la plus forte expression du libéralisme individuel au détriment de l'égalité, qui lui apparaît essentielle pour un « bien-vivre ensemble » en démocratie. Sa théorie prend alors la forme d'une théorie de la justice sociale, cherchant à concilier la liberté et l'égalité. Il invoque pour ce faire la nécessité d'une vie collective équitable et la « protection d'] un certain nombre de droits et libertés qui (...) sont propres⁹ » aux individus. Il opère une hiérarchisation de ces droits et libertés suivant deux principes et deux « règles de priorité » que Will Kymlicka résume comme suit :

l'égalité de liberté est prioritaire par rapport à l'égalité de chances, qui est elle-même prioritaire par rapport à l'égalisation des ressources. Mais, au sein de chacune de ces catégories, la même idée simple est en vigueur : une inégalité n'est acceptable que si elle

⁹ *Ibid.* p. 61.

bénéficie aux plus défavorisés. Ainsi, la règle de priorité n'affecte pas le principe fondamental de juste répartition qui est préservé au sein de chaque catégorie¹⁰.

John Rawls affirme ici la primauté du juste sur le bien, qui s'exprime avec une « égalisation des ressources ». Pour expliquer la règle de différence¹¹, il a recours à une expérience de pensée, celle du « voile d'ignorance », qui ressemble de prime abord au recours à l'« Etat de nature » qu'ont pu faire Rousseau, Kant ou Locke pour fonder le contrat social. John Rawls propose donc d'envisager une situation où chacun serait dépourvu de ses déterminations naturelles et sociales, tout en ayant conscience du fonctionnement politique et économique d'une société. Nous arriverions alors à ce qu'il nomme « la position originelle », « incarn[ant] l'idée de l'égalité morale des individus¹² ». Il leur serait ensuite demandé de décider de la répartition des ressources. John Rawls avance que cette décision tendrait nécessairement vers une répartition égale :

étant donné que personne ne connaît la position qu'il occupera, demander aux gens de décider ce qui leur semble le mieux pour eux-mêmes revient à leur demander ce qui est le mieux pour chacun d'un point de vue impartial¹³.

Une telle déduction apparaît en effet possible, mais rien ne laisse supposer que ce serait là la conséquence nécessaire de la procédure envisagée par Rawls. La notion de justice prend sens à la fois dans l'instauration de règles « impartial[es] » et dans le respect de leur application, et rien ne permet à ce niveau d'abstraction d'assurer l'effectivité du second.

Il nous faut préciser que l'égalité des chances, d'après John Rawls, est respectée par compensations des inégalités sociales¹⁴. Les inégalités naturelles¹⁵ sont reléguées à un plan secondaire, ne nécessitant pas selon lui d'être compensées. Will Kymlicka le critique sur ce point précis, en avançant que les inégalités naturelles peuvent avoir des conséquences lourdes sur la vie sociale des individus. Prenons le cas d'un individu souffrant d'une maladie génétique qui nécessite des soins médicaux très onéreux. Il aura besoin de ressources plus élevées que les autres, non pas pour son confort, mais bien pour être traité

¹⁰ *Ibid.* p. 65.

¹¹ La règle de différence est un principe de maximisation de l'égalité des chances selon lequel il faut supprimer les inégalités qui ne peuvent servir les plus défavorisés.

¹² *Ibid.* p. 80.

¹³ *Ibid.* p. 77.

¹⁴ Cf. : <http://www.inegalites.fr/spip.php?article779>, « Une inégalité sociale correspond à une différence de situation des individus en raison des ressources qu'ils détiennent (éducation, revenus, capital social, etc.) ou de pratiques (santé, logement, situation d'emploi, etc.) qui peuvent être classées hiérarchiquement ».

¹⁵ Les inégalités naturelles représentent le fait que chaque individu est pourvu de certaines qualités et particularités qui lui sont propres.

de manière égale. Aussi serait-il plus juste d'après lui de compenser également les inégalités naturelles.

Un autre aspect problématique de cette approche procédurale tient au fait qu'elle est fondée sur le respect des règles définies sous le voile d'ignorance. Mais comment, en pratique, sortir des rapports de dominations qui font partie intégrante des conditions de vie réelles, sociales, professionnelles et même familiales ? La théorie rawlsienne est centrée sur une redistribution juste des revenus, réglant ainsi une conséquence d'injustice sociale, mais n'en traite pas les raisons.

Le citoyen rawlsien est clairement un homme, en effet :

Rawls définit sa position originelle (une assemblée de « chefs de famille ») et ses principes de distribution (qui mesurent le « revenu des ménages ») de telle façon qu'ils excluent dès le départ toute interrogation sur la justice des relations intrafamiliales¹⁶.

La procédure retranscrit ainsi le schéma familial et social dans lequel l'homme est dominant. Elle ne permet pas alors d'éliminer les pratiques discriminatoires qui ont lieu entre hommes et femmes, qu'elles se produisent dans un cadre familial ou professionnel. Will Kymlicka, pour illustrer ce point, donne deux exemples d'évolution du travail : d'une part la division de l'autorité entre médecins et infirmières, et d'autre part l'introduction du taylorisme qui « auraient sans doute pris [toutes deux] une forme bien différente si les femmes et les travailleurs avaient eu le même pouvoir que les hommes et les capitalistes¹⁷ ».

Le problème de fond étant le pouvoir, rien ne permet d'affirmer le respect de la procédure rawlsienne une fois le voile levé. Il apparaît tout à fait plausible que l'injustice sociale présente avant l'expérience de la position originelle puisse reprendre forme après le « levé du voile ». Ce risque est d'autant plus grand, d'après Will Kymlicka, qu'il concerne des minorités telles que les femmes et les enfants qui, comme nous venons de le voir, ont peu de place dans cette procédure.

¹⁶ Will KYMLICKA, *Les théories de la justice : une introduction*, Op. Cit., p. 106.

¹⁷ *Ibid.* p. 104.

Arrêtons-nous maintenant sur la réponse des libértariens à la théorie rawlsienne, telle qu'elle est représentée par l'ouvrage de Robert Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*¹⁸, dans lequel il défend l'argument de la « propriété de soi ».

L'égalité invoquée par John Rawls prend sens dans une égale répartition des ressources. Puisqu'un avantage ne trouve de fondement que s'il satisfait les plus défavorisés, les individus ayant poursuivis une ascension professionnelle et sociale conséquente se verraient dans l'obligation de participer en proportion aux ressources de ceux qui en auraient besoin. Robert Nozick reproche ainsi à la redistribution rawlsienne d'utiliser les aptitudes des individus comme des « ressources publiques ». Le fait de retirer aux individus le droit de disposer de leur bien comme bon leur semble est d'après lui une atteinte à la « propriété de soi », qui représente non seulement le fait de s'appartenir à soi-même mais aussi le fait d'être propriétaire de ce qui peut être acquis suivant les aptitudes de chacun, aptitudes qui sont supposées être au départ les mêmes pour tous. Aussi, les difficultés de gestion ou de circonstances rencontrées par les autres individus ne concernent-elles en aucune manière ceux qui n'en n'ont pas rencontré, et déposséder ces derniers de ce qu'ils ont acquis au profit des premiers tient pour lui d'une injustice flagrante.

Nozick illustre l'argument de la « propriété de soi » avec l'exemple d'un joueur de basket. Envisageons la possibilité que des individus, après une égale répartition de départ, poursuivent leur chemin. Parmi eux se trouve Wilt Chamberlain, champion de basket-ball, dont le contrat stipule que toute personne assistant à un de ses matchs versera 25 cents dans une urne à son attention au moment de l'achat du billet. Admettons qu'il soit extrêmement doué, et qu'un million de spectateurs consentent à verser cette somme et assistent au match. La somme de 250 000 \$ lui reviendra alors. Si nous respectons la théorie rawlsienne, il devra en reverser une partie à des individus défavorisés. Robert Nozick explique alors que la population ayant librement consenti à rémunérer le talent naturel de Wilt Chamberlain, il n'y a aucune raison valable de l'en déposséder, même partiellement. Cet argument peut se trouver assez facilement conforté par « notre intuition en matière de

¹⁸ Robert NOZICK, *Anarchy, state and utopia*, New-York, Basic books, 1974 ; trad. fr. Evelyne d'Auzac de Lamartine *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF, 2003.

liberté de choix », mais comme Will Kymlicka le précise, Robert Nozick « a ignoré notre intuition en matière de juste compensation des inégalités de circonstances¹⁹ ».

Aussi John Rawls et Robert Nozick se retrouvent-ils sur un point : les individus doivent être traités en égaux. « Ils ont des droits qu'une société juste doit respecter, et ces droits ne peuvent être l'objet, ni le produit, de calculs utilitaristes²⁰ ». Mais l'un et l'autre ne s'entendent pas sur ces droits fondateurs d'égalité. D'un côté, John Rawls donne sens à ce droit individuel dans une répartition juste de ressources. De l'autre, Robert Nozick, lui donne sens avec « la propriété de soi » qui consiste en une liberté de choix. Comme l'avance Will Kymlicka, ces deux définitions de l'égalité ne semblent pas incompatibles. Mais pour Robert Nozick, être propriétaire de sa propre personne implique d'être propriétaire des aptitudes qui la forment et, par conséquent, la propriété s'étend à ce que ces aptitudes permettront d'acquérir. Rien ne pourra alors justifier que l'on retire aux individus le droit d'en disposer comme ils l'entendent. Aussi les avantages acquis par le talent naturel (comme c'est le cas du joueur de basket-ball) apparaissent-ils comme une propriété personnelle dont l'Etat ne pourra se saisir, quand bien même ce serait pour diminuer des inégalités sociales. Il est très clair ici qu'aucune compatibilité n'est envisageable avec l'égalité rawlsienne.

Ainsi la cohésion sociale, la participation active à la collectivité, n'ont pas de place dans cette théorie libertarienne, à moins qu'elle satisfasse ceux qui y ont une « bonne » place, et qu'elle permette un respect des choix individuels. Aussi l'attrait que peuvent rencontrer les thèses libertariennes tient-il au fait qu'elles tendent à défendre le respect des choix individuels, revendiquant par cet aspect un traitement égalitaire des individus. Mais il apparaît difficile de défendre une telle égalité dans la mesure où un choix individuel souffre nécessairement de circonstances extérieures (qui peuvent être porteuses d'inégalités).

En refusant d'admettre que des inégalités de circonstances non méritées justifient certaines exigences morales, les libertariens démontrent une incapacité presque incompréhensible à reconnaître les conséquences profondes de ces inégalités. (...) Le problème, affirment[-ils], c'est que si les exigences morales qui découlent des inégalités de circonstances sont légitimes du point de vue des principes, dans la pratique, toute tentative de les satisfaire

¹⁹ *Ibid.* p. 115.

²⁰ *Ibid.* p. 120.

nous entraîne sur la pente glissante de l'interventionnisme social oppressif, de la planification centralisée, voire de la planification génétique²¹.

Nous arriverions alors à une négation pratique du respect des choix individuels. Mais ce risque est-il bien réel ? L'étendue des inégalités sociales est si vaste qu'il apparaît peu probable que leur traitement implique nécessairement une intervention étatique aussi draconienne ou des dérives génétiques qui seraient alors susceptibles d'interférer avec les choix individuels.

Deux aspects problématiques se rencontrent ici : d'une part la difficulté de déterminer si les différences à l'origine des inégalités sont dues aux choix ou aux circonstances²² ; et d'autre part, le fait que les libertariens refusent d'inscrire l'égalité des individus sur un plan moral. Le bien et le mal suivant cette théorie ne doivent pas être pensés en termes moraux, mais seulement en termes d'avantages ou de désavantages. Il serait par exemple préférable de ne pas agresser son prochain car cela pourrait être, à terme, préjudiciable pour l'ensemble des individus, mais non parce que ce serait moralement répréhensible.

Les thèses libertariennes ne donnent donc aucune définition de la « vie bonne », le juste devient l'unique aspect défendu au détriment du bien. Mais cette justice ne trouve son sens que dans le respect des règles établies, qui sont en faveur des individus les plus favorisés, ceux qui ont réussi à faire les « bons choix », puisque les libertariens défendent l'égalité à travers le respect des choix individuels.

