

Table des matières

Introduction	3
Première partie : L’accommodement raisonnable pour motif religieux en droit canadien et dans l’ordre juridique européen.....	5
Chapitre 1 : L’existence d’un droit général à l’accommodement raisonnable en droit canadien.....	5
Section 1 : Les fondements juridiques de l’obligation	6
Section 2 : Le champ d’application et les formes de l’obligation d’accommodement	7
Section 3 : Les limites de l’obligation.....	9
Chapitre 2 : Analyse des ordres juridiques de la Convention européenne des droits de l’homme, de l’Union européenne et de la Belgique.....	10
Section 1 : L’ordre juridique de la Convention européenne des droits de l’homme.....	10
Section 2 : L’ordre juridique de l’Union européenne.....	12
Section 3 : L’ordre juridique interne	14
Chapitre 3 : Les défis posés par l’application du mécanisme	16
Section 1 : Quelques difficultés pratiques.....	16
Section 2 : Un concept juridique au cœur d’une problématique plus large	19
Deuxième partie : La gestion de la pluralité culturelle à travers la pensée politique de Charles Taylor	23
Chapitre 1 : Les origines du multiculturalisme canadien et son développement basé sur l’éthique libérale.....	24
Section 1 : Le multiculturalisme tel qu’il est né au Canada dans les années 1970 sous le gouvernement Trudeau.....	24
Section 2 : Les fondements philosophiques de l’éthique libérale	26
Chapitre 2 : La philosophie « communautarienne » de Charles Taylor et sa politique de la reconnaissance.....	32
Section 1 : La critique des idéaux libéraux et l’inflexion « communautarienne » donnée à la théorie libérale	34

Section 2 : La prise en compte de la diversité culturelle par Taylor et la politique de la reconnaissance.....	40
Section 3 : Le cas du Québec	46
Chapitre 3 : L'évolution dans la pensée de Charles Taylor	51
Section 1 : La conversion du philosophe aux postulats libéraux	51
Section 2 : Une approche différente de la diversité	54
Section 3 : Tentatives d'explication de ce tournant dans la pensée du philosophe.....	63
Conclusion.....	65
Bibliographie	67

Introduction

Qu'elle soit un sujet d'éloges ou de craintes, la pluralité est devenue un trait manifeste des sociétés démocratiques contemporaines. Ce multiculturalisme de fait se traduit par la coexistence d'une pluralité d'identités communautaires qui s'interpénètrent, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif. Les appartenances se diversifient tandis que se propage la revendication de les voir reconnaître dans un espace public, soucieux de rester neutre.

Ce pluralisme confronte les institutions modernes à l'épineux problème de la reconnaissance de l'altérité. Le pluralisme actuel, fait irrépressible de nos sociétés contemporaines, s'il représente un atout certain en termes d'enrichissement mutuel, génère une sorte de crise au sein des institutions issues de la modernité.¹

Nous avons choisi d'amorcer notre réflexion au départ de l'étude d'un concept juridique particulier qui se situe au cœur de cette problématique : l'accommodement raisonnable. La première partie de notre mémoire se concentrera exclusivement sur ce mécanisme juridique.

L'accommodement raisonnable peut être défini comme une obligation de l'Etat, des personnes et des entreprises privées de remédier, au moyen de certains aménagements, à des formes de discrimination qui surviennent parfois dans l'application d'une norme ou d'une loi légitime et de portée générale. Dans certaines circonstances, une loi ou une norme peut entraîner un préjudice pour une personne ou une catégorie de personnes présentant une caractéristique que ladite loi ou norme n'avait pas prévue.²

Ce sont parfois les croyances religieuses d'une personne ou quelque autre caractéristique culturelle qui peuvent faire l'objet de discrimination et commander une mesure correctrice. Nous limiterons notre propos à cette catégorie d'accommodements raisonnables que nous appellerons « accommodements raisonnables pour motif religieux ».

Dans cette première partie plutôt juridique, nous nous pencherons d'abord sur les origines du concept et sur le développement important qu'il a connu en droit canadien. En effet, ce mécanisme a connu au Canada un essor très important, au point de devenir une véritable question de société.

¹ J. PÉLABAY, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 4.

² C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 63.

Nous nous attarderons dans un deuxième temps sur l'éventuelle existence de ce mécanisme dans notre droit belge. Pour ce faire, nous procéderons à un rapide survol des ordres juridiques de la Convention européenne des droits de l'homme, de l'Union européenne et de la Belgique.

Enfin, nous conclurons cette première partie par une réflexion sur les défis posés par l'application du mécanisme à grande échelle, comme c'est le cas au Canada. Cela permettra de fournir une piste de réflexion quant à l'opportunité d'introduire ce mécanisme dans notre ordre juridique interne et d'introduire la deuxième partie.

Dans la deuxième partie de notre exposé, nous tenterons d'abord de comprendre pourquoi ce mécanisme juridique fait tant débat au Canada. En une vingtaine d'années en effet, un glissement s'est progressivement opéré d'un concept juridique ancré dans le droit à l'égalité vers un enjeu sociétal et politique interrogeant les valeurs fondamentales sur lesquelles se fondent la culture et le « vivre-ensemble » québécois.³ Nous étudierons le contexte dans lequel est né le multiculturalisme au Canada à partir des années 1970, ce qui nous permettra de comprendre la menace qu'il représentait par rapport à l'identité québécoise.

Dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur les réponses fournies par Taylor quant à ce problème identitaire québécois. Cet auteur proposait un multiculturalisme différent, mettant d'avantage l'accent sur l'importance de la communauté et de la cohésion sociale que sur les droits individuels. Il avait pour souci de concilier d'une part le maintien d'une identité collective québécoise et, d'autre part, une ouverture de la société à la pluralité culturelle.

Dans un troisième temps, nous nous pencherons sur les derniers écrits de Charles Taylor, à vocation plus pratique, et nous les comparerons à ses idées théoriques vues dans le chapitre précédent. Ce sera l'occasion de voir qu'un changement dans le langage semble s'être opéré chez le philosophe. Nous conclurons en fournissant des pistes de réponses à cette évolution dans la pensée du philosophe.

³ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, “ Aménager la diversité : le droit de l'égalité face à la pluralité religieuse”, *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 2009, p. 333.

Première partie : L’accommodement raisonnable pour motif religieux en droit canadien et dans l’ordre juridique européen

Chapitre 1 : L’existence d’un droit général à l’accommodement raisonnable en droit canadien

L’obligation d’accommodement raisonnable entraîne, dans certains cas, une obligation pour l’Etat, les personnes et les entreprises privées de modifier des normes, des pratiques ou des politiques légitimes et justifiées, qui s’appliquent sans distinction à tous, afin de tenir compte des besoins particuliers de certaines minorités, principalement les minorités ethniques et religieuses.⁴

L’obligation d’accommodement raisonnable se fonde en fait sur l’idée que le principe d’égalité peut rendre nécessaire un traitement différentiel. L’accommodement raisonnable procède ainsi d’une certaine conception de l’égalité, conception qui tranche avec celle qui veut que l’égalité signifie un traitement identique.⁵

Un reproche souvent adressé à l’encontre de l’accommodement raisonnable (tout comme à la politique du multiculturalisme en général) est de favoriser la ghettoïsation des minorités et de fragmenter l’identité nationale. Au contraire, pour les défenseurs des politiques pluralistes et multiculturelles, la reconnaissance de la différence et les adaptations qui sont accordées aux minorités faciliteront le plus souvent, à moyen et à long terme, leur intégration harmonieuse, même si, à court terme, ces politiques peuvent avoir pour effet de souligner certains traits et comportements particuliers de ces groupes.⁶

⁴ J. WOEHLING, « L’obligation d’accommodement raisonnable et l’adaptation de la société à la diversité religieuse », *Revue de droit de McGill*, 1998, Vol. 43, p. 325.

⁵ P. BOSSET, « Les fondements juridiques et l’évolution de l’obligation d’accommodement raisonnable », in *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu’où ? Des outils pour tous* (sous la dir. de M. JÉZÉQUIEL), Cowansville, éd. Yvon Blais, 2007, p. 1.

⁶ J. WOEHLING, « L’obligation d’accommodement raisonnable et l’adaptation de la société à la diversité religieuse », *o.c.*, p. 325.

Section 1 : Les fondements juridiques de l'obligation

§1 : L'obligation d'accommodement fondée sur le droit à l'égalité dans le cadre des lois relatives aux droits de la personne

Au Canada, le concept d'accommodement raisonnable a d'abord été élaboré à partir du principe d'égalité par les tribunaux chargés d'appliquer les lois relatives aux droits de la personne. Les lois relatives aux droits de la personne sont des lois ayant pour principal objectif de combattre les discriminations fondées sur certains motifs et dont la mise en œuvre est assurée par des organes spécialisés institués à cet effet. Ces lois présentent la particularité d'imposer des obligations tant aux autorités publiques que dans les rapports « horizontaux » entre particuliers.⁷

Dans ce cadre, l'obligation d'accommodement s'applique principalement en matière de relations d'emploi et de fourniture de biens et de services destinés au public, et elle vise les organismes gouvernementaux et les entreprises privées auxquels la loi s'applique. Elle les oblige à faire un effort pour tenter d'adapter leurs normes et politiques aux croyances et pratiques religieuses avec lesquelles celles-ci entrent en conflit, à moins que l'adaptation requise n'entraîne une contrainte excessive. Les principes développés par les tribunaux des droits de la personne en matière d'accommodement raisonnable ont été repris et entérinés par les tribunaux judiciaires, y compris la Cour suprême du Canada.⁸

C'est en 1985 que la Cour suprême du Canada fut, pour la première fois, confrontée à une demande d'accommodement raisonnable présentée, en l'occurrence, par une vendeuse de magasin dont la pratique religieuse entraînait en conflit avec son horaire de travail. Dans une telle situation, la Cour a constaté une forme indirecte de discrimination, découlant de « l'effet préjudiciable » de l'horaire de travail.⁹

La Cour va considérer que l'obligation d'accommodement est une « conséquence naturelle » du droit à l'égalité. Ainsi, une telle obligation est implicitement présente dans le texte des lois

⁷ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 333.

⁸ J. WOEHRLING, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *o.c.*, p. 329.

⁹ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 R.C.S. 536, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

anti-discrimination. Cette obligation, étant donné qu'elle découle du droit à l'égalité, s'impose indépendamment d'une référence textuelle expresse.¹⁰

Du même souffle, la Cour indique aussi les limites de cette obligation : aucun accommodement causant une contrainte excessive ne pourra être exigé.¹¹ Nous reviendrons sur ce point plus loin dans notre exposé.

§2 : L'obligation d'accommodement fondée sur le droit à l'égalité et la liberté de religion dans le cadre de la *Charte canadienne des droits et libertés* et de la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*

L'obligation d'accommodement peut également découler du droit à l'égalité et de la liberté de religion garantis par la *Charte canadienne des droits et libertés* et par la *Charte des droits et libertés de la personne du Québec*. À la différence des lois sur les droits de la personne et de la Charte québécoise, la Charte canadienne des droits et libertés de 1982 n'impose que des obligations aux autorités publiques sans régir les rapports entre particuliers.¹²

Elle s'impose alors au législateur et à l'autorité réglementaire qui devront prévoir des exceptions pour permettre les pratiques religieuses qui seraient autrement contrariées ou empêchées par l'application de leurs normes. Si une disposition législative ou réglementaire ne respecte pas cette obligation d'adaptation, elle devra être invalidée ou, si les circonstances le permettent, reformulée par les tribunaux de façon à y ajouter l'exception ou l'adaptation requise, à moins qu'on ne puisse démontrer que la disposition telle qu'adoptée par le législateur constitue déjà le moyen le moins restrictif pour atteindre un objectif social important.¹³

Section 2 : Le champ d'application et les formes de l'obligation d'accommodement

§1 : Le champ d'application

Étant donné que l'obligation d'accommodement raisonnable est considérée comme une conséquence naturelle du droit à l'égalité, le concept est applicable à l'ensemble des motifs de discrimination interdits par la loi.

¹⁰ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, o.c., p. 336.

¹¹ *Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears*, [1985] 2 SCR 536, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

¹² E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, o.c., p. 337.

¹³ J. WOEHRLING, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », o.c., p. 329.