Nous avons vu que les thèses libérales et libertariennes privilégient le juste sur le bien au nom du respect de la liberté individuelle qui, seul, permettrait l'effectivité d'un traitement égalitaire. Le communautarisme, au contraire, avance la nécessité de penser collectivement « la vie bonne », de donner un axe moral à la société et aux individus. Il tend à ouvrir une voie collective et donner sens aux valeurs qui constituent l'identité des individus. Les communautariens, qui privilégient ainsi le bien sur le juste, trouvent dans les thèses libérales un aspect problématique dans la notion même d'identité. En effet, si la société dans laquelle il évolue ne donne pas de ligne de conduite, ni de définition du bien et du mal, comment l'individu peut-il former et maintenir sa propre identité ? Comment une identification formatrice pourrait-elle avoir lieu ?

²¹ *Ibid.* p. 172-173.

²² Une distinction que nous développerons dans le mémoire de Master 2.

Dans *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Charles Taylor avance que les individus pour construire leur identité ont besoin d'un référentiel, auquel il ne donne pas un simple rôle d'encadrement, mais qu'il considère comme partie intégrante de la construction identitaire et de l'individu lui-même. Aussi, renier l'existence et la nécessité de ce cadre nous amènerait à destituer l'individu de sa particularité, d'une de ses « caractéristiques ». Charles Taylor écrit ainsi qu'il veut

[d]éfendre (...) la thèse forte qu'il est absolument impossible de nous passer de cadres ; autrement dit, que les horizons à l'intérieur desquels nous conduisons nos vies et qui leur donnent une cohérence doivent inclure des discriminations qualitatives fortes. (...) [Et] cela ne s'entend pas comme une contingence de la psychologie humaine²³.

L'individu trouverait alors son sens dans un engagement moral, et la société dans laquelle il évolue se devrait de lui offrir un cadre qui lui permettrait de former son identité, et en conséquence de se trouver une place dans la collectivité. Aussi comme il le précise « l'identité est l'horizon à l'intérieur duquel [nous] p[ouvons] prendre position²⁴ », le fait qu'il doive inclure des « discriminations qualitatives fortes » exprime le fait que nous avons besoin pour nous construire d'une définition et de directive bien plus tranchées sur ce qui est bien ou mal que peut le laisser croire une théorie libérale.

Aussi les communautariens reprochent-ils aux libéraux de « surestimer notre capacité d'autodétermination et [de] négliger les conditions préalables grâce auxquelles cette capacité peut s'exercer de façon significative²⁵ ». Les libéraux donnent en effet à l'autodétermination²⁶ le statut de droit, ceci étant une conséquence du fait qu'ils donnent sens à l'égalité dans le respect de l'individualité. Les thèses libérales supposent donc que nous sommes pourvus de manière égale en attributs nécessaires pour prendre les « bonnes » décisions pour nous. Mais sommes-nous effectivement égaux sur ce point ? Il semble difficile d'envisager que ce soit le cas : il y a tous les jours des individus qui prennent des décisions dont les conséquences vont à l'encontre de leur bien-être, sans en avoir nécessairement conscience. Partant de ce fait, laisser un individu prendre une mauvaise décision ne peut plus apparaître comme un respect de son individualité, mais

²³ Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard, Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. Charlotte Mélançon, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, I L'identité et le bien, chap 2 : Le moi dans l'espace moral, Paris, Le Seuil, 1996, p. 45.

²⁴ *Ibid.* p. 44.

²⁵ Will KYMLICKA, *Les théories de la justice : une introduction*, op. cit., chap. V, p. 217.

²⁶ L'autodétermination désigne le fait qu'un individu est libre de faire les choix qu'il désire en ce qui concerne sa personne et suivant ses propres critères, elle a une place essentielle dans les théories libérales qui défendent que les individus ont besoin d'un espace pour évoluer mais non de directives.

bien plus comme une négligence. Il apparaît alors contradictoire d'invoquer le respect de l'égalité de l'individu en question pour justifier une non-intervention.

Aussi l'essentiel pour les communautariens n'est pas de laisser un espace aux individus pour qu'ils se construisent librement, mais bien de leur fournir le cadre de référence dont ils ont besoin pour construire leur identité.

Chapitre 2 – La France et le Québec

2.1 La distinction des fins et des moyens

Comme nous venons de le voir à travers cette présentation succincte des différentes théories de la justice, la primauté du bien ou du juste est un aspect fondamental pour bien comprendre la laïcité et son application. Mais qu'est-ce exactement que la laïcité, au-delà de ce que nous avons introduit avec la séparation de l'Église et de l'État ? L'ouvrage de Charles Taylor et Jocelyn Maclure²⁷, intitulé *Laïcité et liberté de conscience*²⁸, nous servira de référence.

La laïcité, comme nous l'avons dit, se définit selon deux grands principes, l'égalité de respect et la liberté de conscience, et cela suivant deux modes opératoires : la séparation de l'État et de la religion, et la neutralité de l'État quant à cette dernière. À partir de là se dessinent deux régimes de laïcité bien distincts. Le modèle républicain, plus restrictif, peut être qualifié de modèle rigide. Il sera plus axé sur le respect de son mode opératoire, il s'attache ainsi à la fermeté de la séparation entre l'État et la religion. Il privilégie le juste sur le bien, et refuse toute forme de discriminations. Il défend pourtant de manière sous-jacente un modèle du citoyen (que nous approfondirons un peu plus loin). Le modèle « libéral-pluraliste²⁹ », plus souple, défend une conception du juste plus ouverte. Il est ainsi capable d'accueillir une ou plusieurs visions du bien dans l'espace public, en s'appuyant plus spécifiquement sur la protection des libertés de conscience et de religion. La neutralité de l'État quant à la religion prend donc concrètement forme avec des traitements différenciés.

²⁷ Les deux auteurs sont spécialistes d'éthique et de philosophie politique, ont participé respectivement à la rédaction de plusieurs ouvrages et articles concernant l'identité, le multiculturalisme et la diversité culturelle. Ils ont également participé à la Commission Bouchard-Taylor, Jocelyn Maclure en tant qu'analyste-expert et Charles Taylor en tant que co-président. Ils se sont associés pour la rédaction de cet ouvrage suite à la tenue de cette Commission, avec pour but de clarifier la notion même de laïcité, ainsi que les conséquences de son application.

²⁸ Charles TAYLOR et Jocelyn MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Édition du Boréal, 2010.

²⁹ Groupe de travail Laïcité et religion. « Perspective nouvelle pour l'école québécoise », Québec, Ministère de l'éducation, 1999, p. 78. Cette désignation permet de distinguer le modèle québécois du modèle canadien, étant reconnu par Charles Taylor que chacun adhère à « des conceptions différentes du libéralisme, le dernier avalisant une conception hyper-individualiste trouvant son apothéose dans la Charte des droits et libertés, le premier privilégiant davantage une conception du libéralisme qui admet qu'une fois garantis les droits fondamentaux de la personne, d'autres droits puissent être subordonnés à des considérations collectives ».

Quel que soit le mode opératoire prédominant (séparation ferme ou neutralité), un Etat laïc se doit de ne privilégier aucune religion par rapport à une autre, ni même une certaine conception du monde. Comme le soulignent Jocelyn Maclure et Charles Taylor, l'essentiel pour l'Etat est que les citoyens s'accordent quant à l'association politique. Pourtant la différence de traitement et d'application de la laïcité implique un rapport à l'autre bien particulier, et n'induit pas en pratique le même engagement quant aux fins de la laïcité. Il est alors nécessaire de « conceptualiser » plus précisément ce qu'elle engage, pour « pouvoir déterminer ce que signifie l'exigence de laïcité de l'Etat³⁰ ».

A ce titre, il est avant tout nécessaire de distinguer les fins de la laïcité que sont l'égalité de respect et la liberté de conscience, de ses moyens qui sont « la séparation du politique et du religieux et la neutralité religieuse de l'Etat³¹ ». Le modèle républicain, privilégiant les moyens, induit une séparation ferme entre l'Etat et la religion, restreignant alors la religion à l'espace dit privé et refusant toute expression de « signes religieux "ostensibles" ³² » dans l'espace public. Aussi cette forme de régime laïc, portée à maintenir une délimitation ferme entre politique et religion, sera-t-elle moins encline à « protég[er] la liberté de religion ». Nous sommes ici directement confrontés à la distinction du bien et du juste, et aux conséquences qui découlent de la primauté de l'un ou l'autre.

Ainsi, le modèle français axé sur le juste ne refuse pas en soi de « protég[er] la liberté de religion ». Mais du fait de son approche normative, il pourra faire le choix (et c'est le cas) de défendre un principe ou une certaine vision du bien qu'il estime universel, et par conséquent nécessairement applicable à tous ses citoyens. Aussi, bien qu'il défende une conception de la laïcité excluant toute intervention de considérations en termes de bien dans l'espace public, un modèle du bon citoyen pourrait bien se révéler caché derrière une revendication de justice moralement neutre en apparence.

La loi contre le port du voile intégral dans l'espace public est l'expression la plus entière de cette problématique, puisque l'Etat français a invoqué la protection des droits de la femme pour justifier son adoption. Le niqab et la burqa³³ apparaissent en effet aux yeux d'une majorité de français et du gouvernement comme un signe d'oppression de la femme,

³⁰ Ch. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, op. cit., p. 11.

³¹ *Ibid.* p. 40.

³² *Ibid.* p. 45.

³³ Le *niqab* et la *burqa* couvrent tous deux le visage, le premier laisse apparaître les yeux de la femme qui le porte mais pas le second. Ils se distinguent tous deux du *hijab* qui couvre les cheveux et s'arrête au contour du visage.

aussi son interdiction est-elle présentée comme une évidence, une nécessité d'apprendre et de montrer à la communauté islamique que cette pratique est négative et dégradante pour la femme. Aussi l'enjeu de la laïcité, dans un cas comme celui-là, se voit-il centré sur une dynamique éducative. Il n'est plus ici question de faire respecter ses principes fondateurs, mais de défendre et de faire respecter des valeurs, ce que Jocelyn Maclure et Charles Taylor appellent « le fétichisme des moyens ».

Un tel modèle tend ainsi à intégrer aux fins de la laïcité l'émancipation personnelle et l'intégration civique. La première représente le fait de s'affranchir d'une autorité ou d'une tutelle. Dans le cas de l'émancipation de la femme par exemple, cela représente le fait d'accéder aux mêmes droits que les hommes. L'intégration civique représente le fait de trouver sa place dans l'espace public commun, de prendre sa place en tant qu'individu faisant partie d'une société et de remplir ses devoirs de citoyens. Aussi ces deux notions sont-elles justes, et visent le bien-être des individus. Mais le fait de les intégrer aux fins de la laïcité place la France dans une démarche éducative. Ainsi, comme nous l'avons déjà suggéré, un modèle du bon citoyen prend forme sous couvert de justice. Les moyens de la laïcité deviennent alors d'autant plus restrictifs, et l'Etat, fort de vouloir les éveiller à une autonomie intellectuelle devient plus exigeant envers ses citoyens.

En l'occurrence, le culte de la rationalité, qui est solidaire de cette visée émancipatrice et éducative, dû à l'héritage fort des Lumières³⁴ qui imprègnent le modèle républicain et, ont l'inconvénient de pointer les personnes croyantes comme moins autonomes. L'Etat se sent donc investi d'une mission éducative et émancipatrice, visant à développer chez ses citoyens une capacité d'autonomie rationnelle jugée incompatible avec certaines pratiques religieuses.

Dans ce type de société laïque, il n'est plus question de savoir comment respecter nos différences pour bien vivre ensemble, mais plutôt de savoir comment les dissimuler pour se fondre dans le modèle à respecter. Ainsi les moyens de la laïcité, « valeurs » à respecter, montrent-ils un Etat fort d'une vérité républicaine et presque d'une norme du bien, porteur et revendicateur du bon modèle d'intégration auquel les religions, et particulièrement la religion islamique qui apparaît en contradiction avec ces valeurs, doivent de se plier. Les fins, bien que restant les principes fondateurs de la laïcité, ne sont plus au centre du débat.

³⁴ Nous précisons ce point dans la partie suivante de notre développement : I, B, 2 Les lois d'interdiction du port du voile en France.

Il semble alors légitime de se demander si le fait de respecter les moyens de la laïcité au détriment de ses fins ne n'est pas d'une certaine manière passer à côté de ce en quoi consiste la laïcité.

La distinction entre les fins de la laïcité, à savoir l'égalité de respect et la liberté de conscience, et ses moyens, la séparation ou la neutralité entre l'Etat et la religion, est donc un point essentiel pour bien appréhender les différences d'application de la laïcité suivant les deux modèles. Mais elle permet également de mettre au jour un aspect ambigu voire contradictoire des fondements même de la laïcité du modèle ferme. En effet celui-ci, assimilant dans une perspective éducative l'émancipation personnelle et l'intégration civique aux fins de la laïcité, pointe négativement la religion. L'Etat cherchant à émanciper ses citoyens des pratiques religieuses, les fins de la laïcité deviennent alors elles-mêmes contradictoires. Comment respecter les valeurs morales de chacun et défendre une liberté de conscience tout en remplissant une fonction émancipatrice qui revendique un modèle de bonne intégration, combinant raison et liberté ?

Comme le soulignent Jocelyn Maclure et Charles Taylor, « l'idée selon laquelle la raison peut accomplir sa fonction émancipatrice uniquement si elle est dégagée de toute foi religieuse est très contestable³⁵ ». En effet il semble difficile de justifier qu'un croyant se trouve par définition dépourvu de raison ou pourvu d'une raison amoindrie par ses croyances.

L'Etat français, d'ailleurs, n'aborde ou présente pas le problème en ces termes. L'apparence de neutralité est exigée de ses agents, en ce qu'il craint la remise en cause de sa propre neutralité s'il tolérait en son sein des signes apparents de religiosité. Il demande ainsi à ses agents de distinguer leur rôle d'agent public (de fonctionnaire représentant de l'Etat) de celui de citoyen « comme les autres ».

Si les agents du service de l'enseignement public bénéficient comme tous les autres agents publics de la liberté de conscience qui interdit toute discrimination dans l'accès aux fonctions comme dans le déroulement de la carrière qui serait fondée sur la religion, le principe de laïcité fait obstacle à ce qu'ils disposent, dans le cadre du service public, du droit de manifester leurs croyances religieuses³⁶.

³⁵ Charles TAYLOR et Jocelyn MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, op. cit., chap. 3, p. 43.

³⁶ Conseil d'Etat statuant au contentieux, http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Arret_Marteaux.pdf, 2000.

La rigidité du modèle républicain prend ici tout son sens, et nous pouvons nous interroger sur la légitimité de cette limite d'expression de liberté de conscience au nom du principe de laïcité.

D'ailleurs, bien que cette exigence concernant le personnel des services publics trouve ses justifications dans le besoin de transparence³⁷ de l'Etat, l'étendre aux parents accompagnants leur enfants dans le cadre de sortie scolaire manifeste un caractère arbitraire non conforme au respect des libertés de conscience. Prenons à ce propos le cas récent d'une directrice d'école qui a refusé qu'une mère voilée accompagne la classe de son fils lors d'une sortie scolaire³⁸. Ce « principe de laïcité » qui apparaissait jusque là comme une ligne de conduite du « vivre ensemble » semble aujourd'hui se mettre en concurrence avec la religion et prendre une dimension autoritaire qui dépasse les limites que sont censées représenter l'égalité de traitement et la liberté de conscience.

L'importance de la distinction entre les fins et les moyens de la laïcité prend ainsi son sens quant à l'implication qu'elle peut avoir dans chacun des deux régimes et dans leur application respective de la laïcité. Elle permet de montrer en quoi le privilège des moyens sur les fins peut être préjudiciable à la notion elle-même et à ce qu'elle défend. Ainsi le modèle républicain, en valorisant l'intégration civique et l'émancipation personnelle au détriment du respect des libertés de conscience, valorise un modèle de bonne intégration avec des citoyens non religieux. L'autonomie rationnelle est alors présentée comme incompatible avec une croyance religieuse. Nous allons voir de manière plus précise en quoi consiste l'héritage des Lumières qui a laissé aujourd'hui une empreinte si forte sur le gouvernement et la population qu'il a pu paraître impossible à beaucoup de français de répondre au port du niqab ou de la burka autrement que par un interdit légal.

2.2 Les lois d'interdiction du port du voile en France

Deux lois sont ici en jeu. La première a été votée en mars 2004 et concerne l'interdiction de porter, dans les écoles, collèges et lycées publics, tout signe « manifestant

³⁷ Nous développerons ce point dans la partie : II, B, 1 Sphère privée et Sphère public.

³⁸ « Les parents aussi interdits de voile à l'école », *Libération*, 03/03/11 :

<http://www.liberation.fr/societe/01012323445-les-parents-aussi-interdits-de-voile-a-l-ecole>.

ostensiblement une appartenance religieuse³⁹ ». La seconde concerne l'interdiction de « dissimuler son visage dans l'espace public⁴⁰ », et vise le port du niqab et de la burqa. En quoi ces lois trouvent-elles leur fondement dans l'avènement de la rationalité qui s'est opéré au XVIIIème siècle, les faisant apparaître comme la réponse la plus adaptée aux yeux de la majorité ?

Les Lumières représentent le mouvement intellectuel et culturel qui a eu lieu au XVIIIème en France et plus largement en Europe. Il défendait un modèle individuel libre et autonome, prônant une émancipation intellectuelle à l'égard de la toute-puissance religieuse. Les philosophes qui ont participé à ce mouvement, tels Rousseau, Voltaire, Diderot ou Kant (et d'autres), avançaient la nécessité de s'ouvrir à d'autres formes de connaissance que celle permise par l'enseignement religieux, pour laisser une place plus grande à la science. Ce courant a pris une telle ampleur qu'il apparaît aujourd'hui en partie fondateur de ce que nous sommes.

Commençons avec l'article d'Emmanuel Kant intitulé « Qu'est-ce que les Lumières ?⁴¹ » Il y expose la nécessité pour l'homme d'accéder à une autonomie rationnelle pour exprimer pleinement sa nature profonde, et sortir de l'« état de tutelle dont il est lui-même responsable⁴² ». La tutelle représente ainsi l'obscurantisme religieux, le privilège du Roi par droit divin, la sortie de cet état consiste dans l'acquisition des Lumières, soit la liberté de penser.

L'humanité est pensée par Kant comme un parcours, dont l'autonomie rationnelle, représentée par les Lumières, est l'aboutissement. L'époque des Lumières est présentée comme une période transitoire, un mouvement progressif vers la fin éclairée. Datant de 1784, cet article a été écrit peu de temps avant la Révolution ; la sortie de la tutelle s'amorce, et le XVIIIème siècle se voit athéiste. Kant affirme d'ailleurs que la raison humaine tend par essence à s'émanciper de la foi religieuse et de l'autorité des monarques qui la maintiennent dans cet état.

Le contexte politique dans lequel Kant rédige cet article est bien différent de celui que nous connaissons. Il se trouve sous le règne de Frédéric II de Prusse, qui représente un

³⁹ [http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000252465&dateTexte=.](http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000252465&dateTexte=)

⁴⁰ [http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&dateTexte=.](http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&dateTexte=)

⁴¹ KANT Emmanuel, « Was ist Aufklärung ? » in Berlinische Monatsschrift, septembre 1784 ; trad. fr. Jean-François POIRIER et Françoise PROUST, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 2006.

⁴² *Ibid.* p. 43.

pouvoir « despotique éclairé ». En effet, celui-ci est le premier Roi à reconnaître au peuple un droit d'expression, il est le premier monarque à ne pas contraindre le peuple quant à ses choix de religion. Aussi le discours de Kant se porte-t-il sur la religion telle qu'elle était pratiquée au XVIIIème siècle, et sur son caractère autoritaire et sa toute-puissance. Il n'est pas anodin que ce texte ait été écrit justement sous la gouvernance d'un Roi qui a laissé libre court aux choix de conscience de ses sujets.

Aussi, après avoir été sous la tutelle de pouvoir divin du Roi et sous le contrôle de la foi, la raison s'émancipe. Les Lumières représentent l'autonomie (du grec *autos* qui signifie « soi-même », et *nomos* qui signifie « loi »), l'homme met au jour sa capacité à se prescrire ses propres lois. Se libérer c'est ne plus être sous la tutelle d'une autorité extérieure et penser par soi-même. Le devenir de la raison humaine prend une nouvelle direction. Un modèle conjuguant raison et liberté prend forme, la raison qui était mineure sous l'emprise de principes extérieurs devient majeure. Elle sort de l'hétéronomie (du grec ancien *héteros* qui signifie « autre », et *nomos* « loi ») dans laquelle l'Eglise, notamment, la maintenait.

Mais bien que l'auteur présente cette sortie de la tutelle comme une continuité dans l'expression de la nature humaine, la raison doit gagner son autonomie non sans effort. Kant reconnaît la difficulté que représente la sortie de la tutelle, à cause du confort et de la sécurité que représentent les bornes et repères qu'elle instaure. Aussi considère-t-il l'homme en partie responsable de son état, précisant que « paresse et lâcheté sont les causes qui font qu'un si grand nombre d'hommes (...) restent cependant volontiers toute leur vie dans un état de tutelle⁴³ ». Ainsi l'assujettissement apparaît comme une demande, et la prise de pouvoir s'exerce comme un bienfait, comme la réponse attendue. Il semble donc plus facile aux hommes de s'en remettre à quelqu'un, à un « directeur de conscience », plutôt que de penser par eux-mêmes. Aussi le reproche fait à l'état tutélaire se porte-t-il tout autant vers les hommes sous tutelle qui s'y confortent, que vers ceux qui maintiennent les premiers dans cet état non conforme à notre être. Reste que si penser par soi-même demande un effort personnel, celui-ci ne peut s'épanouir sans la liberté qui doit être accordée par les classes dirigeantes.

La thèse de Kant prend ici son caractère universel en ce qu'elle défend l'homme dans sa spécificité, sa capacité à raisonner est en effet présentée comme faisant partie intégrante de

⁴³ *Ibid.* p. 43.

sa nature. Ainsi l'homme se méprend-il sur son propre compte en se refusant cette liberté alors qu'il n'a plus, une fois sorti de l'enfance, besoin de tutelle.

La Révolution française a eu lieu quelques années plus tard, en un certain sens dans la continuité de ce schéma. Mais la critique de Kant ne se voulait pas en faveur d'un soulèvement politique, mais pour une défense de la liberté de penser qui peut, d'après lui, aller de pair avec une stabilité politique. Aussi, pour qu'il n'y ait pas de méprise sur son propos, il faut distinguer l'usage public et l'usage privé de la raison. Le premier représente la possibilité de penser, dire, écrire auprès d'un public. C'est cette liberté qu'il entend défendre ici. Le second représente l'obligation et l'obéissance à certaines contraintes pour le maintien de l'ordre du vivre-ensemble.

Pour illustrer son propos, Kant fait appel à différents organes étatiques qui forcent l'obéissance, ce qui lui permet également de préciser la difficulté d'apprendre à penser par soi-même alors qu'il est majoritairement demandé au peuple de ne pas le faire. Il cite ainsi l'armée, le fisc, et la religion. Trois cas où il est demandé respectivement d'agir, de payer et croire, sans réfléchir. La critique la plus sévère concerne la religion qu'il présente comme la négation même de la liberté de penser. Le prêtre est présenté comme un prescripteur aveugle, qui au nom de l'Eglise, répandra une parole dont lui-même ne peut avoir de compréhension totale. Nous arrivons ici au point essentiel à notre propos : la religion n'est pas seulement pointée négativement, elle représente l'impossibilité de laisser s'exprimer une partie de notre nature qui prend sens dans la liberté de penser.

Il est clair que si la tutelle représente le privilège du roi par droit divin et le monopole de la religion sur le peuple, le propos d'Emmanuel Kant se porte donc majoritairement sur la seconde. Il y défend, contre l'obscurantisme religieux, le privilège de la science et l'autonomie rationnelle. Le contexte politique dans lequel Emmanuel Kant écrit ne lui permet aucunement de défendre une liberté pragmatique. Il défend une liberté de penser qu'il juge nécessaire au plein épanouissement de la nature humaine. Le modèle républicain actuel se voit aujourd'hui empreint de cet héritage, et considère le plein épanouissement humain dans l'accès à l'autonomie. Celle-ci étant par définition la capacité à se prescrire ses propres lois, elle apparaît contradictoire avec une religion prescriptive. Aussi la République, en interdisant le port du voile, n'a-t-elle su donner d'autre réponse qu'un interdit à une demande de liberté pragmatique.