Le concept d'accommodement raisonnable s'est ainsi affranchi du contexte historique qui lui a donné naissance (celui de la discrimination religieuse) pour devenir un concept transversal. L'obligation d'accommodement raisonnable s'applique aujourd'hui à des motifs de discrimination divers tels que le handicap, le sexe, la grossesse, l'origine nationale ou l'âge.¹⁴

§2 : Les formes que peut prendre l'obligation

Les accommodements sont susceptibles de prendre des formes variées. L'accommodement peut ainsi être imposé par un tribunal, négocié à l'amiable, consenti de façon volontaire par une autorité publique ou recommandé par une commission des droits de la personne.¹⁵

Indépendamment du mode par lequel il est défini ou imposé, il peut résider dans une dispense pure et simple de l'application de la règle indirectement discriminatoire. Ainsi, la Gendarmerie royale du Canada a autorisé les Sikhs à servir dans ses rangs en les dispensant de l'obligation de porter le chapeau de feutre traditionnel.¹⁶

L'accommodement peut également résider dans l'aménagement d'un régime d'exception. C'est cette solution qui a prévalu relativement au port du *kirpan* (poignard rituel porté par les Sikhs) dans une école publique. Dans cette affaire, un règlement d'une école interdisant la possession d'armes a été jugé, par la Cour suprême, indirectement discriminatoire à l'égard des élèves Sikhs. En l'espèce, le requérant, un élève Sikh, a été autorisé à porter le *kirpan* à l'école publique, à certaines conditions définies par la Cour suprême (le *kirpan* devait notamment se porter sous les vêtements, dans un fourreau en bois)¹⁷.

Enfin, l'accommodement peut consister en la mise à disposition des intéressés d'installations ou de services particuliers. Par exemple, la pratique de servir le même menu, avec de la viande de porc, dans la cafétéria d'une école produit un effet discriminatoire et contraire à leur liberté de religion sur les personnes de religion juive ou musulmane. L'accommodement consistera à leur offrir des repas différents.¹⁸

¹⁴ P. BOSSET, « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable », o.c., p. 6.

¹⁵ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, o.c., p. 337.

¹⁶ *Ibid.*, p. 339.

¹⁷ *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois*, [2006] 1 SCR 256, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

¹⁸ J. WOEHLRLING, « La liberté de religion, l'obligation de neutralité religieuse de l'Etat et le droit à l'accommodement raisonnable : quelle place pour la religion dans les institutions publiques ? », *Revista catalana de dret public*, 2006, Vol. 33, p. 385.

Nous le voyons, l'accent est mis sur la contextualisation des solutions, ce qui aboutit à une grande diversité des types d'accommodements. Il n'en reste pas moins que, pour que naisse l'obligation juridique d'accommodement, il faut qu'une atteinte à la liberté religieuse ou une discrimination fondée sur la religion ait été préalablement constatée. C'est précisément ce qui permet de distinguer les accommodements raisonnables des simples ajustements « offerts ou consentis pour faciliter l'intégration des membres des minorités religieuses ou culturelles ou pour favoriser la bonne entente entre majorité et minorités ».¹⁹

Section 3 : Les limites de l'obligation

L'obligation d'accommodement n'existe que dans la mesure du « raisonnable », une exigence progressivement précisée de manière prétorienne. Cette limitation varie selon le contexte (emploi, bien et services) et selon que la demande est adressée à une personne privée ou à une autorité publique.

C'est dans le domaine de l'emploi que l'on dispose des indications les plus développées quant aux limites de l'obligation d'accommodement. Pour y échapper, l'employeur doit d'abord démontrer le caractère rationnel, par rapport à l'emploi en cause ou au fonctionnement de l'entreprise, de la politique ou de la norme génératrice d'une discrimination indirecte fondée sur la religion.²⁰

Une fois le caractère rationnel de la norme établi, reste à l'employeur d'apporter la preuve qu'il a fait tous les efforts nécessaires afin de trouver un accommodement mais que cela implique pour lui une contrainte excessive.²¹

Si les critères d'appréciation de la contrainte excessive ont été identifiés de manière relativement précise dans le domaine des relations d'emploi, la question reste plus indéterminée pour ce qui concerne le secteur des services.

Nous pouvons retenir de ce premier chapitre que les autorités judiciaires et politiques canadiennes ont clairement pris parti en faveur de l'accommodement raisonnable. Le but de celui-ci est de rendre les normes et institutions de la société canadienne plus inclusives et plus accueillantes à l'égard de l'ensemble des membres de la société, en tenant compte, au besoin, de leurs spécificités religieuses.

¹⁹ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 70.

²⁰ J. WOEHRLING, « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », o.c., p. 341.

²¹ *Ibid.*, p. 344.

Qu'en est-il sur notre continent ? Existe-t-il également un droit général à l'accommodement raisonnable ? Cette question nous amène au chapitre suivant, dans lequel nous allons étudier les ordres juridiques de la Convention européenne des droits de l'homme, de l'union européenne et de la Belgique et tenter de déceler si un tel droit général existe.

Chapitre 2 : Analyse des ordres juridiques de la Convention européenne des droits de l'homme, de l'Union européenne et de la Belgique

Sous l'influence du développement du droit à l'égalité et afin de répondre aux problèmes pratiques que génère la diversification du religieux dans les sociétés contemporaines, l'Europe intègre progressivement la logique des accommodements raisonnables, quoique, le plus souvent, de manière informelle, embryonnaire ou implicite.²² Précisons que l'on parle en droit européen d' « aménagement raisonnable » pour désigner le même concept.

Section 1 : L'ordre juridique de la Convention européenne des droits de l'homme

Les institutions de contrôle de la Convention européenne des droits de l'homme ont été amenées à connaître plusieurs affaires dans lesquelles était en jeu une requête équivalant à une demande d'aménagement raisonnable pour motif religieux. Elles se sont longtemps montrées peu favorables à la reconnaissance d'un « droit à l'aménagement raisonnable », que ce soit en vertu du droit à la liberté religieuse (article 9 de la Convention) pris isolément, ou de l'article 9 combiné avec l'article 14, qui interdit toute discrimination dans la jouissance des droits et libertés garantis par la Convention.²³

Il faut attendre l'arrêt de Grande Chambre *Thlimmenos c. Grèce* du 6 avril 2010 pour constater un véritable tournant dans la jurisprudence de la Cour²⁴. Jusque-là, la Cour considérait que la règle de non-discrimination inscrite à l'article 14 interdisait uniquement à l'Etat de conférer, sans justification objective et raisonnable, un traitement différent à des personnes se trouvant dans des situations analogues. Dans l'arrêt *Thlimmenos*, la Cour va reconnaître pour la première fois, que la norme de non-discrimination présente une autre facette : elle fait également interdiction à l'Etat d'appliquer, sans justification objective et raisonnable, « un traitement identique à des personnes dont les situations sont sensiblement différentes »²⁵.

²² E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 348.

²³ *Ibid.*, p. 349.

²⁴ Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Thlimmenos c. Grèce* du 6 avril 2010, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

²⁵ Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Thlimmenos c. Grèce* du 6 avril 2010, www.echr.coe.int (9 mai 2014), §44.

En l'espèce, le requérant, témoin de Jéhovah, contestait le refus des autorités grecques de le nommer expert-comptable, malgré sa réussite à l'examen prévu à cet effet, au motif que cinq ans auparavant, il avait été condamné pour crime grave. L'intéressé avait en fait refusé, en raison de ses convictions religieuses, d'effectuer son service militaire. La décision des autorités grecques se fonde sur une loi interdisant l'accès à la profession d'expert-comptable à toute personne reconnue coupable d'un crime. La Cour, tout en reconnaissant que cette loi poursuit en principe un objectif légitime (à savoir écarter de cette profession des personnes malhonnêtes ou peu fiables), déclare que son application à M. Thlimmenos manque de justification pertinente et raisonnable : ce dernier, condamné pour avoir fait objection au service militaire, se trouve dans une situation notablement différente des autres personnes reconnues coupables d'un crime.²⁶

L'arrêt *Thlimmenos* consacre en fait deux principes : d'abord, la règle de non-discrimination inscrite à l'article 14 de la Convention est transgressée lorsqu'un Etat, sans justification objective et raisonnable, n'applique pas un traitement différent à des personnes placées dans des situations dissemblables. Ensuite, pour éviter une discrimination de cet ordre, en particulier pour motif religieux, l'Etat peut être requis d'aménager une norme générale, le cas échéant en prévoyant des exceptions appropriées. Bien que ces termes ne soient pas utilisés, ce second principe peut être assimilé à une obligation d'aménagement raisonnable.²⁷

Dans sa jurisprudence postérieure cependant, la Cour n'a pas, à ce jour, fait de nouvelles applications de cette seconde conséquence de la règle de non-discrimination dégagée dans l'affaire *Thlimmenos*. Deux décisions paraissent même en retrait par rapport à cet arrêt mais celles-ci sont fondées sur l'article 9 pris isolément.²⁸

Ce rapide survol de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme autorise une conclusion nuancée : si, dans l'état actuel de la jurisprudence, le droit à la liberté de religion pris isolément, tel qu'il est interprété par la Cour, n'offre pas un terrain favorable au développement d'une obligation d'aménagement raisonnable, il en va autrement de la règle de non-discrimination garantie à l'article 14, qui peut être invoquée en combinaison avec l'article 9. Depuis l'arrêt *Thlimmenos*, la Cour reconnaît en effet qu'il peut y avoir discrimination

²⁶ Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Thlimmenos c. Grèce* du 6 avril 2000, www.echr.coe.int (9 mai 2014), §47.

²⁷ O. DE SCHUTTER, "Reasonable Accommodations and Positive Obligations under the European Convention on Human Rights", in *Disability Rights in Europe : From Theory to Practice* (sous la dir. de A LAWSON et C. GOODING), Londres, Hart Publ., 2005, p. 53.

²⁸ Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Cha'are Shalom ve Tsedek c. France* du 27 juin 2000, www.echr.coe.int (9 mai 2014) ; Cour eur. D. H. (3è sect.), arrêt *Kosteski c. ex-République yougoslave de Macédoine* du 13 avril 2006, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

lorsque, sans justification objective et raisonnable, un Etat s'abstient d'aménager une norme générale pour éviter d'appliquer un traitement identique à des personnes placées dans des situations dissemblables, lorsque ce traitement pénalise les personnes pratiquant une religion déterminée.²⁹

Mais, comme nous l'avons dit, cet arrêt reste isolé, la Cour n'ayant pas, dans sa jurisprudence ultérieure, confirmé cette interprétation de la règle de non-discrimination.

Section 2 : L'ordre juridique de l'Union européenne

La notion d'aménagement raisonnable est relativement nouvelle en droit communautaire. Elle a été consacrée le 27 novembre 2000 à l'occasion de l'adoption de la directive 2000/78/CE³⁰ (ci-après « directive emploi ») visant à mettre en œuvre le principe de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail. Cette consécration de l'aménagement raisonnable est actuellement limitée aux personnes handicapées dans le secteur de l'emploi.

En effet, aucune obligation d'aménagement raisonnable ne ressort des textes de droit communautaire quand il s'agit de tenir compte, non plus du handicap dont souffre une personne, mais de sa religion ou de ses convictions particulières. Il n'en demeure pas moins que la question d'une telle obligation peut se poser dans l'appréciation de certains cas de discrimination indirecte.³¹

Une discrimination indirecte « se produit lorsqu'une disposition, un critère ou une pratique apparemment neutre est susceptible d'entraîner un désavantage particulier pour des personnes d'une religion ou de convictions données, à moins que (...) cette disposition, ce critère ou cette pratique ne soit objectivement justifié par un objectif légitime et que les moyens de réaliser cet objectif ne soient appropriés et nécessaires (...) ».³²

Construite par la Cour de justice des Communautés européennes pour conférer une portée effective au principe de l'égalité de rémunérations entre les hommes et les femmes, la notion de discrimination indirecte se fonde sur une conception substantielle de l'égalité (ou égalité réelle) qui admet qu'une norme à priori neutre, au sens où elle n'opère pas formellement de

²⁹ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 358.

³⁰ Dir. (CE) n°2000/78 du Conseil du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail, *J.O.*, L303, du 2 décembre 2000, p. 16.

³¹ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 361.