L'emprise du roi sur le peuple s'est vue rejetée de manière offensive de l'espace commun avec la Révolution française qui a eu lieu en 1789, mais la religion l'a été plus tardivement avec la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat proposée et adoptée en 1905. Pourtant le modèle actuel du bon citoyen républicain apparaît tout à fait conforme aux revendications kantiennes du XVIIIème siècle. Il prend effectivement sens dans l'expression d'une autonomie rationnelle déjà présentée incompatible avec la religion il y a deux siècles, et d'un comportement conforme à une exigence étatique qui s'en est fait le relais. Le religieux a ainsi été rejeté de l'espace public à la demande de citoyens qui voulaient être libre de croire ou ne pas croire.

Voyons maintenant comment, concrètement, la France et le Québec traitent la séparation entre l'espace public et l'espace privé, ceci nous permettra ensuite de voir en quoi consistent leurs traitements respectifs, uniforme et différencié, des appartenances religieuses ?

Partie 2

**Liberté de conscience ou contraintes extérieures,
comment aborder les prescriptions religieuses**

Chapitre 3 – Traitement uniforme ou traitement différencié

3.1 Le Québec, la justice dans l'ouverture à l'autre

Pour comprendre le modèle québécois, il est indispensable de s'arrêter sur la notion d'« accommodement raisonnable » qui est une notion juridique canadienne qui permet la mise en œuvre et le prolongement de l'article 15. 1 de la « Charte Canadienne des droits et libertés », qui protège les citoyens de toute forme de discrimination. Il prend sens dans les cas où une loi en apparence neutre ne le serait plus dans son application. Il permet ainsi de protéger une minorité contre le caractère potentiellement discriminatoire d'une loi applicable sans préjudice à la majorité. Son but est alors de faire respecter un traitement égalitaire pour tous les citoyens après l'étude de chaque cas particulier.

L'accommodement raisonnable prend donc naissance dans un désir d'équilibre entre majorité et minorités, de respect égal, pour permettre à ces dernières de ne pas se sentir lésées, ou exclues, et d'être entendues dans leurs spécificités. Voyons en quoi ils consistent précisément.

Les accommodements raisonnables sont présents pour permettre une égalité de traitement. Il ne semble alors pas y avoir d'autres problèmes quant à leur mise en place que celui de savoir si leur application est légitime ou non. Ce n'est bien entendu pas si simple, et la légitimité de chacun de ces accommodements sera donc étudiée par le gouvernement au cas par cas. Il est d'ailleurs intéressant d'étudier également la manière dont ils sont parfois perçus par la population comme une atteinte à leur propre liberté. Nous reviendrons sur cette année (mars 2006 à juin 2007) que la commission Bouchard-Taylor a nommé « l'époque d'ébullition », qui permet de mettre au jour les difficultés d'application de la notion d'accommodements raisonnables et le fait que bien qu'ils fassent partis de la législation, il n'en restent pas moins problématiques et parfois mal interprétés.

Un des aspects problématiques est qu'ils sont parfois accordés pour des raisons qui ne sont pas religieuses, mais que la population vit malgré tout comme un privilège non justifiable. Par exemple, l'accommodement concernant l'exemption du port du casque de sécurité sur les chantiers pour les sikhs, leur permettant de garder leur turban, a été en fait mis en place en Grande-Bretagne pour des raisons pragmatiques et non religieuses. Les sikhs se

trouvaient être une communauté très présente dans cette activité professionnelle, et le refus d'un accommodement aurait eu des conséquences économiques assez fortes pour être prises en compte, mais également sociales pour la communauté en question. On voit que les accommodements sont loin de ne concerner que la religion mais ont un champ d'implication beaucoup plus vaste, qui induit effectivement un « bien vivre ensemble » très important pour l'équilibre de la société.

Un autre aspect problématique s'est ajouté au précédent : les médias avides de gros titres et d'articles à sensations ont déformé plus d'une situation, montrant ainsi les accommodements comme onéreux et déraisonnables. Suite à cette déferlante médiatique et la création de la « norme de vie » d'Hérouxville⁴⁴, la Commission de consultation Bouchard-Taylor a été mise en place à la demande de Jean Charest, Premier ministre du Québec, pour étudier les pratiques d'accommodements raisonnables et leurs enjeux. L'étude chronologique des différents cas a ainsi permis à la Commission de constater qu'entre mars 2006 et juin 2007, les médias se sont emparés des différentes affaires, grossissant ou déformant les faits. La commission a nommé ces quinze mois « la période d'ébullition », pendant laquelle la population s'est sentie envahie et agressée par des exigences religieuses qui n'étaient parfois pas réelles. C'est dans cette dynamique qu'Hérouxville avait répondu de manière offensive.

Arrêtons-nous sur un cas pour montrer la pertinence de l'approche adoptée par la Commission : celui des « cours prénataux aux CLSC⁴⁵ du Parc-Extension⁴⁶ ». Un quotidien montréalais avait annoncé, durant cette fameuse « période d'ébullition », que le CLSC allait interdire aux hommes l'accès aux cours prénataux parce que leur présence incommodait certaines femmes en raison de leur croyance religieuse. La commission a, dans cette partie de son rapport intitulée « la crise des accommodements qu'en est-il ? », exposé les faits tels qu'ils ont été relatés dans les médias. Arrive ensuite le chapitre suivant intitulé « Perceptions et réalité des accommodements », permettant de comparer la perception des faits par la population, reconstitution faite grâce aux consultations

⁴⁴ Suite à la déferlante médiatique d'accommodements déformés, le conseil municipal de la ville d'Hérouxville avait voté en faveur d'une « norme de vie ». Ce texte rédigé sous la forme d'un code de bonne conduite demandait ouvertement aux futurs immigrants de se plier aux exigences d'intégration de la commune (qui compte parmi ses citoyens un unique immigré), refusant ainsi ouvertement les accommodements raisonnables. <http://municipalite.herouxville.qc.ca/normes.pdf>. Ce point sera approfondi un peu plus loin.

⁴⁵ Un Centre Local de Service Communautaire est un organisme public offrant des soins en matière de santé et d'assistance pour les personnes qui en aurait le besoin.

⁴⁶ Rapport Bouchard-Taylor, février 2007, Gérard Bouchard et Charles Taylor. Cas n° 10 p 55.

(paragraphe A) et la réalité effective de l'évènement (paragraphe B). La distorsion est ici très nette, les faits ayant été perçus comme suit : « Des hommes qui accompagnaient leur conjointe à des cours prénataux donnés par le CLSC de Parc-Extension en ont été exclus à la demande de femmes musulmanes indisposées par leur présence⁴⁷ ». La réalité des faits maintenant : il est expliqué dans le paragraphe B que si le centre en question est en fait majoritairement fréquenté par des femmes immigrantes, les rencontres proposées la journée sont en revanche ouvertes à tous, et « des cours prénataux pour les futures mères et leurs conjoints sont offerts en soirée dans les deux autres CLSC affiliés au Centre de santé et de services sociaux de la Montagne⁴⁸ ». Il est très clair que la perception des faits et leur réalité diffèrent grandement, ce qui est une des raisons fondamentales du rejet des accommodements raisonnables.

Le rapport de la commission, par cette approche chronologique et cette étude comparative entre « faits et perceptions », pointe donc une dérive dans les discours, qui ne portaient plus sur « le problème de la place de la religion dans l'espace public et l'accommodement des pratiques religieuses minoritaires », mais sur « la question beaucoup plus générale de l'intégration de la population immigrante et des minorités⁴⁹ ».

Suite à la période d'ébullition décrite ci-dessus, le conseil municipal d'Hérouxville a rédigé un « code de conduite » pour les futurs immigrants, dans lequel il leur était demandé de ne pas se promener voilés dans la commune, ni de lapider, exciser, ou brûler vives les femmes. Ces termes ont été retirés de la première version⁵⁰ du texte, mais l'objectif n'a pas pour autant dévié, et la seconde version était tout aussi discriminante envers certaines populations et particulièrement envers les musulmans. Aussi le Congrès islamique canadien et le Forum musulman canadien ont-ils porté plainte contre la municipalité d'Hérouxville auprès de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. La « norme de vie » a finalement été retirée, la première version supprimée et la seconde archivée.

Nous pouvons reconnaître dans cette dérive le discours républicain français qui tend à faire respecter un modèle normatif de bonne conduite sous couvert de justice. C'est dans cette perspective qu'une partie de la population québécoise, se sentant agressée par la pratique

⁴⁷ *Ibid.* p. 71.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.* p. 53.

⁵⁰ Seule la seconde version fait partie des archives de la ville, la première a été supprimée.

des accommodements, éprouvant un sentiment d'injustice et d'être « moins bien traitée », a ressenti le besoin de revendiquer haut et fort les « us et coutumes » de son pays.

Jean Baubérot⁵¹ a rencontré le maire de la commune après la rédaction de la « norme de vie » qu'avait mis en place la ville, et qui tendait à être appliqué par d'autres communes. L'auteur souligne qu'il a noté au cours de cet entretien une assimilation entre accommodements raisonnables et religieux. Il semblait dans les discours que les premiers ne concernaient en effet que des problématiques d'ordre religieuses. Ils ont ainsi été perçus comme une atteinte à la liberté de la majorité, comme un traitement de faveur.

Pourtant, les accommodements sont là pour palier à toute forme de discrimination citée dans l'article 15.1 de « La charte canadienne des droits et libertés ». Sont ainsi en jeu : la couleur de peau, le sexe, la langue, la religion, une grossesse, l'état civil, un handicap. Nous voyons bien ici que les accommodements sont loin d'être limités à la religion et concerne tout un champ de distinctions entre les individus qui sont susceptibles d'être discriminantes.

Aussi le discours tenu à Jean Baubérot au cours de cette rencontre ne manque-t-il pas de confusions sur les raisons qui ont amené l'élaboration de cette norme. Il semblerait que plusieurs aspects se soient entremêlés. Les hérouxvillois ont craint que les pratiques d'accommodements raisonnables génèrent d'une part des discriminations entre hommes et femmes⁵² et d'autre part des coûts financiers trop lourds⁵³ à porter pour une petite commune. Sur ce second point, il faut savoir que la reconnaissance par les tribunaux de la nécessité d'un accommodement implique que la municipalité l'applique, quel qu'en soit le coût. Aussi, les Hérouxvillois ont voulu défendre l'émancipation de la femme, et craint d'être dépassés par les frais engendrés avec l'application d'un accommodement potentiel.

⁵¹ Spécialiste de la laïcité et ancien membre de la commission Stasi, il s'est rendu à Herouville dans le cadre de ses recherches pour l'écriture de son ouvrage intitulé *Une laïcité interculturelle, Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2008.

⁵² En demandant aux femmes de ne pas sortir voilé, ils ont considéré que le voile était nécessairement un signe d'oppression. Ce signe religieux a de plus été assimilé à des pratiques telles que l'excision et la lapidation. Le fond de cette démarche était en fait de libérer les femmes musulmanes de l'oppression masculine, c'est du moins ce qui a été défendu lorsque Jean Baubérot a rencontré les auteurs de la « norme de vie ».

⁵³ Ils ont cherché dans les médias des détails sur les accommodements raisonnables qui avaient pu être appliqué afin de faire une estimation des coûts potentiels. Voici les explications données à Jean Baubérot : « si, pour le transport municipal, il faut un véhicule pour les hommes et un autre pour les femmes, cela coûtera 78 000 dollars, où les prendrons-nous ? » Ils ont également imaginé que des femmes musulmanes pourraient demander la construction d'une deuxième piscine qui serait réservée aux femmes, « le coût sera de plus de 70 000 dollars ». Chaque estimation faisait référence un fait plus ou moins exactes retranscrit par les médias.

L'écriture de ces « normes de vie » était une manière de revendiquer leur désir d'égalité entre chacun, qu'ils n'ont su traduire autrement que par un traitement uniforme. Aussi cette demande, faite aux futurs immigrants, de se plier à leur vision de la « vie bonne », à leur définition de la bonne intégration et à leur image de l'émancipation personnelle, s'est trouvée concrètement limiter (de manière non conforme à la législation québécoise) la liberté de conscience. Nous ne pouvons pourtant leur attribuer de mauvaise intention, si ce n'est d'avoir voulu défendre des valeurs telles que l'égalité des sexes, ou l'émancipation de la femme. Ces raisons sont évidemment bonnes en soi, mais la laïcité défend un traitement égalitaire des libertés de conscience, et une telle demande ne respecte pas ce principe. En conséquence, il ne peut être imposé aux citoyens des valeurs qui entraveraient leur liberté de conscience, en tout cas dans le modèle libéral-pluraliste québécois. Même sous couvert de bonnes intentions, ces « normes de vie » n'en restaient donc pas moins des atteintes aux libertés de conscience.

Nous pouvons reconnaître ici le modèle républicain, qui applique au nom de la justice et de l'égalité un traitement uniforme des appartenances religieuses. La République ne peut effectivement reconnaître aux croyantes musulmanes le caractère libre du port du voile qui apparaît, comme nous l'avons vu, comme un signe d'oppression de la femme. Aussi un traitement formellement égalitaire peut-il prendre, lorsqu'il est appliqué de manière rigide et sans nuance (comme c'est le cas de l'extension de l'interdit du port du voile en milieu scolaire public aux parents accompagnateurs) une dimension autoritaire. En effet, le refus de traitements différenciés implique que les différentes cultures qui cohabitent ne montrent pas leurs différences, et que les minorités doivent se plier à une majorité neutre, même si cela peut aller à l'encontre de leur liberté de conscience, de leur croyance ou pratique religieuse.

3.2 La France, priorité de la justice ?

Comme nous l'avons vu, la France avec l'héritage des Lumières applique un traitement uniforme à ses citoyens, et la religion doit être confinée dans l'espace privé. Voyons en

quoi consiste ce traitement à travers l'étude du rapport de la Commission Stasi⁵⁴, et comment la France le défend.

Entre 1989 et 2003, le port du voile en milieu scolaire a soulevé de nombreux débats en France. Il y a eu plusieurs cas d'exclusion de jeunes-filles musulmanes du fait qu'elles portaient le voile. Mais l'absence d'une législation sur le sujet laissait les directeurs d'établissement seuls face aux différents cas. Aussi, en 2003 « une commission de réflexion sur le principe de laïcité dans la République » a eu lieu à la demande de Jacques Chirac. La question de l'application de la laïcité a été alors étendue à l'espace public dans son ensemble (le milieu du travail, les services et lieux publics, et le milieu scolaire).

Rappelons qu'au moment de la rédaction et de l'adoption de la Loi de 1905 concernant la séparation du politique et du religieux, les musulmans de France n'étaient pas considérés comme des citoyens. Elle ne s'adressait donc aucunement à l'islam qui est aujourd'hui au centre des débats, puisque seule cette religion réclame⁵⁵ de ses croyantes le signe visible qu'est le voile.

Il s'est révélé problématique pour le gouvernement à la fin des années 1990 et des années 2000. Nous sommes arrivés à ce moment là à un tournant sur la question de l'application de la laïcité en France. Comme nous l'avons dit, un Etat laïc doit faire preuve d'un traitement égalitaire envers toutes les religions. Mais en pratique, nous l'avons vu, l'exigence d'égalité peut être interprétée différemment. Elle s'exprime au Québec par le traitement différencié, et en France par l'uniformité. Dans les deux cas, l'équilibre est difficile à faire respecter en pratique. Cette difficulté prend sens en France avec l'islam, qui paraît aller à l'encontre d'une valeur aussi fondamentale que l'égalité des sexes. La République se trouve alors prise dans un discours alternant entre une exigence de justice (défendant les droits de la femme et la non-discrimination) et une norme du bien sous-jacente (qui ne devrait pourtant pas trouver place, ou alors seulement une place subordonnée, dans un modèle de justice).

Nous arrivons alors à la question de savoir si le traitement uniforme en vu d'un traitement égalitaire n'est pas indirectement porteur de discrimination : le refus de traitements

⁵⁴ La commission était présidée par Bernard Stasi, et composée de 20 membres d'horizons divers : enseignants, responsables d'établissements scolaires, chercheurs, juristes, et politiques de tous partis confondus. Ils ont auditionné 140 personnes pendant environ 6 mois pour rédiger ce rapport en 2003.

⁵⁵ Le caractère obligatoire du port du voile n'est pas reconnu par tous et dépend de l'interprétation du verset 31 de la sourate 24 du Coran. Il y est effectivement demandé aux femmes de cacher une partie de leur corps, les divergences pour certains concernent la partie du corps en question, et pour d'autres cette demande était formulé dans des circonstances particulières et ne devraient pas concerner toutes les femmes musulmanes.

différenciés est-il vraiment une expression de respect et d'égalité de chacun ? Mais cette question semble ne pas pouvoir être posée en France où l'instauration d'un dispositif comme les accommodements raisonnables n'est pas concevable. La commission Stasi l'illustre assez justement, puisque désireuse de se montrer ouverte elle les a évoqués en exemple, mais les a présentés à l'inverse de ce qu'ils sont.

Accepter d'adapter l'expression publique de ses particularités confessionnelles et de mettre des bornes à l'affirmation de son identité permet la rencontre de tous dans l'espace public. C'est ce que les Québécois qualifient d' « accommodements raisonnables »⁵⁶.

La lecture républicaine a ainsi transformé les accommodements raisonnables, qui sont justement une permission de montrer ses différences et son appartenance religieuse dans l'espace commun, en norme à respecter, en exigence d'adaptation au cadre commun.

Comme nous l'avons déjà précisé à travers l'exemple d'Hérouxville, la démarche républicaine prend son sens dans une perspective éducative qui trouve son origine dans le siècle des Lumières, avec la primauté de l'autonomie rationnelle. Aussi la loi d'interdiction apparaît moins aux yeux des français comme une limite à l'expression de liberté de conscience, que comme une exigence nécessaire au bien-être de tous. Elle apparaît comme un service rendu, une nécessaire conformité à l'idéal d'autonomie, et avant tout comme une défense des droits de la femme.

L'Etat laïc républicain se sent donc investi d'une mission, et l'enseignement occupe de ce fait une place centrale dans l'application de la laïcité. Mais comme le modèle strict tend à défendre une neutralité apparente, qui se justifie comme nous l'avons vu par la demande de transparence héritée de la définition du terme « public » du XVIIIème siècle, le milieu scolaire est imposé comme terrain neutre y compris dans le contenu et le mode de son apprentissage scolaire. Il y a là aussi un décalage entre ce que la France voudrait inculquer à ces futurs citoyens et ce qui est en vigueur dans la pratique.

Le rapport présente une éducation large qui permettrait d'amener les futurs citoyens à penser par eux-mêmes, à être « critiques », dans la continuité des Lumières. Aussi l'éducation scolaire, par opposition à l'éducation parentale, doit-elle leur donner les armes nécessaires pour se faire une opinion juste de la religion. Mais dans les faits, la religion est noyée dans le programme d'histoire, dont le passé colonisateur de la France, qui est une raison centrale de son multiculturalisme actuel, est par ailleurs quasiment absent. A ce

⁵⁶ Rapport de la Commission Stasi, 2003, p. 16.

sujet précisément, la commission avance dans ses propositions qu'il serait bénéfique pour tout le monde d'intégrer cette étape de notre histoire au programme. Ceci permettrait probablement aux enfants d'être plus tolérants, en tout cas d'être mieux informés sur les liens historiques entre la France et les pays du Maghreb. Mais leurs autres propositions, à côté de celle-ci, semblent bien obsolètes par rapport à l'étendue du problème.

Toutes les contradictions qui forment ce rapport pointent le décalage entre ce qui est perçu de la France et ce qu'elle est. Une question essentielle n'y est d'ailleurs pas abordée : les musulmans de France ne risquent-ils pas de se sentir rejetés par ce cadre normatif qui s'exprime avec deux interdits légaux ? L'interdiction de « port de signes religieux " ostentatoires " » s'adresse en effet très clairement à l'islam, et induit une forme de rejet de cette religion particulière, nous l'avons déjà dit. D'ailleurs, Bernard Stasi, dans l'introduction du rapport de la commission, pointe cette religion à couvert lorsqu'il écrit que « des groupes extrémistes sont à l'œuvre dans notre pays pour tester la résistance de la République et pour pousser certains jeunes à rejeter la France et ses valeurs⁵⁷ ». Le rejet de cette religion en particulier laisse alors entendre qu'il serait nécessaire de s'interroger sur les raisons qui font de ce rejet une réalité.

A la fin de l'année dernière, Michèle Alliot-Marie, qui était alors ministre de la justice, déclarait au sujet de la loi d'interdiction du port du voile intégral que « vivre la république à visage découvert, c'est une question de dignité et d'égalité de nos principes républicains », et d'ajouter qu'il « remet en cause l'idée d'intégration fondée sur l'acceptation des valeurs de notre société⁵⁸ ». Le glissement déjà amorcé par la commission Stasi en 2003 se renforce encore : les libertés de conscience deviennent secondaires par rapport aux moyens de défendre la laïcité, et au désir de l'Etat d'afficher une neutralité qu'il impose aux citoyens au nom de leur intégration civique et de la « transparence ».

Mais comme nous l'avons vu, la France qui a vu la création de la Loi de 1905 ne comptait pas de citoyens musulmans, les religions visées à ce moment là ne réclamaient pas de signes visibles. Cet aspect peut paraître secondaire mais il est en fait fondamental puisque la montée revendicative qui a pris forme aujourd'hui semble correspondre à un problème,

⁵⁷ *Ibid.* p. 7.

⁵⁸ Extrait du compte-rendu intégral du projet de loi d'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public à l'assemblée nationale le 6 juillet 2010, <http://www.assemblee-nationale.fr/13/cr/2009-2010-extra/20101010.asp>.

précisément, de visibilité et de légitimité dans la société, autrement dit à un besoin de reconnaissance⁵⁹.

La France, avec ces deux lois récentes d'interdiction, tente de remédier à la discrimination dont souffrent effectivement certaines femmes. Mais cette réponse radicale n'est-elle pas un remède discriminatoire en vue de lutter contre une autre discrimination ? N'est-ce pas une manière de remédier à une forme de discrimination en en provoquant une autre ?

Nous pouvons remarquer, à la lecture de ce rapport, la justesse avec laquelle les membres de la commission ont pointé les problèmes de la société française et avec quelle rigidité ils les ont contournés. Il semble en effet qu'ils soient imprégnés de cet héritage des Lumières et du discours restrictif de l'Etat qui appelle une réponse défensive. Mais peut-être n'est-ce pas la seule explication ? Il semble que les nouvelles générations des musulmans de France cherchent des repères et un cadre qui fait visiblement défaut à la société française.

Le traitement uniforme semble déléster les signes religieux de leur caractère identitaire. Un décalage perceptif apparaît assez fortement dans le rapport, entre une France présentée comme tolérante et ouverte, et la rigidité de la réalité pratique. Comment en effet expliquer que ces générations souffrent de problématiques identitaires et de manifestation d'intégration alors qu'elles vivent dans leur pays natal ? La confusion entre les fins et les moyens de la laïcité que Jocelyn Maclure et Charles Taylor ont soulevée nous a permis une première réponse. Il naît en effet de cette confusion le désir, que nous avons expliqué plus haut, d'assimiler à la notion de laïcité les notions d'intégration civique et d'émancipation personnelle. Que faire alors face à une religion qui nécessite de ses croyants une attitude vestimentaire particulière qui ne correspond pas à l'image d'intégration et d'émancipation du modèle occidental ? Il apparaît bien difficile d'ajuster la demande normative étatique avec la tolérance nécessaire au respect des différentes libertés de conscience et au traitement égalitaire.

Cette rigidité gouvernementale peut également s'expliquer du fait que le voile est considéré en France comme un choix personnel et n'a ainsi aucune légitimité à prendre place dans l'espace public. L'Etat ainsi qu'une partie de la population considèrent donc

⁵⁹ Nous utiliserons ici le concept de « reconnaissance » suivant son sens courant et en développerons l'analyse dans le mémoire de Master 2. Il sera intéressant alors d'aborder les théories d'Axel Honneth et Charles Taylor sur le sujet (Cf bibliographie projective) et mettre au jour le lien qui unit ce concept à celui d'« identité » pour bien comprendre la place essentielle qu'il occupe aujourd'hui dans la formation de l'identité et la réalisation de soi.

que les musulmans doivent limiter cette expression religieuse à l'espace privé et familial. Mais peut-on aborder une telle prescription comme un simple choix personnel ? Le voile n'est-il pas plus qu'un simple choix, à savoir une expression identitaire profonde dont la privation irait à l'encontre du droit de ces femmes à vivre librement leur croyance ?