³² Dir. (CE) n°2000/78 du Conseil du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail, art. 2(2)(b), *J.O.*, L303, du 2 décembre 2000, p. 16.

distinction fondée sur un critère prohibé, peut néanmoins se révéler discriminatoire dans ses effets, lorsqu'elle préjudicie dans les faits une catégorie d'individus protégés.³³

Alors que discriminer directement une personne pour un motif religieux est totalement illicite, une discrimination indirecte fondée sur un critère analogue est justifiable suivant les conditions classiques encadrant les atteintes aux droits fondamentaux : la légitimité de l'objectif poursuivi et le rapport de proportionnalité entre cet objectif et les moyens utilisés. Or, c'est bien dans l'exercice de ce contrôle de proportionnalité que réapparaît la notion d'aménagement raisonnable. Une discrimination indirecte peut-elle passer avec succès le test de proportionnalité s'il s'avère qu'un aménagement raisonnable permettrait d'éviter la différence de traitement ?³⁴

La question est délicate et les enseignements fournis par la jurisprudence de la Cour de justice des Communautés européennes sont assez maigres. A ce jour, seul l'arrêt *Vivien Prais*³⁵, prononcé en 1976 est directement pertinent pour notre propos. En l'espèce, Madame Vivien Prais avait présenté sa candidature à un concours général organisé par le Conseil des Communautés européennes en vue de procéder au recrutement d'un traducteur. Après avoir été informée de la date à laquelle se dérouleraient les épreuves écrites, elle a fait savoir au Conseil qu'il s'agissait d'une date à laquelle les prescrits de sa religion (judaïsme) lui interdisaient de se déplacer et d'écrire. Sa demande de passer cette épreuve à une autre date lui ayant été refusée, elle saisit la Cour de justice.

Dans cette affaire, la Cour va dire que l'autorité investie du pouvoir de nomination n'est tenue d'adapter la date des épreuves que si elle a été avertie en temps utile (ce qui n'était pas le cas, en l'espèce, selon la Cour). La Cour semble ainsi faire implicitement application du concept d'aménagement raisonnable : pour ne pas discriminer (indirectement) les candidats fonctionnaires, les institutions européennes doivent, dans la mesure du possible et dans les limites de la bonne organisation des concours, aménager la date des épreuves si nécessaire.³⁶

Pour résumer, la consécration de l'aménagement raisonnable en droit communautaire est actuellement limitée aux personnes handicapées dans le secteur de l'emploi mais, en analysant la jurisprudence de la Cour de justice des Communautés européennes, nous avons vu que le

³³ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 361.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ C.J.C.E., 27 octobre 1976, (*Vivien Prais c. Conseil des Communautés européennes*), C-130/75, <http://www.curia.europa.eu> (9 mai 2014).

³⁶ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, pp. 362-363.

concept d'aménagement raisonnable dans le contexte de la discrimination religieuse semblait apparaître en filigrane dans l'arrêt *Vivien Prais* (1976).

Section 3 : L'ordre juridique interne

Si l'on se tourne vers le droit des Etats membres de l'Union Européenne, force est de constater que des pratiques d'aménagement pour motif religieux existent dans nombre d'entre eux mais que seuls certains, largement minoritaires, consacrent juridiquement un droit général à l'aménagement raisonnable au-delà du handicap.³⁷

En Belgique, les instructions générales pour les établissements pénitentiaires, définies par arrêté ministériel, garantissent, depuis 2002, la possibilité pour les détenus d'obtenir des repas tenant compte des exigences de leur culte « lorsque ceux-ci ne doivent pas être préparés selon des formes rituelles »³⁸. Par conséquent, des détenus juifs ou musulmans peuvent obtenir des repas du même type que ceux fournis à l'ensemble des détenus, mais sans viande de porc. En revanche, ils ne peuvent exiger des autorités pénitentiaires qu'elles leur fournissent de la viande abattue selon le rite prescrit par leur religion. En outre, les détenus peuvent, à leur demande, recevoir leur repas à d'autres heures que les heures normales, lorsque leurs convictions religieuses l'exigent. Cette disposition permet aux musulmans de recevoir leurs repas après le coucher de soleil pendant la période du Ramadan.³⁹

Autre exemple, dans le cadre scolaire, un arrêté du Gouvernement flamand autorise les élèves de l'enseignement fondamental en Communauté flamande, à s'absenter pour célébrer un jour férié « conformément aux convictions philosophiques de l'élève, reconnues par la Constitution »⁴⁰.

Enfin, comme la plupart des Etats européens, la Belgique prévoit une exception à la règle légale selon laquelle l'abattage des animaux ne peut se pratiquer qu'après étourdissement de

³⁷ M. BELL, I. CHOPIN et F. PALMER, *Le développement des législations contre les discriminations en Europe. Une comparaison entre les 25 Etats membres de l'Union*, Luxembourg, Commission européenne, 2006, p. 41.

³⁸ A.M. du 12 juillet 1971 portant instructions générales pour les établissements pénitentiaires, art. 87 (*M.B.*, 10 août 1971, p. 9396), tel que modifié par l'article 12 de l'arrêté ministériel du 15 avril 2002.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ A. Gouv. fl. du 12 novembre 1997 relatif au contrôle des inscriptions d'élèves de l'enseignement fondamental, art. 10ter, 2°, f) (*M.B.*, 6 janvier 1998, p. 136), tel que modifié par l'arrêté du Gouvernement flamand du 21 mars 2003.

l'animal : cette norme ne s'applique pas aux abattages prescrits par un rite religieux, à condition d'être effectués selon les conditions énoncées par arrêté royal.⁴¹

Que retenir de ces différents exemples ? A la différence des aménagements accordés par des institutions en vertu de leur pouvoir discrétionnaire, des adaptations sanctionnées par une loi ou un règlement confèrent à priori une protection plus solide aux individus concernés. Une consécration légale ou réglementaire écarte en effet le risque d'arbitraire en garantissant que tous les individus placés dans une situation identique pourront bénéficier aux mêmes conditions de l'aménagement prévu par le texte légal ou réglementaire.⁴²

Cependant, il existe des différences substantielles entre le fait de garantir un droit d'obtenir un aménagement prédéfini dans un contexte donné et la reconnaissance d'un droit général à l'aménagement raisonnable, opposable soit aux responsables d'institutions privées ou publiques, soit au législateur et à l'autorité réglementaire (comme c'est le cas au Canada). Dans cette dernière hypothèse, les aménagements que des individus pourront obtenir ne sont pas définis à l'avance par la loi ou le règlement. Ainsi, dans le cas d'une obligation générale d'aménagement pesant sur l'employeur, tout type d'adaptation peut être demandé par un travailleur, dans les limites du raisonnable, et c'est par le biais d'une négociation entre les parties concernées que les modalités en seront déterminées.⁴³

A l'heure actuelle, seuls quelques Etats membres se sont engagés dans la voie de la consécration d'un droit général à l'aménagement raisonnable pour motif religieux.⁴⁴

La reconnaissance d'un tel droit général signifie que les aménagements qui pourront être obtenus ne sont pas limités à l'avance. La situation de l'individu face à l'autorité sur laquelle pèse l'obligation d'aménagement est renforcée car l'autorité a l'obligation d'examiner toute demande d'accommodement qui lui est soumise, et ne peut la refuser que dans les conditions établies par la loi ou la jurisprudence.⁴⁵

Les expériences canadiennes mettent néanmoins en lumière les difficultés que pose la pratique de l'accommodement raisonnable à grande échelle, notamment le risque d'augmentation des demandes et de judiciarisation des conflits, la délicate appréciation des

⁴¹ Loi du 14 août 1986 relative à la protection et au bien-être des animaux, art. 16,§1, *M.B.*, 3 décembre 1986, p. 16382 ; A.R. du 11 février 1988 relatif à certains abattages prescrits par un rite religieux, art. 2,§1, *M.B.*, 1 mars 1988, p. 2888.

⁴² E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 366.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ M. BELL, I. CHOPIN et F. PALMER, *o.c.*, p. 41.

⁴⁵ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 372.

limites de l'obligation d'aménagement, ainsi que la complexité de la responsabilité pesant sur les décideurs de première ligne, qui ont à faire face à des requêtes parfois très diverses.

Ces considérations nous amènent au troisième chapitre de notre exposé, dans lequel nous allons nous pencher sur les défis posés par l'application du mécanisme.

Chapitre 3 : Les défis posés par l'application du mécanisme

Nous venons de voir dans le chapitre précédent que, contrairement au droit canadien, il n'existe pas dans notre droit belge actuel, de droit général à l'aménagement raisonnable pour motif religieux. A la question de savoir s'il faudrait aménager un tel droit général à l'aménagement raisonnable pour motif religieux dans notre droit interne, nous proposons une piste de réflexion en nous attardant sur les difficultés rencontrées dans l'application du mécanisme au Canada.

L'application du mécanisme à grande échelle, comme c'est le cas au Canada, pose plusieurs difficultés. On relève dans un premier temps, nombre de difficultés que nous appelons « pratiques », difficultés ne mettant pas réellement en question la légitimité du mécanisme. Il y a, au-delà de ces difficultés pratiques, des désaccords à propos de la légitimité d'un tel mécanisme et qui renvoient à la problématique plus générale de l'attitude que doivent adopter les sociétés modernes face au phénomène de la pluralité culturelle.

Section 1 : Quelques difficultés pratiques

Notre but ici n'est pas d'énumérer l'intégralité des défis qu'engendre le développement du mécanisme en droit canadien mais de mettre le doigt sur quelques questions qui nous paraissent intéressantes dans la mesure où elles ne sont pas spécifiques au contexte canadien et se poseraient également chez nous si l'on décidait de prévoir un tel droit général à l'accommodement raisonnable dans notre ordre juridique interne.

§1 : Le statut identique accordé aux convictions de consciences religieuses et séculières

Une critique fréquemment formulée à l'endroit de l'obligation d'accommodement raisonnable pour motif religieux est qu'elle reviendrait à favoriser les conceptions religieuses de la vie bonne au détriment des conceptions séculières (centrées notamment sur l'épanouissement professionnel, l'expression artistique ou la solidarité familiale).⁴⁶

⁴⁶ C. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2010, p. 109.

Cette critique amène la question de savoir si les accommodements raisonnables sont compatibles avec la neutralité à l'égard des conceptions du bien dont doit faire preuve un Etat libéral. Pour répondre à cette critique, les défenseurs du mécanisme répondent que ce ne sont pas les convictions religieuses en soi qui doivent jouir d'un statut particulier, mais bien l'ensemble des croyances fondamentales permettant aux individus de structurer leur identité morale.⁴⁷

La distinction pertinente n'est donc pas entre les convictions fondamentales de nature religieuse et celles de nature séculière, mais bien entre, d'un côté les engagements fondamentaux et de l'autre, les préférences personnelles qui ne sont pas intimement liées à la compréhension que j'ai de moi-même en tant qu'agent moral.⁴⁸

Il faudrait pouvoir tracer une ligne de démarcation entre les engagements fondamentaux et les préférences personnelles. Il est difficile d'établir, dans l'abstrait, où passe la frontière entre les préférences et les engagements fondamentaux.

Ainsi, dans l'arrêt *Seeger*⁴⁹, la Cour suprême des Etats-Unis en est venue à la conclusion que l'objection de conscience au service militaire obligatoire pouvait prendre appui non seulement sur des croyances religieuses pacifistes, mais aussi sur « une croyance sincère et significative qui occupe, dans la vie de celui qui la détient, une place parallèle à celle occupée par Dieu chez les personnes religieuses ».

Le critère déterminant semble être celui de l'intensité de l'engagement de la personne envers une conviction donnée. Ce critère constitue l'élément de similarité entre les croyances religieuses et les convictions séculières relevant elles aussi de la liberté de conscience.⁵⁰

§2 : La conception subjective de la religion

Dans le même ordre d'idée, la Cour suprême du Canada s'est prononcée, en 2004, en faveur d'une conception « personnelle ou subjective » de la liberté de religion. Ainsi, dans l'arrêt *Amselem*⁵¹, elle dit que l'essentiel est que le demandeur croie sincèrement que sa foi lui prescrit une pratique ou un acte donné. Le critère retenu par la Cour suprême est celui de la sincérité de la croyance : le demandeur doit démontrer qu'il croit véritablement être tenu de

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁴⁸ *Ibid.*, p.115.

⁴⁹ *U.S. v. Seeger*, 380 US 163 (1965) 176.

⁵⁰ C. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, o.c., pp. 122-123.

⁵¹ *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 SCR 551, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

se conformer au précepte religieux en cause. Les juges doivent se borner à vérifier la sincérité de la croyance ou la bonne foi de celui qui l'invoque afin d'éviter toute instrumentalisation.⁵²

Les avantages de cette approche sont à souligner. Cela évite premièrement aux tribunaux d'agir comme interprètes des dogmes religieux et de contourner le problème, peut-être insoluble, de la définition de ce qu'est une religion. Cette technique contre aussi le risque que les tribunaux ne marginalisent les religions minoritaires ou les voix minoritaires au sein d'une communauté de foi.⁵³

§3 : La position délicate des décideurs de première ligne

L'effritement de la distinction entre liberté de conscience et liberté de religion ainsi que la conception subjectiviste de la liberté de religion adoptée par les tribunaux canadiens facilitent la tâche de celui qui voudrait faussement prétendre être animé par des convictions profondes.⁵⁴

La vérification de la sincérité pourrait être de nature à entraver le droit au respect de la vie privée des individus. Face à cette difficulté, la doctrine affirme que ce test de sincérité ne doit pas être trop intrusif et ne doit pas interpréter chaque inflexion dans la pratique religieuse de l'individu comme une preuve indubitable d'insincérité. La liberté de conscience inclut la liberté de réviser ses choix de conscience⁵⁵.