Si c'est bien le cas, comme le défend le communautarisme en présentant l'identité étroitement liée à l'héritage culturel et/ou religieux de toute communauté, l'uniformité du modèle français est alors bien porteur d'une certaine forme de discrimination. Le fait que des femmes se soulèvent aujourd'hui pour défendre leur droit de porter le voile laisse également entendre qu'il peut être une expression identitaire profonde, et le signe d'une appartenance à une communauté dont le lien permet à l'individu de construire son identité.

Chapitre 4 – Les signes religieux dans l’espace public, une question identitaire

Différents aspects se rencontrent dans la justification de ces interdits légaux : l’héritage des Lumières, l’assimilation de l’émancipation personnelle et de l’intégration civique à la notion de laïcité, la non-discrimination avec la défense des droits de la femme ou encore l’exigence de transparence de l’espace public. Tous ces aspects se confrontent aux réactions suscitées par l’adoption de ces lois qui montrent pourtant que le port du voile n’est pas uniquement ou nécessairement un signe d’oppression. Mais le gouvernement craint qu’en acceptant un signe religieux visible en son sein il soit assimilé à la religion en question ou accusé de la privilégier. Il exige alors une apparence neutre de ses citoyens. Les musulmans de France semblent alors se débattre avec un besoin de reconnaissance exacerbé par cette exigence de confinement imposé par l’Etat.

Comme nous l’avons annoncé, nous ne pouvons traiter cette question sans aborder plus spécifiquement la question de l’intégration. En effet deux points sont importants. D’une part, la Loi de 1905 ne concernait pas la religion islamique absente au moment de son adoption et qui se trouve maintenant au centre du débat sur la laïcité. D’autre part, il apparaît que le besoin de reconnaissance dans l’espace public qui avait cours précédemment soit devenu un besoin de reconnaissance *par* l’espace public. Le voile nous l’avons vu ne peut plus être traité uniquement comme un simple choix personnel mais reflète une expression identitaire. Les musulmans de France défendent et revendiquent une place dans la société dont les lois d’interdiction les dépossèdent. « Bien des croyants [d’ailleurs] se vivent comme culturellement minoritaires dans un environnement qui leur paraît matérialiste et immoral⁶⁰ ». Ces aspects associés, il apparaît très clairement que les musulmans de France souffrent d’une problématique d’intégration qui donne sens à des problèmes identitaires plus profonds exacerbés par le discours étatique restrictif.

D’ailleurs dans la Loi de 1905, il n’était pas nécessairement question d’évincer la religion mais bien de la délester de sa toute-puissance en la déplaçant vers l’espace privé. Mais que signifie sortir le religieux de l’espace public ? Et conséquemment que représente l’espace public en opposition à l’espace privé ?

⁶⁰ Olivier ROY *La laïcité face à l’islam*, III La crise de l’Etat laïque et les nouvelles formes de religiosité, 1 La sécularisation renforce la spécificité du religieux, Paris, Stock, 2005, p. 116.

4.1 Sphère privée et sphère publique

Nous en venons à la nécessité de définir ces deux espaces qui doivent permettre de manière générale de définir la place de la religion dans la société, mais aussi, plus particulièrement, permettre aux individus croyants de se positionner en tant que croyants faisant partie d'un tout sécularisé. Où doit-on alors poser la frontière entre public et privé pour que les croyants puissent trouver leur place dans le premier et que la religion néanmoins soit maintenue dans le second ? Il semble qu'une confusion ait lieu entre les définitions du public et du privé héritées respectivement de l'Antiquité romaine et du XVIII^{ème} siècle, une confusion qui fragilise l'argumentation républicaine en faveur des lois d'interdiction du port du voile, et qui expliquerait le paradoxe dont souffrent les justifications de la délimitation privé/public.

Il est entendu qu'en France la religion doit limiter son expression à l'espace privé. Chacun est libre de penser et croire ce qu'il veut, mais ces croyances ne doivent pas transparaître dans l'espace public. Pourtant l'appartenance religieuse apparaît aujourd'hui comme une expression identitaire plus profonde. Peut-elle être alors confinée dans cette sphère ? Comment d'ailleurs définir celle-ci, en quoi se distingue-t-elle de la sphère publique, et comment la République légitime les bornes qu'elle a imposées ?

L'usage commun contemporain des termes privé et public paraît correspondre plus spécifiquement à la distinction antique. En effet, « le premier sens du mot " public", hérité de l'Antiquité romaine, concerne la société dans son ensemble, par opposition à ce qui touche les citoyens "privés"⁶¹ ». C'est en ce sens que nous qualifions une institution de « publique » pour montrer sa dépendance financière à l'Etat. Nous retrouvons également son opposition au terme « privé » dans la désignation d'un individu détenteur par exemple d'une propriété « privée ».

Pourtant la distinction kantienne semble également présente dans l'usage contemporain, puisque le caractère public d'un espace prend sens pour lui dans le fait que son usage soit libre, non contraint, et qu'il permet ainsi une communication avec un public (le peuple).

⁶¹ Ch. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience, op. cit.*, chap. 4 : La sphère publique et la sphère privée, p. 49.

Kant désigne ensuite comme usage privé, le fait qu'en tant que citoyens il est demandé aux individus de participer à la vie commune. Cette participation se traduit à cette époque par l'obéissance aux organes supérieurs tels que l'armée, le fisc et la religion, qui demandent respectivement d'agir, payer et croire sans réfléchir. Aussi l'usage privé pointe-t-il une restriction de mouvement et l'absence de réflexion. Il désigne l'obligation d'obéissance suivant le rôle qui nous est assigné, et ce sans protester. « L'autre sens de "public" nous vient du XVIIIème siècle : il désigne [donc] ce qui est ouvert, transparent, accessible, par opposition à ce qui est secret ou d'accès limité⁶² ».

L'usage actuel semble mêler ces deux héritages définitionnels. Ils correspondent en effet aux deux définitions. Nous sommes d'un part des individus particuliers, des citoyens privés qui évoluent dans un espace commun dans lequel nous avons accès à des institutions publiques ouvertes à tous (là c'est le sens antique qui correspond aux deux termes). D'autre part, nous considérons que la religion est une affaire privée, une pratique individuelle et personnelle qui ne concerne que la personne qui la pratique. En conséquence les institutions publiques doivent être neutre et afficher une certaine transparence. Les deux distinctions se retrouvent alors ici.

Si nous ne pouvons mettre en doute l'existence de ces deux sphères, qui ont chacune leur réalité effective, il apparaît donc difficile de délimiter leur frontière, notamment quand il s'agit de religion. La France se sent pourtant légitime dans son exigence de confinement de celle-ci à l'espace privé. Elle se revendique laïc et tolérante, mais la légitimité de ce choix en faveur d'un interdit légal trouve en fait son argumentation dans un va et vient entre les deux héritages définitionnels que nous venons de voir, faisant ainsi perdre une partie de sa crédibilité au discours étatique.

Le problème réside en effet dans le fait que ces deux définitions ne sont pas clairement posées distinctement dans les discours. Il y a une alternance entre chacun des sens, portant alors à confusion sur ce qui est entendu lorsque nous parlons de laïcité. Prenons l'exemple donné par Charles Taylor et Jocelyn Maclure concernant la loi française interdisant le port du hijab dans les écoles publiques. Il est tout à fait manifeste que les deux définitions se confrontent sur ce cas précis. L'Etat avance d'une part que les écoles, collèges et lycées sont « publics » et se doivent à ce titre de rester neutres en termes de religion. Il est ainsi

⁶² *Id.*

légitime d'évincer tous signes religieux apparents. Ce premier point fait appel au premier sens du mot « public » :

Les écoles (...) sont des institutions relevant de l'Etat et, ce faisant, elles ne d[oi]vent pas être identifiées à une religion particulière. Mais on pourra répliquer que le port du hijab par une (...) [élève] musulmane est un acte expressif individuel qui n'engage pas l'institution et qui ne rend pas celle-ci plus confessionnelle qu'elle l'était auparavant. Les partisans de la loi répondent toutefois en invoquant la nécessité que les « espaces publics » de la République soient exempts de toute identité religieuse⁶³.

Le voile en effet n'engage que l'élève qui le porte, et non l'école. Nous pouvons ainsi rétorquer, comme les auteurs le précisent, qu'elle agit ainsi en toute liberté de conscience, sans que nécessairement l'école soit entachée par cet acte. Il y a alors un basculement vers le second sens dans le discours des partisans en faveur de l'interdit, puisque ceux-ci invoquent la nécessité d'une certaine « transparence » des institutions publiques. Ils font alors appel au sens kantien du terme. L'argumentation fait ainsi appel aux deux sens du mot public, ce qui rend les implications concrètes de la laïcité confuses.

Charles Taylor et Jocelyn Maclure évoquent alors la nécessité de distinguer d'un côté la tolérance de signes religieux dans un espace public tel qu'une école, et de l'autre la pratique de la religion dans le cadre scolaire. L'élément fondateur de la laïcité n'étant pas d'évacuer toute religion de l'espace public, mais de n'en favoriser aucune, il paraît tout à fait différent d'accepter un signe religieux comme le signe d'une expression personnelle et le fait de privilégier une religion plutôt qu'une autre. Nous sommes ici directement confrontés à ces deux traitements.

Selon la conception libérale-pluraliste, l'exigence de neutralité s'adresse aux institutions et non aux individus. Selon la conception républicaine les individus doivent aussi s'imposer un devoir de réserve et de neutralité en s'abstenant de manifester leur foi soit lorsqu'ils fréquentent les institutions publiques, soit pour les plus radicaux, lorsqu'ils entrent dans la sphère publique⁶⁴.

Ainsi, selon les auteurs, le discours républicain souffre d'un enchevêtrement entre ces deux conceptions. Autant que les faits, le discours qui les accompagne montre une radicalisation dans le traitement du religieux en France, le gouvernement semblant oublier que « la foi est

⁶³ *Ibid.* p. 51.

⁶⁴ *Ibid.* p. 52.

aussi une affaire de pratiques et de rituels au moins autant que de croyances⁶⁵ ». Mais la crainte d'une assimilation entre croyance individuelle et institution publique est bien trop forte, et montre qu'il y a en France un malaise non pas avec la religion en général, mais bien avec la religion islamique en particulier, qui elle seule exige de ses croyants un signe visible par tous.

Les justifications du positionnement de la France souffrent donc du double usage de la distinction privé/public qui décrédibilise le discours étatique, et bien que l'Etat s'en défende, ne permettent pas de donner le sentiment aux musulmans de France qu'ils sont bienvenus dans ce pays qui est pourtant aussi le leur. Alors la question d'un accroissement du nombre de fondamentalistes invoqué par le gouvernement mérite que nous l'interroignons. Est-il une réalité ou l'expression d'un besoin de reconnaissance d'une partie de la population qui n'arrive pas à trouver place dans la société ?

4.2 La rencontre entre l'islam et le cadre laïc

Comme nous l'avons vu il est très difficile en France, d'entendre que le voile peut être porté librement et que certaines femmes vont souffrir de ces lois d'interdiction du port du voile dans l'enceinte scolaire pour le hijab et dans l'ensemble de l'espace public pour le voile intégral⁶⁶. Pourtant le mouvement contestataire qui a eu lieu à leur adoption nous montre bien que nous ne pouvons le réduire à un outil d'oppression, et que sa signification et son importance doivent aussi être appréhendées du point de vue des femmes qui le portent et de ce qu'elles en disent. Nous ne pouvons *a priori* affirmer qu'elles le font contre leur gré. Il peut paradoxalement être dans certains cas un outil de « liberté », permettant à certaines femmes dans certains lieux de sortir sans se faire insulter, ou d'être libre de porter les tenues qu'elles désirent dessous. Ces lois peuvent alors effectivement porter atteinte à une forme de liberté. La Commission Nationale Consultative des Droits de

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Cf : « Niqab : arrestation lors d'une manifestation devant Notre-Dame », *Le Monde*, 11/04/11 : http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/04/11/la-loi-sur-le-voile-integral-est-entree-en-vigueur_1505688_3224.html. « Ce sont celles qui le portent qui en parlent le mieux », *Rue 89*, 27/05/08 : [Voile: ce sont celles qui le portent qui en parlent le mieux | Rue89](#). « Sous leur niqab comment vivent-elles l'interdiction ? », *Rue 89*, 11/04/11 : [Sous leur niqab, comment vivent-elles l'interdiction? | Rue89](#).

l'Homme⁶⁷ reconnaît d'ailleurs que l'égalité et la liberté, valeurs si fondamentales à la République, sont bafouées par la loi d'interdiction du port du voile intégral⁶⁸. Il nous faut alors réfléchir plus précisément sur la manière dont l'Etat aborde la question du voile.