Ces inconvénients ne sont peut-être pas insurmontables pour les cours et tribunaux, outillés pour évaluer la crédibilité des demandeurs. En revanche, la mise en œuvre de cette approche subjective par les « décideurs de première ligne » (les directeurs d'écoles, d'hôpitaux,...), peut s'avérer beaucoup plus délicate car ceux-ci ne bénéficient pas de la même latitude que les tribunaux. Ils n'ont ni l'autorité, ni les moyens d'examiner en profondeur la sincérité des demandeurs d'accommodement...⁵⁶

Les difficultés ne s'arrêtent pas là pour les décideurs de première ligne qui, une fois le test de sincérité passé avec succès par le demandeur, devront encore identifier la réponse adéquate. La mise en œuvre de l'accommodement raisonnable requiert de ceux-ci qu'ils recherchent

⁵² E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 345.

⁵³ C. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, *o.c.*, p. 105.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁶ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 346.

des réponses au cas par cas, en fonction des demandes et des différents facteurs en jeu selon le contexte.

Or, dans son rapport, la Commission Bouchard-Taylor, constate qu'une partie des acteurs institutionnels déclarent manquer de lignes directrices ou d'appui de leur hiérarchie et éprouver de vives difficultés à identifier la réponse adaptée face à certaines demandes.⁵⁷

Cette Commission a été mise sur pied en 2007 par le Premier ministre du Québec pour tenter de répondre aux défis engendrés par l'accommodement raisonnable.

Section 2 : Un concept juridique au cœur d'une problématique plus large

Nous le voyons, l'application du mécanisme « à grande échelle » entraîne une série de questions délicates « sur le plan pratique ». A ces difficultés, certaines pistes de réponses sont avancées par la doctrine, ainsi que par la commission Bouchard-Taylor dans le rapport sur les accommodements raisonnables.

Cette commission a été mise sur pied suite à l'emballlement médiatique exceptionnel qu'avaient provoqué certaines demandes d'accommodements. La reconnaissance d'un droit général à l'accommodement raisonnable pour motif religieux est en effet loin de faire l'unanimité au Canada. Attardons-nous sur les principales critiques qui remettent en cause la légitimité du mécanisme.

Deux sortes de critiques sont généralement adressées aux mesures d'accommodement raisonnable pour motif religieux.

La première critique se réfère aux risques que les accommodements raisonnables font courir à l'intégration sociale des minorités. On reproche ainsi à la politique consistant à favoriser la préservation et la transmission des cultures et des religions d'origine des minorités d'installer une mentalité de la division et une psychologie de la séparation, d'encourager et de valoriser l'appartenance à des sous-communautés plutôt qu'à la collectivité dans son ensemble, de favoriser la ghettoïsation des minorités.⁵⁸

Face à cette critique, les défenseurs du mécanisme répliquent que la politique d'accommodement a essentiellement pour but de favoriser l'inclusion des minorités et des immigrants dans la société d'accueil, notamment en leur permettant de se soustraire aux

⁵⁷ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., pp. 83-84.

⁵⁸ J. WOEHRLING, « La liberté de religion, l'obligation de neutralité religieuse de l'État et le droit à l'accommodement raisonnable : quelle place pour la religion dans les institutions publiques ? », o.c., p. 397.

normes qui entraînent une discrimination directe ou indirecte à leur endroit. La politique de l'accommodement et, de manière plus générale, les politiques dites « multiculturalistes », reposent sur le pari que la reconnaissance de la différence et les adaptations consenties aux minorités faciliteront, à moyen et à long terme, leur intégration harmonieuse dans la société, même si, à court terme, ces politiques peuvent avoir pour effet de souligner, voire d'exacerber certains traits et comportements particuliers de ces groupes. Ainsi, l'adaptation du calendrier scolaire aux fêtes religieuses des minorités et l'acceptation du port des signes religieux feront en sorte que les membres de ces minorités se sentiront plus à l'aise dans l'enseignement public et choisiront plus volontiers d'y envoyer leurs enfants et d'y participer en tant que parents d'élèves, plutôt que de faire appel à des établissements d'enseignement privés.⁵⁹

La seconde critique dirigée contre les mesures d'accommodement raisonnable porte sur les dangers qu'elles sont susceptibles de faire courir aux droits individuels des membres des groupes minoritaires. Il faut néanmoins insister sur le fait que, sur le plan juridique, l'accommodement raisonnable conduit à un statut distinct qui n'est jamais imposé aux membres des minorités. Ceux-ci peuvent toujours choisir d'obéir aux lois générales et de ne pas réclamer le droit à l'exemption. Ils peuvent donc toujours décider de rompre avec leur religion et leur culture pour rejoindre le groupe majoritaire. Autrement dit, l'appartenance à la minorité, et le régime distinct qui l'accompagne, ne sont jamais subis ; ils doivent toujours être désirés.⁶⁰

Cependant, il est vrai que, sur un plan sociologique, on peut craindre que les mesures de préservation des cultures d'origine empêchent, ou du moins ne retardent, la « modernisation » des communautés immigrantes, c'est-à-dire l'adoption par celles-ci des valeurs individualistes, libérales, rationalistes et séculières qui constituent le propre des sociétés démocratiques et libérales. L'accommodement raisonnable pourrait donc favoriser le maintien, au sein de ces collectivités, des valeurs communautaires et des pratiques traditionnelles, dont certaines limitent l'autonomie de leurs membres et l'accès de ceux-ci aux options qu'offre la société plus large. Ce reproche s'applique particulièrement aux mesures qui autorisent ou favorisent les pratiques de certaines religions traditionnelles dans la mesure où celles-ci véhiculent une conception du monde conservatrice, théocratique, souvent autoritaire et patriarcale.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 398.

L'exemple par excellence est évidemment celui des pratiques religieuses et culturelles qui assignent aux femmes un statut subordonné, comme par exemple le port du *hijab*. Le fait que le *hijab* soit accepté, au nom de l'accommodement raisonnable, dans l'espace public, par exemple dans les écoles, facilite le maintien de cette pratique dans le cadre familial et communautaire. S'il est vrai que rien n'oblige juridiquement les femmes à porter le voile, le fait qu'il soit autorisé à l'école permet aux familles d'exercer une pression morale et sociale sur les jeunes filles pour les forcer à le porter contre leur gré.⁶²

Cependant, pour conserver cet exemple, on peut répliquer à cet argument que l'interdiction du *hijab* risque d'entraîner une crispation chez les parents musulmans et qu'il est dès lors sans doute préférable que les jeunes musulmanes fréquentent l'école publique en portant le voile plutôt que de rester enfermées chez elles ou d'être envoyées dans une école religieuse privée. En suscitant chez une collectivité minoritaire la crainte de perdre son identité, on augmente les risques de la voir succomber à la tentation du fondamentalisme et de l'intégrisme pour se défendre contre ce qu'elle percevra alors comme une pression assimilationniste. Si l'on suit ce raisonnement, il vaudrait ainsi probablement mieux accepter les pratiques traditionnelles, du moins celles qui ne sont pas dangereuses pour l'identité physique et psychologique des personnes, en espérant qu'elles permettront aux membres des minorités, tout en conservant le support de leur milieu d'origine, d'amorcer leur intégration dans le milieu plus large de la société d'accueil.⁶³

On le voit à travers cet exemple, la mise en œuvre du concept d'accommodement raisonnable pour motif religieux touche à une question fondamentale pour nos sociétés, qui est celle de la manière dont il convient d'appréhender la diversité des religions et des croyances dans un Etat démocratique.⁶⁴

Cette question, très actuelle, concerne en fait toutes les sociétés modernes confrontées au phénomène de la pluralité culturelle. Pourtant, elle semble avoir pris davantage d'ampleur dans la société québécoise. En témoigne la mise sur pied, en février 2007, de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, dite « Bouchard-Taylor », par le Premier ministre du Québec.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 399.

⁶⁴ E. BRIBOSIA, J. RINGELHEIM, I. RORIVE, *o.c.*, p. 333.

Ainsi, ce que l'on appelle parfois la « crise des accommodements » s'est traduit par le retentissement médiatique exceptionnel de cas d'accommodements ou de pratiques apparentées de gestion de la diversité religieuse au Québec.⁶⁵

La Commission Bouchard-Taylor a, dès le départ, pris le parti de ne pas s'en tenir à la dimension juridique mais de « voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970 ».⁶⁶

Ces considérations nous amènent à la deuxième partie de notre mémoire, consacrée à la question plus générale de la prise en compte de la pluralité par nos sociétés modernes, question qui sera abordée à travers l'œuvre du philosophe Charles Taylor.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 33.

Deuxième partie : La gestion de la pluralité culturelle à travers la pensée politique de Charles Taylor

Nous avons conclu cette première partie en constatant que la question de la légitimité de l'accommodement raisonnable pour motif religieux est un sujet particulièrement sensible au Canada. La mise en œuvre de ce concept touche en fait à une question fondamentale pour les démocraties contemporaines, qui est celle de la manière dont il convient d'appréhender la diversité des religions et des croyances dans un Etat démocratique.

Comment se fait-il que cette question fondamentale, qui concerne pourtant toutes nos sociétés modernes, semble prendre des proportions si importantes dans la société canadienne ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans un premier chapitre consacré à l'étude de l'émergence du multiculturalisme au Canada sous le gouvernement Trudeau et à la menace que celui-ci représentait pour l'identité québécoise. Nous verrons que ce multiculturalisme s'inscrivait dans une logique libérale, mettant l'accent sur l'individu au détriment de la communauté.

Dans un deuxième chapitre, nous nous attarderons sur la position adoptée par Charles Taylor en réponse aux inconvénients que présente cette politique multiculturaliste d'inspiration libérale. Taylor a ainsi tenté de concilier cette idée d'ouverture à la diversité culturelle de nos sociétés avec le souci de préserver une cohésion sociale forte sous la forme d'une identité nationale.

Nous aborderons dans un troisième chapitre les derniers écrits du philosophe Charles Taylor, à vocations plus pratiques. Il s'agit essentiellement du rapport de la commission sur les accommodements raisonnables et de l'ouvrage *Laïcité et liberté de conscience*, qui explicite certains aspects du rapport. Nous nous interrogerons sur la cohérence de ces derniers écrits avec les idées théoriques antérieures du philosophe développées dans le chapitre précédent.

Chapitre 1 : Les origines du multiculturalisme canadien et son développement basé sur l'éthique libérale

Précisons que le Canada est un Etat fédéral, comprenant dix états fédérés, appelés « provinces ». Les deux langues officielles au Canada sont le français et l'anglais.

C'est au Québec, l'une des dix provinces canadiennes, que résident la plupart des canadiens francophones. En effet, sur environ sept millions de canadiens francophones, six millions vivent au Québec. Les canadiens francophones constituent ainsi le principal groupe linguistique au Québec. La langue française est, au Québec, une pièce maîtresse de l'identité collective, une condition de son intégrité culturelle.

Section 1 : Le multiculturalisme tel qu'il est né au Canada dans les années 1970 sous le gouvernement Trudeau

Le terme « multiculturalisme » nous vient en réalité du Canada : dans les années 70, le premier ministre du gouvernement fédéral, Pierre-Elliott Trudeau, a entrepris de défendre, sous ce terme, contre une politique d'assimilation des immigrés, le principe d'une reconnaissance politique et sociale de la diversité culturelle.⁶⁷

Selon de nombreux auteurs, la promotion du multiculturalisme par le Premier Ministre Pierre-Elliott Trudeau en 1971 se voulait en fait un instrument d'affirmation des droits individuels et de relativisation du fait communautaire, en particulier canadien-français. Depuis le milieu du dix-neuvième siècle, les Francophones québécois ont en effet lutté pour faire prévaloir une définition du Canada comme étant formé de deux nations (anglophone et francophone). L'affirmation du caractère multiculturel du Canada a rompu avec la thèse de sa nature bi communautaire en reconnaissant que le Canada ne se réduisait pas à l'union de deux peuples fondateurs, les anglo-canadiens et les franco-canadiens, mais englobait aussi des citoyens issus des Premières Nations autochtones ainsi qu'un nombre sans cesse plus important d'immigrés n'ayant des racines ni britanniques ni françaises.⁶⁸

Il s'agissait d'une tactique politique dont l'objectif était de tirer profit du fait que le Canada ne cesse de se constituer à partir de l'immigration, pour noyer dans une politique globale la demande exprimée par la minorité francophone québécoise de voir mieux reconnue son

⁶⁷ L. DE BRIEY, « Multiculturalisme libéral vs. Interculturalisme républicain », *La Revue Tocqueville*, Vol. XXXIV, n°1, 2013, p. 91.

⁶⁸ *Ibid.*

identité. En faisant du multiculturalisme son programme, le gouvernement fédéral essayait d'évacuer la revendication québécoise et de conjurer le risque de sécession que cette revendication du Québec véhiculait.⁶⁹

Cela conduisit donc à fragiliser la communauté franco-canadienne qui passait du statut de peuple fondateur à celui de communauté culturelle parmi d'autres. Le Canada cessait d'être fondé sur la volonté de deux peuples pour se concevoir comme une collectivité d'individus.⁷⁰

Il n'est dès lors pas étonnant de constater que tous les gouvernements québécois aient rejeté le multiculturalisme depuis son adoption par le gouvernement fédéral en 1971. L'introduction du multiculturalisme qui faisait désormais des Francophones québécois un simple groupe ethnique parmi plusieurs autres à l'échelle canadienne a affaibli le Québec et, pour cette raison, fait l'objet d'une vive opposition au sein de la population francophone.⁷¹

Ainsi, au Québec, comme c'est le cas dans de nombreuses autres sociétés modernes, la diversité représentée par les cultures minoritaires inspire à la majorité culturelle le sentiment d'une menace, non seulement pour ses droits, mais aussi pour ses valeurs, ses traditions, sa langue, sa mémoire et son identité. Mais au Québec, ce sentiment d'insécurité ressenti par la majorité est particulièrement exacerbé étant donné que la majorité culturelle francophone est elle-même une minorité fragile dans l'environnement nord-américain (elle y représente deux pour cent de la population).⁷²

Ces considérations permettent de mieux comprendre l'importance que revêt la problématique de la pluralité culturelle au Québec. Il convient dès lors de s'interroger sur l'éventuelle existence de politiques alternatives qui tenteraient de concilier à la fois la prise en compte de la diversité culturelle canadienne et le souci de préservation de l'identité québécoise. Nous nous tournons dès lors tout naturellement vers la philosophie de Charles Taylor qui a proposé un multiculturalisme différent de celui du gouvernement Trudeau.

C'est sur la pensée politique de ce dernier que nous allons concentrer notre propos dans la suite de ce mémoire. Cependant, étant donné que Taylor a construit sa pensée politique au départ d'une critique du libéralisme politique, il convient de rappeler les grands principes sur

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ C. TAYLOR, « Le pluralisme et le dualisme », in *Québec : Etat et société* (sous la dir. de A.-G. GAGNON), Montréal, Québec/Amérique, 1994, p. 66.

⁷¹ G. BOUCHARD, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *Revue de droit de McGill*, 2011, p. 425.

⁷² *Ibid.*, p. 428.

lesquels se fonde l'éthique libérale avant de se pencher sur le modèle de société proposé par ce dernier.

Section 2 : Les fondements philosophiques de l'éthique libérale

Nombreuses sont les définitions que l'on pourrait donner du libéralisme politique. Depuis son apparition historique au XVII^{ème} siècle, le libéralisme politique est un courant de pensée multiforme et évolutif même s'il reste attaché, de façon constante, à un certain nombre de principes fondateurs.

§1 : Un individu désincarné, existant comme un tout complet par lui-même opérant de libres choix

La théorie libérale se présente comme une théorie des droits fondée sur une anthropologie de type individualiste.⁷³

Selon l'éthique libérale, notre identité est indépendante par rapport aux finalités que nous poursuivons. Le moi libéral a la possibilité d'exercer sa faculté morale de poursuivre une conception du bien indépendamment des finalités particulières qui remplissent son projet de vie à un moment donné.⁷⁴

Voici comment Rawls énonce, dans *Théorie de la justice*, cette thèse de la priorité du moi par rapport à ses fins :

« Ce ne sont pas nos fins qui manifestent en premier notre nature, mais les principes que nous accepterions comme leur base : ce sont eux qui commandent les conditions dans lesquelles ces fins doivent prendre forme et être poursuivies. Car le moi est premier par rapport aux fins qu'il défend ; même une fin dominante doit être choisie parmi de nombreuses possibilités. Il n'est pas possible d'aller au-delà de la délibération rationnelle. »⁷⁵

Pour schématiser en utilisant la terminologie communautarienne, voici la conception anthropologique que valoriserait le libéralisme : un sujet abstrait réduit à l'état d'intériorité rationnelle et réflexive, un « moi désengagé, un moi conçu comme antérieur et affranchi de

⁷³ A. DE BENOIST, *Critiques-Théoriques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2002, p. 434.

⁷⁴ J. RAWLS, « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », in *Justice et démocratie*, recueil de textes rassemblés et présentés par C. Audard, Paris, Seuil, p. 119.

⁷⁵ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 601.

tout but ou fin »⁷⁶, un sujet « désencombré », non situé, radicalement indépendant de toute allégeance et de toute institution sociale déterminée.

L'hypothèse libérale est ainsi celle d'un individu séparé, existant comme un tout complet par lui-même, qui cherche à maximiser ses avantages en opérant de libres choix, volontaires et rationnels, sans que ceux-ci soient censés résulter des influences, des expériences, des contingences et des normes propres au contexte sociale et culturel dans lequel il vit.⁷⁷

§2 : L'accent mis sur les droits du citoyen plutôt que sur ses devoirs

Existant comme des touts complets par eux-mêmes, les individus tirent de leur « nature » des droits que la théorie libérale déclare comme tels imprescriptibles et inaliénables. Ce sont des droits « pré politiques », pour la sauvegarde et la garantie desquels les individus ont un jour décidé de sortir de l'« état de nature » pour entrer dans une société qui se définit comme le résultat d'un contrat. Ces droits sont donc à la fois antérieurs et indépendants du fait social. Dans cette perspective, les intérêts et les fins des individus sont en quelque sorte déterminés par leur seule nature individuelle. Aucune appartenance ne saurait dès lors être constitutive de l'individu, sous peine de porter atteinte à la liberté : seules peuvent exister des associations volontaires, contractuelles, résultant de la volonté des agents de poursuivre toujours leur meilleur intérêt.⁷⁸

La prise en compte de ces droits individuels doit prévaloir sur toute autre considération. Dès lors, il n'y a aucune symétrie entre les droits libéraux et les devoirs, car les droits découlent d'une nature humaine qui n'a pas besoin d'autrui pour exister : l'homme a des droits dès l'état de nature, il n'a des devoirs qu'à l'état social. On en déduit que l'obligation morale est elle-même purement contractuelle et que la société a toujours plus de devoirs envers les individus (à commencer par le devoir de garantir leurs droits) que ceux-ci n'en ont envers elle.⁷⁹

Le libéralisme se fonde ainsi sur une certaine conception de la liberté, liberté négative selon la terminologie utilisée par Isaiah Berlin, par opposition à ce qu'il appelle la liberté positive.⁸⁰

Le libéralisme donne la priorité aux droits fondamentaux de l'individu, en se référant classiquement à une liberté conçue comme droit de non interférence avec la sphère privée. La

⁷⁶ M. SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé (1984), in *Libéraux et communautariens* (sous la dir. de A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS), Paris, PUF, 1997, p. 260.

⁷⁷ M. SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil, 1999, p. 30.

⁷⁸ A. DE BENOIST, o.c., p. 435.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ I. BERLIN, « Deux conceptions de la liberté », in *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

liberté positive se réfère quant à elle à une liberté conçue comme capacité d'autodétermination collective au moyen de l'exercice public du pouvoir politique, ce en quoi elle donne la priorité aux libertés politiques et aux valeurs de la vie publique.⁸¹

Il s'agit pour le libéralisme de dissocier le citoyen et l'homme, en mettant hors d'atteinte du pouvoir politique une sphère proprement humaine, où s'exprime l'indépendance individuelle et à l'intérieur de laquelle l'individu peut décider librement ce qu'il entend faire de sa liberté d'action.⁸²

§3 : La priorité du juste sur le bien

Cette importance accordée aux droits subjectifs explique que la théorie libérale place le juste avant le bien. Elle fait découler du juste un certain nombre d'obligations catégoriques liant inconditionnellement tous les agents, quels que puissent être leurs engagements, leurs appartenances ou leurs traits particuliers. Pour les Anciens au contraire, à commencer par Aristote, la morale est « attractive » et téléologique : elle fait partie d'un accomplissement de soi vers lequel les hommes se sentent attirés du fait même de leur *telos*. Le bien (la « vie bonne ») est alors prioritaire, et l'action juste se définit comme celle qui est conforme à ce bien.⁸³

Si la justice se fondait sur une conception singulière du bien, cela reviendrait, selon Stuart Mill, à imposer certaines préférences à certains citoyens, ce qui entraverait la recherche de l'utilité, et selon Kant, à asservir les individus à l'irrationalité, car aucune conception du bien ne peut faire l'objet d'un consensus fondé en raison.⁸⁴

La théorie libérale moderne a repris à son compte cette idée d'une priorité du juste sur le bien. John Rawls définit la justice comme « la vertu première des institutions sociales » : le juste se constitue de lui-même, sous l'effet de la volonté de justice, et non par conformité à une quelconque idée du bien. « Le concept de justice, écrit Rawls, est indépendant du concept de bien et antérieur à lui, au sens où ses principes limitent les conceptions du bien autorisées »⁸⁵. On retrouve la même idée du primat du juste sur le bien chez Dworkin, Ackerman, Nozick. Les droits découlant de la « nature » des agents, non de leurs mérites ou de leurs vertus, qui ne

⁸¹ *Ibid.*

⁸² C. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 75-76.

⁸³ A. DE BENOIST, *o.c.*, p. 436.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ J. RAWLS, *Théorie de la justice, o.c.*, pp. 92-93.

sont que des attributs contingents de leur personnalité, ils ne peuvent relever que d'une notion abstraite de la justice, non d'une conception préalable du bien ou de la vie bonne.⁸⁶

En référence à ces droits, le juste est censé primer sur le bien à un double titre : en importance (les droits individuels ne peuvent jamais être sacrifiés au bien commun) et d'un strict point de vue conceptuel (les principes de justice qui spécifient ces droits ne peuvent être fondés sur une conception particulière du bien). Rawls écrit ainsi que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée »⁸⁷. La dignité individuelle est un absolu qui ne saurait être sacrifié au nom d'un quelconque intérêt général ou bien commun. La critique de la notion de bien commun se relie ici à l'anthropologie individualiste : la société n'est qu'une addition d'individus, c'est-à-dire d'atomes sociaux séparés. « Ce qui justifie les droits, constate Michael J., ce n'est pas qu'ils permettent de maximiser le bien-être général ou de promouvoir le bien, mais qu'ils constituent un cadre équitable à l'intérieur duquel les individus et les groupes peuvent choisir leurs propres valeurs et leurs propres fins, aussi longtemps que ce choix reste compatible avec l'égale liberté des autres ».⁸⁸

§4 : La nécessaire neutralité de l'Etat

Le primat du juste sur le bien inspire enfin la théorie selon laquelle l'Etat doit rester neutre envers les fins, théorie que l'on retrouve, sous des formes différentes, chez la plupart des auteurs libéraux. Bruce Douglass, par exemple, définit la société libérale comme celle qui « ne préjuge pas de ce que les citoyens doivent être, doivent faire ou doivent croire »⁸⁹.

Ronald Dworkin affirme qu'une telle société n'adopte « aucune vue positive particulière sur la finalité de l'existence »⁹⁰.

La justification de cette nécessaire « neutralité » emprunte en général deux formes différentes. Soit on affirme que nul ne sait mieux que l'individu lui-même où réside son meilleur intérêt, soit on insiste sur le pluralisme social pour en tirer la conclusion que les sociétaires ne pourront jamais s'entendre sur une conception particulière du bien.⁹¹

⁸⁶ A. DE BENOIST, *o.c.*, pp. 436-437.

⁸⁷ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, *o.c.*, p. 30.

⁸⁸ M. SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, *o.c.*, p.

⁸⁹ B. DOUGLASS, "Liberalism as a Threat to Democracy ?", in *The Ethical Dimension of Political Life*, Duke University Press, Durham, 1983, p. 29.