Le problème pourrait-il provenir en partie du fait que l'islam est traité comme un problème d'intégration et non comme une expression identitaire ? L'accroissement du nombre des fondamentalistes (qui est pensé par l'Etat comme une revendication à caractère politique) est-il bien une réalité ? N'est-il pas plutôt une réponse défensive au discours de plus en plus restrictif d'un Etat trop normatif et même répressif, révélant ainsi non pas une expression de revendication politique, mais bien un besoin de reconnaissance identitaire ? Nous ne pouvons plus alors nous contenter de penser le rapport Etat/religion pour aborder notre problème, il nous faut réfléchir plus largement à la condition de l'individu dans la société moderne.

La France est devenu, avec l'adoption de la loi interdisant le voile intégral, « le troisième pays du monde, après l'Arabie saoudite et l'Iran, à légiférer sur la manière dont les gens (dans tous les cas les femmes) s'habillent⁶⁹ ». Aussi la défense active sur un plan juridique et la promotion de la liberté individuelle et de l'autonomie rationnelle donnent-elles place à un nouveau rapport entre religion et politique en France. Comme nous l'avons vu, l'autonomie rationnelle comme élément essentiel de l'épanouissement personnel désigne nécessairement la religion négativement et la « bonne intégration » des immigrants consistent à se fondre dans la masse, au nom de l'adaptation à un « cadre laïc » qui apparaît bien trop restrictif. La République est là en effet pour donner les moyens aux citoyens d'acquérir cette autonomie qui lui paraît défailante chez les croyants. Le rapport Stasi laisse d'ailleurs clairement entendre que le choix le plus adapté pour un citoyen laïc est de ne pas adhérer à une religion. La commission aborde alors la question du voile en termes d'intégration et reconnaît les difficultés rencontrées à cet égard par la communauté musulmane.

⁶⁷ Cf : http://www.cncdh.fr/rubrique.php?id_rubrique=13, « La Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH) est une institution nationale de promotion et de protection des droits de l'Homme. Elle assure, auprès du Gouvernement, un rôle de conseil et de proposition dans le domaine des droits de l'homme, du droit et de l'action humanitaire et du respect des garanties fondamentales accordées aux citoyens pour l'exercice des libertés publiques ».

⁶⁸ Cf : « Avis sur le port du voile intégral », CNCDH, 21/01/11 : http://www.cncdh.fr/IMG/pdf/10.01.21_Avis_sur_le_port_du_voile_integral.pdf

⁶⁹ Alain Gresh est directeur-adjoint du journal *Le Monde Diplomatique* et spécialiste du Proche-Orient. « Burqa, les talibans auraient applaudi », *Le Monde Diplomatique*, 28/01/10 : <http://blog.mondediplo.net/2010-01-28-Burqa-les-talibans-auraient-applaudi>

La commission a en effet émis l'hypothèse que ces difficultés d'intégration découlent du fait que l'islam est implanté en France depuis moins longtemps que les religions catholique et protestante, qui auraient eu plus de temps pour s'accommoder. Mais c'est là une fausse réponse à un problème qui doit être pensé en d'autres termes, car dans les faits, ces nouvelles générations ont des parents également nés en France. La génération immigrante est pour beaucoup la précédente. Ce problème de cohabitation ne semble pas découler d'un manque de temps mais bien plus d'une confrontation culturelle et d'une conséquence de l'évolution de la société moderne, française en particulier.

Aussi, aborder la rencontre problématique du cadre laïc et de l'islam en termes d'intégration ne permet pas à l'Etat d'aborder le problème dans son ensemble. Mais cela lui permet en revanche de justifier le caractère autoritaire de son discours et de ses lois, caractère qui paraît pourtant difficilement compatible avec la défense et la promotion de la liberté et de l'égalité qui sont les valeurs de la démocratie. Comme Olivier Roy⁷⁰ l'explique,

le cadre laïc ne permet de gérer le fondamentalisme religieux d'aujourd'hui que sous forme coercitive, comme d'ailleurs les défenseurs de la laïcité s'en font de plus en plus les avocats (ou plutôt les procureurs). Mais la conséquence est grave, car elle consiste à dissocier laïcité et démocratie. On connaît bien sûr le vieux refrain « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », mais, outre que ce soit justement le slogan qui a fondé la Terreur, la question est bien celle de l'efficacité d'une telle politique⁷¹.

Il est légitime effectivement de se demander quelle peut être la conséquence d'un tel positionnement, si ce n'est qu'il conforte les croyants visés dans leur conviction. Le rejet de l'islam, dont ces lois sont intrinsèquement porteuses, place alors cette religion en opposition à la laïcité, la désigne comme étant en soi incompatible avec les valeurs démocratiques dont la France se fait le porte-drapeau ? Ce positionnement apparaît dangereux en ce sens qu'il place l'islam comme une alternative pour des individus qui ne se reconnaissent pas dans la société laïque. Et bien que le gouvernement français affirme laisser suffisamment d'espace à la religion, l'élan normatif dont il fait preuve ne s'avère contraire que la communauté islamique qui elle seule souffre de cette adaptation au « cadre laïc ». En affermissant ses exigences, la République ne fait que renforcer ce repli communautaire contre lequel elle tente de lutter avec un discours de plus en plus normatif.

⁷⁰ Olivier Roy est un politologue français spécialiste de l'islam, directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS, il est actuellement professeur à l'Institut Universitaire Européen de Florence.

⁷¹ O. ROY, *La laïcité face à l'islam*, op. cit., pp. 121-122.

Charles Taylor soutient dans sa critique des Lumières (qu'il juge matérialistes et utilitaristes), qu'elles donnent forme à une société qui s'exprime non pas dans la construction mais dans l'opposition et la « dénonc[iation] » de tout aspect susceptible d'aller à l'encontre d'une expression totale et profonde de la raison. Ce point apparaît tout à fait problématique en ce sens que

le refus de définir tout bien autre que celui, reconnu, de l'efficacité instrumentale dans la recherche du bonheur peut mener à une destruction effarante du mode de vie de la société, au nivellement et à l'élimination de tout ce qui ne s'accorde pas à cette vision étroite⁷².

Nous retrouvons ici les justifications de l'Etat, nous l'avons dit, qui défenseur de valeurs justes ne peut entendre que le port du voile peut être dans certains cas un choix libre et consenti. Aussi le gouvernement français se sent-il pleinement légitime dans ses exigences. Michèle Alliot-Marie (ministre de la justice au moment de l'élaboration de la loi du voile intégral) se défend d'ailleurs d'une quelconque stigmatisation ou d'un rejet, et adopte en fait une position paternaliste. « Il ne s'agit pas de stigmatiser les femmes qui portent le voile. Pour nous, elles sont plutôt des victimes⁷³ ». C'est pourtant bien ici que le sentiment de rejet ressenti par la communauté musulmane prend sens. Les femmes musulmanes sont des « victimes », la France doit protéger leur liberté et se faire maître de leur émancipation. Aussi le « vivre ensemble » laïc n'est-il pas axé sur le respect des différences de chacun mais sur une nécessité de s'adapter au cadre neutre de la vie publique.

La loi de séparation de 1905 est alors naturellement mise en cause : une révision serait-elle nécessaire pour arranger tous les partis ? Mais la révision de cette loi permettrait-elle vraiment d'apporter une réponse au rapport problématique entre islam et laïcité ? Pour Olivier Roy la réponse est clairement négative :

les nouveaux croyants (...) veulent être reconnus comme religieux dans l'espace public. Il ne s'agit donc pas tant de rouvrir la Loi de 1905 pour l'adapter à l'islam : ce n'est pas la règle du jeu entre Etat et religion qui est remise en cause, c'est la relation du religieux à un espace public qui n'est plus perçu comme se constituant sous le regard de l'Etat⁷⁴.

Nous sommes donc bien confrontés à une problématique de société, la sécularisation s'est imposée non plus seulement en termes juridiques mais en termes culturels. Les nouveaux

⁷² Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard, Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. Charlotte Mélançon, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, IV La voix de la nature, chap 19 : Le radicalisme des Lumières, Paris, Le Seuil, 1996, p 430.

⁷³ Michèle Alliot-Marie interviewée par Alain Auffray pour le journal Libération, le 6 juillet 2010, <http://www.liberation.fr/politiques/0101645338-mam-la-republique-se-vit-a-visage-decouvert>.

⁷⁴ O. ROY, *La laïcité face à l'islam*, op. cit., p. 118.

croissants ont ainsi assimilés à leur pratique le fait que ne « regarde que leur personne », mais il revendique le droit de la « montrer » comme partie intégrante de leur personne. L'Etat n'est plus considéré comme tuteur de l'espace public qui devient un lieu d'expression individuelle. Nous retrouvons les difficultés soulevées par la confusion entre privé et public (la double exigence d'un espace public « commun » et « transparent »). Il ne s'agit plus maintenant de penser les rapports Etat/religion mais Etat/individu. Il nous faut repenser la place de l'individu dans la société moderne pour comprendre ces revendications non pas en termes politiques, mais en termes identitaires.

Le discours républicain s'est endurci avec le temps dans le but de faire reculer un accroissement supposé du nombre des fondamentalistes musulmans. Mais comme Olivier Roy le précise, « le changement qualitatif dans la forme de la pratique est plus important que l'accroissement quantitatif du nombre de croyants⁷⁵ ». Aussi les revendications musulmanes semblent-elles bien plus prendre forme en réaction défensive suite à l'adoption de ces lois d'interdiction et du comportement offensif de l'Etat que comme un accroissement réel du nombre de fondamentalistes. La religion s'empare alors d'un besoin de reconnaissance que le cadre laïc ne peut visiblement pas satisfaire.

Si la religion ne recule pas au profit du cadre laïc, c'est bien parce qu'elle propose un autre cadre. Présenté par le gouvernement comme incompatible avec la société il apparaît d'autant plus attrayant pour certains qui lui revendiquent une place dans l'espace public.

Charles Taylor reproche aux sociétés modernes, d'avoir développé un individualisme libéral et d'offrir uniquement aux citoyens un espace dans lequel évoluer mais sans « horizon ». D'après lui l'individu souffre de cette perte de repères dont il a besoin pour construire son identité. L'« horizon » représente le fait que les individus ont besoin de la reconnaissance de leurs appartenances qu'elles soient religieuses ou culturelles. La construction identitaire et l'acceptation de chacun avec ses différences, nécessitent également d'après lui une définition commune de la dignité pour que chacun se comporte justement et respectueusement avec ses semblables. En quoi consiste alors le besoin de reconnaissance des croyants qui apparaît bien plus comme un symptôme de l'évolution de l'identité moderne et de l'influence des modernes que comme un problème d'intégration ?

Le développement de l'individualisme libéral a provoqué un déplacement dans la manière de concevoir l'individu, et dans la manière dont il se conçoit lui-même. Nous l'avons vu :

⁷⁵ *Ibid.* p. 119.

une multiplicité de définition de la vie bonne a pris forme, et la cohabitation n'est pas toujours évidente. Aussi l'individu revendique-t-il aujourd'hui le droit d'être lui-même quel que soit l'accomplissement visé et le chemin à parcourir. Considéré comme parti prenante de la formation de son identité, il vise une reconnaissance sociale. C'est bien sur ce point que la problématique soulevée par la religion islamique et le port du voile se situe. Les musulmans de France revendiquent le droit d'être libre, d'afficher leur identité dans l'espace public. Un droit qui leur est refusé car cette identité ne correspond pas, nous l'avons vu, au modèle républicain.

Ce problème de correspondance provient du caractère universel de la thèse défendue par les Lumières : tous les hommes sont pourvus d'une raison qu'il faut émanciper pour pouvoir être pleinement. Ce désir d'universalité est aujourd'hui bien ancré dans le fonctionnement républicain, mais doit être en plus compatible avec un respect des différences. En effet l'individualisme dans lequel nous évoluons promeut le développement de chaque individu quelles que soient leurs différences. Mais comment conjuguer le caractère universel d'un individu libre autonome avec un respect égal des différences qui constituent chacun dans son identité particulière ?

Là est la difficulté : nous évoluons effectivement dans une société où chacun doit être libre d'atteindre son soi, quel qu'il soit, et nous devons respecter sa valeur puisqu'il est l'expression d'un individu et mérite de ce fait un respect égal. Il apparaît bien alors que la France se soit perdue dans cette cohabitation difficile entre égalité et liberté, car ce sont bien ici les différentes images de la vie bonne et accomplie qui permettent à chacun de définir son identité qui se confrontent.

D'après Olivier Roy, le fondamentalisme s'empare de l'absence de ligne de conduite laissée par une société individualiste, le membre d'une communauté religieuse n'est plus un citoyen de son pays, il perd son identité personnelle au profit de l'identité du groupe. « Le point commun des fondamentalistes chrétiens et islamiques est qu'ils s'efforcent de définir une religion "pure", en dehors de toute référence culturelle, sociale ou anthropologique, et donc bien entendu nationale⁷⁶ ». Ils demandent alors à l'Etat de s'abstenir de tout jugement, pour qu'ils puissent vivre librement leur religion à défaut de pouvoir se retrouver dans le cadre commun sociétaire.

⁷⁶ *Ibid.* p. 126.

Arrêtons-nous alors sur la conception que nous avons de notre identité selon Charles Taylor :

Les gens peuvent concevoir que leur identité se définit en partie par un certain engagement moral ou spirituel, (...) par la nation ou par la tradition à laquelle ils appartiennent (...). Ce qu'ils entendent par là, ce n'est pas uniquement qu'ils sont fermement attachés à ce point de vue spirituel ou à ce contexte, mais que ceux-ci leur fournissent le cadre à l'intérieur duquel ils peuvent déterminer leur position par rapport à ce qui est bien, digne, admirable, valable⁷⁷.

Nous pouvons bien comprendre maintenant pourquoi les musulmans de France peuvent se sentir dépossédés de leur identité. Ces lois d'interdiction attaquent directement leur modèle identitaire. Nous parlons bien ici d'une communauté musulmane française établies ici. Aussi la définition de Charles Taylor nous permet-elle de mesurer l'impact de ces lois sur une communauté dont le « cadre » prend sens d'une part en France et d'autre part avec la religion islamique. Il est alors bien difficile d'entendre (même au nom de valeurs justes) que déposséder une partie de sa population de ce qui forme son identité soit une expression de justice. Les musulmans de France se trouvent confrontés au gouvernement et revendiquent une reconnaissance par l'espace public puisque le cadre dans lequel ils se construisent est destitué de son sens et de sa valeur constituante avec ces lois d'interdiction. Pourtant, nous avons vu que cette incompatibilité entre islam et laïcité n'est pas aussi évidente qu'il y paraît et semble bien plus provenir d'une incapacité du modèle français à proposer un cadre plus souple, comme le recommande la démocratie.

⁷⁷ Ch. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, op. cit., p. 46.

Conclusion et perspectives

Cette recherche sur la laïcité nous a ainsi permis d'entrevoir les difficultés de conciliation entre liberté et égalité qui font le propre des démocraties ; et bien que le régime laïc se révèle être le plus favorable au respect de toutes les croyances, son application peut être parfois problématique dans la pratique.

La laïcité est fondamentale pour que les croyants et les non-croyants puissent se positionner dans l'espace commun. Aussi, bien que ce sujet semblait de prime abord traiter le rapport Etat/religion, la nécessité de traiter le rapport Etat/individu est devenu primordial. La demande ouverte de reconnaissance de leur identité religieuse par des individus qui se sentent en mal d'identité citoyenne nous montre que la religion semble bien s'emparer d'un « horizon », qui fait défaut aux sociétés modernes.

La France justifie ses exigences restrictives au nom d'une lutte contre un accroissement supposé du nombre des fondamentalistes musulmans. Mais cette position gouvernementale a au moins deux défauts. D'une part la réalité de cet accroissement est loin d'être avéré et paraît traduire un besoin de se montrer comme croyant et d'être reconnu comme tel. D'autre part elle place la religion islamique en opposition au cadre laïc, et la montre de fait comme une alternative possible à des jeunes générations qui ne se reconnaissent pas dans la société.

Charles Taylor nous permet ainsi d'apporter une première réponse aux rapports conflictuels qui prennent forme entre l'Etat et les individus. D'après lui, l'individu a besoin pour se réaliser d'un horizon moral en plus de l'espace défendu par l'individualisme libéral. C'est bien ce premier point qui fait défaut aux sociétés modernes qui pensent les citoyens en dehors de leurs appartenances culturelles ou religieuses. Si Charles Taylor revient d'ailleurs tout au long de son ouvrage sur la formation de l'identité moderne, sur les différents courants philosophiques et autres moments culturellement déterminants des siècles précédents, c'est bien pour montrer à quel point ils influencent aujourd'hui l'identité des individus. Inscire ainsi l'individu dans un environnement particulier comme il le défend, pointe bien les lois d'interdiction en France comme des instruments d'exclusion puisqu'elles refusent aux musulmans de France l'expression d'une caractéristique essentielle à la formation de leur identité personnelle.

Cette étude sur la laïcité se présente alors maintenant comme une ouverture pour traiter la question beaucoup plus large de la justice sociale en démocratie et de la place de l'individu dans la société modernes.

Sources

Sites et rapports officiels du gouvernement français

« Conclusions de la mission d'information de l'Assemblée nationale sur la question des signes religieux à l'école », 2003 :

<http://www.assemblee-nationale.fr/12/dossiers/laicite.asp#conclusions>

« La laïcité à l'école : neutralité des enseignants et du personnel », 2004 :

http://www.assemblee-nationale.fr/site-jeunes/laicite/activites/cas4/cas4_enseignant.pdf

« Loi de 1905 » :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=LEGITEXT000006070169&dateTexte=20110524>

« Loi d'interdiction du port du voile en milieu scolaire », 2004 :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000252465&dateTexte=>

« Loi interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public », 2010 :

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&dateTexte=>

« Conseil d'Etat statuant au contentieux, n° 217017 », 2000, :

http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Arret_Marteaux.pdf

« Rapport de la Commission Stasi », 2003 :

<http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>

Sites et rapports officiels du gouvernement québécois

« Charte canadienne des droits et liberté » :

http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Charte/CHART_F.pdf

« Norme de vie » d'Hérouxville :

<http://municipalite.herouxville.qc.ca/normes.pdf>

Rapport de la commission Bouchard-Taylor, 2007 :

<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>

« Rapport du groupe de travail, Laïcité et religion. Perspective nouvelle pour l'école québécoise », Ministère de l'éducation, 1999 :

<http://www.mels.gouv.qc.ca/REFORME/religion/Integ-fr.pdf>

Presse en ligne

« Les parents aussi interdits de voile à l'école », *Libération*, 03/03/11 :

<http://www.liberation.fr/societe/01012323445-les-parents-aussi-interdits-de-voile-a-l-ecole>

« MAM : "la république se vit à visage découvert" », *Libération*, 06/07/10 :
<http://www.liberation.fr/politiques/0101645338-mam-la-republique-se-vit-a-visage-decouvert>

« Niqab : arrestation lors d'une manifestation devant Notre-Dame », *Le Monde*, 11/04/11 :
http://www.lemonde.fr/societe/article/2011/04/11/la-loi-sur-le-voile-integral-est-entree-en-vigueur_1505688_3224.html.

« Ce sont celles qui le portent qui en parlent le mieux », *Rue 89*, 27/05/08 :
[Voile: ce sont celles qui le portent qui en parlent le mieux | Rue89](#).

« Sous leur niqab comment vivent-elles l'interdiction ? », *Rue 89*, 11/04/11 :
[Sous leur niqab, comment vivent-elles l'interdiction? | Rue89](#).

« Burqa, les talibans auraient applaudis », *Le Monde Diplomatique*, 28/01/10 :
<http://blog.mondediplo.net/2010-01-28-Burqa-les-talibans-auraient-applaudi>

Bibliographie

Jean BAUBEROT, *Une laïcité interculturelle, Le Québec, avenir de la France ?*, la Tour d'Aigues, édition de l'Aube, 2008,

Emmanuel KANT, « Was ist Aufklärung? » in *Berlinische Monatsschrift*, septembre 1784 ; trad. fr. Jean-François Poirier et Françoise Proust, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 2006,

Will KYMLICKA, *Contemporary political philosophy: an introduction*, USA, Oxford University Press, 1990 ; trad. fr Marc Saint-Upéry, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 2003,

John RAWLS, *A Theory of justice*, Oxford University Press, Londres, 1971 ; trad. fr. Catherine Audard, *Théorie de la justice*, Paris, PUF, 1987,

Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard, Harvard University Press, 1989; trad. fr. Charlotte Mélançon, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, 1996,

Charles TAYLOR et Jocelyn MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Edition du Boréal, 2010.

Bibliographie projective

Mickael SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982], trad. fr. Jean-Fabien Spitz, Seuil, Paris, 1999,

Mickael WALZER, *Pluralisme et démocratie*, Paris, Esprit, 1997,

Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* [1992], trad. fr. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1997,

Will KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités* [1995], trad. fr. Patrick Saavidan, Paris, La découverte, 2001,

Charles TAYLOR, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, [1992], trad. Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994.

Le malaise de la modernité [1991], trad. fr. Charlotte Mélançon, Paris, Editions du Cerf, 1994,

Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du cerf, 2000.

Table des matières

Remerciements	3
Sommaire	4
Introduction	5
PARTIE 1 LAÏCITE ET JUSTICE SOCIALE	10
CHAPITRE 1 – LA LAÏCITE UN PRINCIPE POLITIQUE INSCRIT DANS UNE DIMENSION MORALE.....	11
1.1 Sortir de l’approche linéaire pour aborder plus justement les différentes théories politiques.....	11
1.2 Les théories du bien et du juste : différents modèles de « vivre-ensemble »	12
CHAPITRE 2 – LA FRANCE ET LE QUEBEC	21
2.1 La distinction des fins et des moyens	21
2.2 Les lois d’interdiction du port du voile en France	25
PARTIE 2 LIBERTE DE CONSCIENCE OU CONTRAINTES EXTERIEURES, COMMENT ABORDER LES	
PRESCRIPTIONS RELIGIEUSES	30
CHAPITRE 3 – TRAITEMENT UNIFORME OU TRAITEMENT DIFFERENCIE	31
3.1 Le Québec, la justice dans l’ouverture à l’autre	31
3.2 La France, priorité de la justice ?	35
CHAPITRE 4 – LES SIGNES RELIGIEUX DANS L’ESPACE PUBLIC, UNE QUESTION IDENTITAIRE	41
4.1 Sphère privée et sphère publique.....	42
4.2 La rencontre entre l’islam et le cadre laïc.....	45
Conclusion et perspectives	52
Sources	54
Bibliographie.....	56
Table des matières	58

RÉSUMÉ

La laïcité se définit par l'égalité de respect et la liberté de conscience et s'exprime suivant différents modes opératoires. Nous comparons ici le modèle républicain français et le modèle libéral pluraliste québécois qui ne donnent pas en pratique la même forme à la séparation du politique et du religieux. Nous avons d'une part une séparation ferme entre ces deux sphères et de l'autre une neutralité de l'Etat quant au second. Nous verrons que les différences qui les séparent n'induisent pas le même rapport à l'autre dans chacune de ces démocraties. Il nous faudra ainsi penser le rapport entre Etat et religion mais également entre Etat et individu, car le besoin de reconnaissance des individus croyants, qui est de plus en plus présent en France notamment avec l'islam, apparaît bien plus exprimer une problématique identitaire qu'une problématique d'intégration. Il sera alors intéressant d'interroger le modèle de justice français qui apparaît révéler un modèle caché du « bon citoyen » qui s'exprime à travers les lois d'interdiction du port du voile. Ce positionnement du gouvernement français révèle ainsi toute l'ambiguïté de son modèle qui pointe la religion en opposition avec l'autonomie rationnelle. Il nous faudra alors interroger plus spécifiquement la place de l'individu dans la société moderne.

MOTS CLÉS : laïcité, justice sociale, Etat, religion, démocratie, identité.