⁹⁰ R. NOZICK, « Liberalism », in *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

⁹¹ A. DE BENOIST, *o.c.*, p. 437.

Le premier argument résulte de la vision kantienne de l'autonomie fondatrice de la dignité humaine, c'est-à-dire l'égale capacité de chacun à déterminer librement ses fins : toute conception particulière de la vie bonne doit être regardée comme purement contingente, car si elle était constitutive du moi, l'individu ne pourrait pas faire librement ses choix en se hissant au-dessus des circonstances empiriques. On retrouve ici la conception de l'individu comme atome séparé, dans laquelle le moi est toujours antérieur à ses fins. Cette antériorité du moi sur ses fins signifie que je ne suis jamais défini par mes engagements ou mes appartenances, mais que je peux au contraire toujours prendre vis-à-vis d'eux suffisamment de distance pour déterminer librement mes choix, ce qui n'est justement possible que si je suis un être séparé. C'est cette vision qui trouve son expression dans l'idée d'un Etat conçu comme « cadre neutre ».⁹²

Le second argument, qui fait appel à la notion de pluralisme, affirme qu'aucun accord rationnel ne peut s'établir qui permettrait de trancher entre les conceptions concurrentes du bien. On en déduit que, dans une société pluraliste, un Etat qui s'identifierait ou qui privilégierait une conception de la vie bonne plutôt qu'une autre discriminerait entre les citoyens qui adhèrent à cette conception et les autres, et par conséquent ne serait plus capable de traiter tous les sociétaires en égaux. Comme il est impossible de dire objectivement et rationnellement quelle est la « meilleure » conception de la vie bonne, aucune politique libérale ne peut se fonder sur une idée particulière du bien commun⁹³.

§5 : La cohésion sociale assurée par le « consensus par recoupement »

Il faut néanmoins que les citoyens soient en mesure de « reconnaître qu'ils ont en commun des buts publics et des allégeances »⁹⁴. La société repose sur une allégeance à des principes communs et publics de justice, dont la légitimité autant que la priorité doivent pouvoir être unanimement reconnues quelles que soient les conceptions du bien des citoyens.⁹⁵

Comment réaliser cette condition dans une société où les citoyens entretiennent de forts désaccords et se réfèrent à des conceptions différentes et incompatibles de la vie bonne ? C'est au travers de la notion de « consensus par recoupement » que Rawls entend répondre à cette question.

⁹² *Ibid.*, p. 438.

⁹³ C. LARMORE, *o.c.*, p. 47.

⁹⁴ J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *o.c.*, p. 382.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 381.

Cette théorie postule que les principes de justice peuvent être soutenus de différentes manières, en s'intégrant aux différentes doctrines « compréhensives » (globales) auxquelles adhèrent les citoyens. La base publique de justification délivrée par la culture politique est partagée par l'ensemble des citoyens, quelle que soit la doctrine compréhensive à laquelle ils adhèrent. Parce qu'elle est indépendante des diverses doctrines compréhensives, les citoyens ont l'assurance que l'accord qui en ressortira n'en privilégiera aucune en particulier, ce qui leur permet de participer activement et en toute confiance à la recherche d'un consensus sur les principes politiques de justice.⁹⁶

Aucun accord sur la nature du bien n'est ainsi requis, aussi longtemps que les membres de la société s'accordent sur la priorité du droit de chacun à opérer librement ses choix d'une manière compatible avec les choix des autres. Le rôle de l'Etat n'est pas de rendre les citoyens vertueux, ni de promouvoir des fins particulières, ni même de proposer une conception substantielle de la vie bonne, mais seulement de garantir les libertés politiques et civiles fondamentales, de façon à ce que chacun puisse poursuivre librement les fins qu'il s'est fixées en référence à la conception du bien qui est la sienne, ce qui n'est possible qu'à la condition d'adopter des principes qui ne présupposent aucune conception particulière du bien. L'Etat doit respecter la diversité des doctrines « compréhensives » et des systèmes de valeurs aussi longtemps que celles-ci s'avèrent compatibles avec ses principes de justice.

La conséquence de cette théorie de la « neutralité » de l'Etat est une vision purement instrumentale du politique : le politique n'est porteur d'aucune dimension éthique qui lui soit propre, en ce sens qu'on ne peut en son nom exiger ni même promouvoir aucune conception du bien commun.⁹⁷

⁹⁶ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, o.c., p. 427.

⁹⁷ A. DE BENOIST, o.c., p. 438.

Chapitre 2 : La philosophie « communautarienne » de Charles Taylor et sa politique de la reconnaissance

Nous venons de voir, dans le chapitre précédent, les grands principes sur lesquels se fonde l'éthique libérale.

Face à cette doctrine libérale va émerger une critique communautarienne. Précisons d'emblée, afin d'éviter tout malentendu, ce que nous entendons par communautarisme.

Il faut savoir que le terme américain « community » ne renvoie pas exactement à ce que l'on désigne en français par le mot « communauté ». Aux Etats-Unis, le mot évoque aussi bien la communauté politique au sens global que les « sous-communautés » culturelles, religieuses ou ethniques, que la première peut éventuellement englober. Dans son acceptation la plus simple, la *community* est ainsi un ensemble d'individus en état d'interdépendance sociale, liés entre eux par des mœurs, des coutumes, qui se trouvent de ce fait conduits à débattre et à décider également en commun.⁹⁸

L'expression anglaise renvoie à un courant qui met en avant le primat de la communauté (globale) sur les individus qui la composent. Ce courant veut contrebalancer les droits individuels par des devoirs envers la collectivité. Il ne doit en aucun cas être confondu avec le « communautarisme ethnique » présent dans le débat politique francophone qui se réfère aux communautés culturelles. Lorsque nous parlerons de communautarisme, nous nous référons à l'expression anglaise.⁹⁹

Ceux que l'on regroupe sous le patronyme de « communautariens » se positionnent dès le départ face au libéralisme politique dans une position d'adversaires : leur ambition est de démontrer tant le caractère erroné des idéaux sur lesquels est construite la théorie libérale que l'impact nocif que le projet libéral en son entier fait subir aux sociétés d'aujourd'hui. Il n'est dès lors pas surprenant que la critique communautarienne se soit développée et cristallisée en tant que courant de pensée au moment même où *Théorie de la justice* s'imposait avec force, dans la philosophie politique contemporaine. Ainsi, l'acte de naissance de la « pensée communautarienne » est généralement situé à la parution, en 1982, de *Liberalism and the*

⁹⁸ A. DE BENOIST, *o.c.*, p. 448.

⁹⁹ *Ibid.*

*limits of justice*¹⁰⁰ dans lequel Michael Sandel procède à une critique minutieuse de l'œuvre maîtresse de Rawls.¹⁰¹

Le point de départ de la critique communautarienne est avant tout d'ordre sociologique et empirique. Les communautariens observent les sociétés contemporaines et constatent la dissolution du lien social, l'éradication des identités collectives, la montée des égoïsmes et la généralisation du non-sens qui en résulte. Ces phénomènes, d'après eux, sont les conséquences d'une philosophie politique qui provoque l'atomisation sociale en légitimant la recherche par chaque individu de son meilleur intérêt, lui faisant ainsi regarder l'autre comme un rival potentiel ; qui défend une conception désincarnée du sujet et refuse de voir que les engagements et les appartenances des agents sont aussi constitutifs de leur personnalité ; qui provoque, en se réclamant d'un universalisme abstrait, l'oubli des traditions et l'érosion des modes de vie différenciés ; qui ne voit dans la société, qu'une « entreprise coopérative fondée sur l'avantage mutuel » et nie l'existence d'un bien commun ; qui généralise le scepticisme moral sous couvert de neutralité.¹⁰²

Nous nous concentrerons dans notre étude sur la critique communautarienne de l'éthique libérale à travers la pensée d'un auteur en particulier : celle de Charles Taylor. Nous nous attarderons principalement, dans ce mémoire, sur la réflexion politique de l'auteur et laisserons de côté ses écrits dévolus aux divers champs de la philosophie théorique. Il faut cependant savoir que ses analyses ayant trait à l'épistémologie, à la philosophie du langage ou à la philosophie de l'action constituent le prélude de ses thèses morales et politiques d'inspiration « communautarienne ».

Les objections faites au libéralisme politique par Charles Taylor vont amener celui-ci à proposer une correction du libéralisme, plus apte selon lui à répondre au défi du pluralisme.

L'enjeu, pour Taylor, est de « préserver la santé des sociétés démocratiques » en remédiant au « malaise de la modernité »¹⁰³. La thérapie proposée par Taylor comporte deux volets. D'une part, un volet républicain qui suit une inspiration expressiviste et substantialiste (« communautaire »), qui fera l'objet d'une première section.

¹⁰⁰ M. SANDEL, *Le libéralisme et les limites de la justice*, o.c.

¹⁰¹ A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS, « Introduction générale », in *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, pp. 1-19.

¹⁰² A. DE BENOIST, o.c., p. 439.

¹⁰³ C. TAYLOR, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 630.

D'autre part, et c'est ce que nous aborderons dans une deuxième section, elle mise sur une inflexion multiculturaliste de la politique démocratique.

Section 1 : La critique des idéaux libéraux et l'inflexion « communautarienne » donnée à la théorie libérale

Taylor critique le mode de pensée atomiste sur lequel se fonde la tradition libérale. Selon cette pensée, les sociétés politiques sont constituées de collections d'individus s'associant pour obtenir par une action commune des bénéfices qu'ils ne pourraient obtenir individuellement. L'action est collective, mais son enjeu reste individuel. Le bien commun est constitué de biens individuels sans reste.¹⁰⁴

Un libéralisme fondé sur une telle conception atomiste laisse présager une fragmentation sociale, définie par l'auteur comme « l'incapacité de plus en plus grande des gens à former un projet commun et à le mettre en exécution »¹⁰⁵.

Ainsi, la vie des citoyens modernes se privatise, tandis que la vie publique subit une atrophie des plus inquiétantes. Le sujet se centre sur lui-même, ce qui n'incite guère à la solidarité et au maintien des liens communautaires.¹⁰⁶

Les effets néfastes de cet atomisme sont renforcés par ce que l'auteur appelle l'instrumentalisme, qui exerce sa domination dans les sociétés capitalistes, technicisées et bureaucratisées.¹⁰⁷

Selon Taylor, l'instrumentalisme « menace les libertés publiques, c'est-à-dire les institutions et les pratiques du gouvernement démocratique »¹⁰⁸. Combiné avec un centralisme bureaucratique qui sape « le sentiment d'identification des citoyens à leurs institutions publiques et à leur organisation politique »¹⁰⁹, l'instrumentalisme ne fait qu'alimenter l'atomisme le plus extrême. L'instrumentalisation dicte ses règles jusque dans un système juridique qui transforme les justiciables en consommateurs de droits, lesquels revendiquent leurs droits en se lançant dans une course effrénée au dédommagement financier. De même,

¹⁰⁴ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens* (sous la dir. de A. BERTEN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS), o.c., p. 97.

¹⁰⁵ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994, p. 118.

¹⁰⁶ C. TAYLOR, « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », *Le débat*, 1996, p. 219.

¹⁰⁷ C. TAYLOR, « Des avènements possibles : la légitimité, l'identité et l'aliénation au Canada à la fin du XXème siècle », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université de Laval, 1992, p. 92.

¹⁰⁸ C. TAYLOR, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, o.c., p. 623.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 630.

les institutions de l'Etat-providence sont transformées en prestataires de services.¹¹⁰

L'instrumentalisation des relations sociales « rend la citoyenneté, avec les devoirs qu'elle implique et l'exigence de loyauté envers la société politique, de plus en plus marginale »¹¹¹.

§1 : La critique de la liberté négative

Taylor formule une critique du système des droits défendu par le libéralisme politique.

Modèle que Taylor désigne par l'expression « libéralisme des droits », insistant de la sorte sur le fait qu'il se caractérise par une primauté accordée aux droits individuels dits fondamentaux et, de manière plus générale, par une prééminence du juridique sur le politique. Négligeant le volet participatif, le libéralisme politique est accusé de délaisser l'impératif de solidarité.

Taylor reprend à son compte la distinction entre liberté positive et liberté négative : « il existe bien deux familles de conception de la liberté politique dans notre civilisation. »¹¹². Attachés à la figure libérale de l'individu monologique et autosuffisant, les partisans de la liberté négative « souhaitent définir la liberté exclusivement en terme d'indépendance de l'individu par rapport à toute interférence de la part des autres » ; dans le camp adverse, on trouve « ceux qui pensent que la liberté réside, au moins en partie, dans le contrôle collectif que nous pouvons exercer sur la vie en commun »¹¹³.

Taylor inscrit le libéralisme politique contemporain dans la première famille, c'est-à-dire dans une longue tradition atomiste qui affirme la « doctrine centrale de la primauté des droits »¹¹⁴. Faisant fond sur la conception aristotélicienne de l'homme comme animal social, Taylor dénonce la vacuité de la conception libérale de la liberté négative. La liberté négative n'offre au moi aucun objectif substantiel capable de guider son action ; il s'agit, pour Taylor, d'une « coquille vide ».¹¹⁵

Taylor s'attache à souligner l'étroitesse du modèle libéral, selon lequel l'exclusion des obstacles extérieurs suffirait à garantir la préservation de notre capacité de choisir et d'agir librement. D'après lui, la liberté est bien plus que la possibilité individuelle de faire ce que l'on veut : elle inclut la capacité essentielle de se réaliser soi-même. La thèse défendue par

¹¹⁰ J. PÉLABAY, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, o.c., p. 235.

¹¹¹ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, o.c., p. 51.

¹¹² C. TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? » (1979), in *La liberté des modernes*, Paris, PUF, 1997, p. 255.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ C. TAYLOR, « L'Atomisme » (1979), in *La liberté des modernes*, o.c., p. 224.

¹¹⁵ C. TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, Paris, Editions du Cerf, 1998, p. 157.

Taylor est que la liberté positive est nécessaire pour que l'individu puisse réaliser authentiquement son identité d'être humain.¹¹⁶

En résumé, le philosophe critique la conception négative de la liberté associée au libéralisme atomiste (la liberté individuelle d'agir avec le moins de contraintes possibles). Il faut, selon lui, compléter et restreindre cette liberté par la liberté positive, définie par la participation politique des citoyens aux institutions démocratiques et leur contribution à l'exercice de définition des fins communes.¹¹⁷

Ainsi, soutenir « l'ensemble historique » des institutions et leurs formes spécifiques doit être une fin commune endossée unanimement. Il est du devoir des citoyens des sociétés démocratiques d'agir en ce sens car leur liberté en dépend : « l'individu libre qui s'affirme comme tel a une obligation de parfaire, de restaurer ou de soutenir la société dans laquelle cette identité est possible »¹¹⁸.

§2 : La critique du principe de neutralité

Taylor soutient également une approche ontologico-substantielle qui a pour objectif principal de souligner que même une théorie politique valorisant les droits ne peut se passer, en amont, d'une vision particulière du proprement humain.¹¹⁹

Ainsi, même la version procédurale du libéralisme (que l'on retrouve aux Etats-Unis notamment) n'est pas axiologiquement neutre en raison de la primauté qu'elle accorde aux libertés individuelles.¹²⁰

Toutes les sociétés sont selon lui constituées pour la réalisation d'un bien commun et il revient à l'Etat de défendre celui-ci. Ce bien commun est variable d'une société à une autre car le contenu de ce bien et la manière dont il est réparti dans la société dépendent des fins recherchées par la communauté et des moyens dont elle dispose pour y arriver.¹²¹

¹¹⁶ C. TAYLOR, « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », in *La liberté des modernes*, o.c., p. 257.

¹¹⁷ C. TAYLOR, « L'Atomisme », in *La liberté des modernes*, o.c., p. 253.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

¹²⁰ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 112.

¹²¹ C. TAYLOR, « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, pp. 33-56.

§3 : La défense par le philosophe d'une certaine forme de patriotisme

Faisant suite à la revalorisation de la liberté positive et à sa critique du principe de neutralité, Taylor invoque une participation civique active pour remédier aux manquements de l'Etat libéral converti au « tout juridique » et donne ainsi une inflexion républicaine à sa philosophie politique. Volet peut-être moins débattu de l'œuvre du philosophe, il nous semble intéressant de nous y attarder afin de comprendre sa pensée dans toute sa complexité.

Selon lui, la participation politique de tous les citoyens à la « décision commune » est requise « pour réaliser notre identité d'êtres libres »¹²². La participation directe de l'ensemble des citoyens à la délibération publique est « le seul moyen pour eux de s'attaquer à certains problèmes fondamentaux d'une façon qui ait véritablement un effet dans leur vie »¹²³. Gage d'une participation civique effective, le processus de décision démocratique est également la garantie d'une expression plus authentique de l'identité collective. Ainsi c'est sous l'angle identitaire que Taylor aborde le républicanisme car, d'après lui, « les graves problèmes » que soulève le modèle libéral, notamment en termes de viabilité des institutions publiques, « ne peuvent être articulés adéquatement que lorsqu'on s'ouvre aux questions de l'identité et de la communauté »¹²⁴.

Le libéralisme atomiste encourage la vie privée au détriment de la vie publique et civique, il favorise l'expression des identités dans la vie privée, ce qui fragmente la société politique.

Au fondement de son plaidoyer républicain, Taylor exprime sa conviction que, pour lutter contre les maux de l'atomisme et de l'instrumentalisme, il convient de mettre en œuvre « une politique de résistance faisant appel à la volonté démocratique »¹²⁵. L'auteur considère que, face à ces maux, « le libéralisme procédural propose une formule non viable pour un régime libre »¹²⁶. C'est pourquoi, Taylor commence par lester le libéralisme politique de valeurs constitutives et irréductiblement communes ; il « communautarise » la société libérale.

Il est important, afin de bien comprendre l'évolution ultérieure de la pensée du philosophe, d'insister sur le fait que, contrairement à la perspective dessinée par le « patriotisme constitutionnel » (tel que défendu par Habermas par exemple), Taylor fonde en premier lieu

¹²² C. TAYLOR, « L'Atomisme », in *La liberté des modernes*, o.c., p. 251.

¹²³ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 95.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, o.c., p. 124.

¹²⁶ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 105.

l'unité du corps politique sur le partage d'une tradition et d'éléments culturels substantiels tels que des « préjugés, façons de voir les choses, goûts, aspirations, appartenances »¹²⁷.

En prônant ce « patriotisme républicain » fortement empreint de la thèse « constitutive » communautarienne, Taylor s'oppose à des versions plus procédurales, comme celle du « patriotisme de la Charte »¹²⁸, qui s'en remettent au respect des normes procédurales et des droits fondamentaux pour assurer l'unité dans une société libérale où les citoyens divergent sur les questions de la vie bonne.

Taylor note que même la France et les États-Unis, pourtant construits autour de principes politiques abstraits, « éprouvent de plus en plus le besoin de réagir à leurs propres symboles pour sentir leur unité », le besoin de recourir à des « sentiments d'appartenance historiques, même quasi ethniques », qui définissent « la personnalité du peuple »¹²⁹.

Loin d'être procédurale ou instrumentale, la conception taylorienne du patriotisme se fonde sur une communauté politique construite à l'image d'une « famille », unissant ses membres autour d'une histoire commune faite de liens affectifs profonds :

« Le patriotisme se situe quelque part entre, d'un côté, l'amitié ou le sentiment de la famille et, de l'autre, le dévouement altruiste. [...] les républiques qui fonctionnent sont comme des familles : la part de ce qui lie les personnes et leur histoire commune. Les liens ou les vieilles amitiés sont solides à cause de ce que nous avons vécu ensemble et de même les républiques sont liées par le temps et les périodes de crise »¹³⁰.

Ainsi, contrairement à ce qu'affirment les auteurs libéraux, Taylor estime que le consensus par recoupement ne suffit pas pour motiver l'allégeance des citoyens à leurs institutions :

« L'accord sur les principes politiques, comme la démocratie ou le libéralisme, n'est donc pas suffisant pour garantir une vie démocratique commune réussie. »¹³¹

¹²⁷ C. TAYLOR, « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité* (sous la dir. de M. ELBAZ, A. FORTIN, G. LAFOREST), Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, 1996, p. 358.

¹²⁸ C. TAYLOR, « Convergences et divergences à propos des valeurs entre Québec et Canada », in *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., pp. 206-208.

¹²⁹ C. TAYLOR, « Quel principe d'identité collective ? », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie* (sous la dir. de J. LENOBLE et N. DEWANDRE), Paris, Editions Esprits, 1992, p. 60.

¹³⁰ C. TAYLOR, « Qui-pro-quos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 97.

¹³¹ C. TAYLOR, « Entretien avec Charles Taylor », in *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle* (sous la dir. de M. ANCELOVICI et F. DUPUIS-DÉRI), Montréal, Boréal, 1997, p. 26-27.

Les institutions publiques doivent, selon Taylor, exprimer le plus authentiquement possible notre identité. Leur fonction n'est pas d'ordre utilitaire (comme c'est le cas dans l'Etat neutralisé du libéralisme politique) mais véritablement identitaire : les institutions doivent être comprises dans leur dimension expressive, c'est-à-dire en tant qu'incarnation d'une certaine qualité de vie ou de certaines conceptions de l'homme »¹³².

Ainsi Taylor opère-t-il une distinction entre les « institutions services », qui définissent un rapport purement instrumental entre l'individu et la société, et les « institutions identifiantes », qui sont « le lieu primaire de définition de valeurs importantes, et partant des pôles possibles d'identité »¹³³. En somme, la définition de l'identité collective n'est pas une tâche secondaire de la politique mais bien sa vocation première : pour être viable et légitime, tout Etat démocratique doit « entreprendre la tâche difficile et toujours inachevée de définir son identité collective »¹³⁴

Pour être viables, les institutions démocratiques sont ainsi dépendantes de la confiance que les citoyens leur accordent. Cela requiert selon lui plus que la reconnaissance publique des principes de justice à la base de la coopération sociale (« consensus par recoupement » des libéraux) : les membres de la société doivent se reconnaître dans un « Nous ».¹³⁵

Pour résumer, Taylor pense qu'une société libre a besoin d'un fort sentiment d'appartenance, porteur d'obligations pour les individus, dans le but de soutenir les valeurs qui sont les siennes. Et ce sentiment, du moins dans la majorité des nations, repose sur un mélange des éléments démocratiques et culturels de l'identité nationale.¹³⁶

« [...] pour qu'un projet démocratique réussisse, que les gens y mettent du leur, qu'ils acceptent une discipline, et les sacrifices qui souvent leur sont imposés, il faut qu'ils se sentent liés dans un projet commun, *avec une certaine solidarité concrète avec certains gens et pas avec d'autres*. Cela n'empêche pas une solidarité à un autre niveau, avec tous les êtres humains, mais il faut, en plus, une solidarité spéciale »¹³⁷ (souligné par nous).

¹³² C. TAYLOR, *Hegel et la société moderne*, o.c., p. 126.

¹³³ C. TAYLOR, « Les institutions dans la vie nationale », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., p. 143.

¹³⁴ C. TAYLOR, « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité*, o.c., p. 354.

¹³⁵ C. TAYLOR, « Comprendre la culture politique » (1991), in *L'engagement intellectuel : mélanges en l'honneur de Léon Dion*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 193-207.

¹³⁶ C. TAYLOR, « Quel principe d'identité collective ? », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, o.c., p. 59-66.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 60.

Le patriotisme défendu par Taylor, qu'il compare au nationalisme, se nourrit non seulement d'une référence démocratique, faisant des citoyens des membres actifs dans le prolongement du destin collectif, mais également d'une culture et d'une mémoire, marques de la contingence et de la particularité de l'union commune.¹³⁸

Section 2 : La prise en compte de la diversité culturelle par Taylor et la politique de la reconnaissance

Ce qui fait la particularité de Taylor est de vouloir concilier ce patriotisme « communautariste » (fondé sur le partage d'une tradition et d'éléments de culture substantiels) avec une politique de prise en compte de la pluralité culturelle. En effet, il ne faut pas perdre de vue que Taylor est avant tout un penseur multiculturaliste.

Dans son ouvrage « Multiculturalisme. Différence et démocratie », publié en 1992, Taylor détaille sa politique de la reconnaissance, lui permettant d'ouvrir la citoyenneté libérale aux figures de l'altérité.

§1 : La politique de la reconnaissance de Taylor

Dans cet ouvrage, Taylor tente de comprendre ce qui réunit, au sein des démocraties libérales contemporaines, les revendications de groupes minoritaires tels que les nationalistes québécois, les féministes et les communautés culturelles à travers l'étude d'un concept unique, celui de la reconnaissance. Il désire voir, de la sorte, si le traitement « différentiel » qu'exige la situation particulière de ces groupes identitaires est conciliable avec les principes fondateurs à portée universelle de la modernité, l'égalité et l'absence de discrimination.¹³⁹

Taylor maintient que son projet de penser le multiculturalisme et la politique de la différence s'inscrit dans celui, plus global, de repenser la modernité. La modernité doit, selon lui, s'adapter au contexte de la diversité. Le projet moderne doit formuler de nouveaux concepts pour faire face au pluralisme. Le concept de reconnaissance apparaît à Taylor comme l'une des notions centrales devant constituer ce nouveau langage permettant de penser une modernité de remplacement.¹⁴⁰

¹³⁸ C. TAYLOR, « Les institutions dans la vie nationale », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., p. 142.

¹³⁹ J.-L. GIGNAC, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et sociétés*, vol. 16, n°2, 1997, pp. 31-65, p. 37.

¹⁴⁰ C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, 1995, p. XII.

Taylor souhaite dépasser le monologisme libéral en le confrontant avec le caractère intrinsèquement dialogique de l'identité humaine. Il rappelle que la pensée humaine ne se constitue non pas dans l'isolement, comme le laisse croire l'approche monologique, mais à partir des autres et par le dialogue :

« Nous la [l'identité] définissons toujours au cours d'un dialogue avec – parfois lors d'une lutte contre – les choses que nos « autres donneurs de sens » veulent voir en nous. Même après que nous avons dépassé en taille certains de ces « autres » - nos parents, par exemple – et qu'ils ont disparu de nos vies, la conversation avec eux continue à l'intérieur de nous-mêmes, aussi longtemps que nous vivons. »¹⁴¹

Taylor défend ainsi une conception « dialogique » du moi. Détenteurs de la capacité de reconnaître le moi dans ce qui le singularise, les « autres donneurs de sens » détiennent la clé de l'identité réussie. Le rôle central que revêt la reconnaissance dans la construction de notre identité serait dû, selon lui, à deux changements qui ont marqué l'histoire de la modernité démocratique.

Premièrement, c'est l'effondrement de la société de l'Ancien Régime et des hiérarchies sociales qui avaient pour fondement *l'honneur* (terme employé au sens de l'Ancien Régime, intrinsèquement lié aux inégalités). Cette notion d'honneur a été remplacée par celle de dignité, utilisée en un sens universaliste et égalitaire (l'on parle de la « dignité inhérente à tout être humain »). Le principe sous-jacent est en effet que chacun en est investi.

Deuxièmement, en se référant à Herder, Taylor isole un deuxième « tournant », qu'il qualifie de « révolution expressiviste ». L'idéal romantique d'« authenticité » nous enjoint de cultiver nos différences culturelles comme autant de façons particulières de réaliser notre humanité. Conjugués l'un à l'autre, ces deux changements aboutissent à faire de la reconnaissance le pivot de la quête identitaire. C'est pourquoi Taylor affirme cette thèse forte : « La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens, c'est un besoin humain vital »¹⁴².

L'éthique libérale néglige l'importance des autres et du dialogue dans la construction de notre identité. C'est sur cette base philosophique que Taylor critique l'éthique libérale dont le principe de neutralité limite la reconnaissance de la dignité humaine en la ramenant aux droits

¹⁴¹ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994, p. 50.

¹⁴² *Ibid.*, p. 42.

individuels fondamentaux. En effet, cette position est selon lui homogénéisante et ne permet pas de reconnaître les différences.¹⁴³

Le libéralisme politique restreint grandement l'intervention de l'Etat, car toute société qui a un but collectif – qui propose une action en fonction d'un bien commun – violera ce modèle de neutralité.¹⁴⁴ C'est là le principal reproche que Taylor adresse au libéralisme. Etant donné qu'il est fondé sur une conception atomisante de l'individu, le libéralisme est incapable de comprendre les besoins collectifs et identitaires des communautés.¹⁴⁵

Taylor critique ainsi la version procédurale du libéralisme, axée sur les droits individuels, qui est incapable de tenir compte de la légitimité des projets moraux des groupes. Le philosophe trouve qu'un tel libéralisme met trop l'accent sur la primauté des droits et qu'il néglige les autres notions morales, telles que les devoirs moraux du citoyen et le bien collectif. Il critique donc la version procédurale du libéralisme pour lui opposer un humanisme civique qui favorise les vertus civiques et les responsabilités du citoyen.¹⁴⁶

Etant donné que les citoyens ont besoin d'une communauté pour se donner une identité morale, Taylor pense qu'il est nécessaire de protéger contre l'atomisation libérale les groupes qui proposent des desseins collectifs. Le problème de la fragmentation est un problème d'identité selon lui, car les citoyens sont devenus incapables de s'identifier à la collectivité comme communauté politique ; ce qui « amène les gens à considérer la société d'un point de vue purement instrumental »¹⁴⁷.

Selon Taylor, la politique de reconnaissance permet de surmonter la tendance homogénéisante du libéralisme procédural. Le principe de neutralité de l'éthique libérale, qui confine l'expression de la variété culturelle et identitaire au domaine privé, favorise davantage la coexistence que la rencontre des communautés culturelles.¹⁴⁸

C'est la crainte de l'atomisation et la peur de l'éclatement de la société moderne qui conduisent Taylor à revoir la philosophie libérale à la lumière du concept de reconnaissance. La principale raison pour laquelle Taylor argumente en faveur du multiculturalisme, c'est la conviction que la reconnaissance des identités par la communauté politique est en fait la seule

¹⁴³ *Ibid*, pp.72-73.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 80.

¹⁴⁵ J.-L. GIGNAC, o.c., p. 39.

¹⁴⁶ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 87-119.

¹⁴⁷ C. TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, o.c., p. 146.

¹⁴⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, o.c., pp. 84-85.

façon de lutter contre un retranchement des groupes identitaires dans une politique des intérêts particuliers. Ce qui, au fond, incite Taylor à défendre sa politique de reconnaissance des identités, c'est une volonté de récupérer la politique identitaire de la différence pour la rendre compatible avec la perspective « communautarienne » que nous avons détaillée dans la première section.¹⁴⁹

Nous avons vu que le libéralisme moderne, qui définit la citoyenneté essentiellement à travers le paradigme des droits, conduit à une conception négative de la liberté : les droits inscrits dans les chartes imposent des limites aux actions de l'Etat. Taylor veut redonner à la citoyenneté sa dimension politique et participative dont la prive l'individualisme juridique. Taylor est convaincu que le citoyen moderne doit retrouver son identité politique, autrement dit sa capacité à sortir de la sphère privée pour pouvoir débattre et définir des projets éthiques et des biens communs. Seule l'appartenance à une communauté politique peut, selon lui, rendre possible cette activité civique. Cette insistance sur l'appartenance à la communauté politique rapproche Taylor d'Aristote qui définissait l'homme comme un « animal politique ».¹⁵⁰

§2 : La fusion des horizons et la présomption d'égal respect des cultures

Le libéralisme favorise ainsi l'expression des identités dans la sphère privée et encourage la vie privée au détriment de la vie publique ; ce qui fragmente la société politique. Taylor pense que la reconnaissance des communautés culturelles peut rendre légitime une participation politique basée sur l'identité et ainsi contribuer à la formation d'une nouvelle communauté politique élargie et plus ouverte grâce à ce que l'auteur appelle « une fusion des horizons » identitaires.¹⁵¹

Cette méthode nous invite à nous ouvrir moralement à un horizon plus vaste que notre champ interprétatif familial. Il s'agit pour Taylor d'une méthode qui évite d'une part l'ethnocentrisme et l'universalisme homogénéisant et, d'autre part, ce qu'il appelle « un relativisme débilisant »¹⁵². En effet, entre ces deux extrêmes, Taylor cherche à instaurer un dialogue entre les cultures, dialogue qui respecte la pluralité des visions du monde et évite de

¹⁴⁹ J.-L. GIGNAC, *o.c.*, p. 41.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁵¹ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *o.c.*, pp. 98-99.

¹⁵² C. TAYLOR, « Compréhension et ethnocentrisme », in *La liberté des modernes*, *o.c.*, p. 215.

dénier à autrui son authenticité, sans pour autant renoncer à la capacité de juger moralement les différences.¹⁵³

Concrètement, la comparaison interculturelle consiste à modifier et à élargir notre compréhension habituelle en recomposant ses formes et ses limites. Cet exercice place notre propre mode de vie sur un champ de variabilité en le présentant comme une simple « possibilité parmi d'autres »¹⁵⁴. Il réclame une ouverture d'esprit certaine puisque notre jugement doit accorder à autrui une place équivalente à la nôtre. A cet égard, Taylor exige que l'on fasse bénéficier les cultures étrangères d'une « *présomption d'égalité* ».¹⁵⁵

Ainsi, l'auteur réfute le postulat d'une « égale valeur des cultures » et se montre lucide sur les dérapages d'un multiculturalisme radical dans lequel l'éloge de la différence confine à « un acte de condescendance stupéfiant » qui « implique le mépris pour l'intelligence » des bénéficiaires supposés¹⁵⁶.

La dernière chose que l'on souhaite, selon lui, est l'émission de jugements positifs sur la valeur de cultures qui n'ont pas été étudiées avec profondeur. En effet, les jugements réels de valeur supposent un horizon aux critères transformés ; ils supposent que nous ayons été modifiés par l'étude de l'autre, de sorte que nous ne jugeons pas simplement d'après nos critères originaux et familiers.¹⁵⁷

La présomption d'égalité s'avère bénéfique, pour autant qu'elle soit adoptée comme point de départ méthodologique, initiant une lecture valorisante des cultures minoritaires ou étrangères.¹⁵⁸ Cette présomption est le gage d'un examen scrupuleux qui pourra venir par la suite confirmer, ou non, la présomption initiale. Ainsi, il ne nous est pas interdit, une fois le risque d'ethnocentrisme repoussé, de juger de la validité de tel ou tel contenu culturel. Mais ce n'est qu'à la suite d'un repositionnement sur une palette transformée de valeurs que l'on devient disposé à porter un jugement plus juste et authentique.¹⁵⁹

¹⁵³ J. PÉLABAY, o.c., p. 148.

¹⁵⁴ C. TAYLOR, « Compréhension et ethnocentrisme », in *La liberté des modernes*, o.c., p. 214.

¹⁵⁵ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, o.c., p. 93.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 91.

¹⁵⁹ C. TAYLOR, « Comparaison, History, Truth », in *Philosophical Arguments*, o.c., p. 150.

§3 : Une conception pluraliste du patriotisme

De cette politique de la reconnaissance ressort dès lors une conception pluraliste du patriotisme : puisque les institutions doivent incarner notre identité collective, mais puisque cette identité est aujourd'hui fondamentalement plurielle, le patriotisme doit respecter « la diversité profonde » de la société.¹⁶⁰

Le patriotisme doit cultiver le « sens de la légitimité d'options multiples »¹⁶¹. Dans le cadre de sociétés libres et pluralistes, « le premier terrain d'entente de la nation » est paradoxalement constitué par une « lutte loyale entre les différentes tendances qui aspirent à déterminer les buts de la communauté »¹⁶². En tant que « lieu d'expression de citoyens libres », les institutions politiques ont pour charge de créer les conditions d'une « identité en voie de perpétuelle redéfinition »¹⁶³.

« Autrement dit, ce sur quoi l'on se réjouit à l'unanimité, c'est que l'on se livre à un combat, loyal et démocratique autour de la destinée de ce peuple. »¹⁶⁴

Retravaillé en ce sens pluraliste, le patriotisme ne perd pas, selon lui, sa capacité à garantir la viabilité de la communauté politique et à cultiver une unité sociale complexifiée. Ainsi, contre un patriotisme conçu sur le modèle révolu de l'unanimité et de l'homogénéité, Taylor préconise un patriotisme concourant à la sauvegarde d' « une vie nationale fondée sur la diversité, où le processus politique revêt une signification cruciale, non pas seulement comme un instrument d'autodéfinition, mais aussi comme un élément majeur d'une identité nationale constituée en grande partie par un débat sans clôture définitive entre une pluralité d'options légitimes »¹⁶⁵.

Dans une société pluraliste, le sentiment d'être véritablement écouté dépend de l'attention que l'on porte aux desseins des diverses communautés : le rejet d'une proposition peut, en effet, être vécu comme un refus de reconnaissance.¹⁶⁶ Ainsi, si l'on veut que la délibération commune puisse porter ses fruits, et qu'un lien de solidarité puisse se créer entre les communautés composant la société, il ne suffit pas « qu'un vote enregistre les opinions déjà

¹⁶⁰ J. PÉLABAY, o.c., pp. 281-282.

¹⁶¹ C. TAYLOR, « Les institutions dans la vie nationale », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., p. 148.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁶ C. TAYLOR, « Liberal Politics and the Public Sphere », in *Philosophical Arguments*, o.c., p. 277.

arrêtées de tous les membres »¹⁶⁷. Une décision authentiquement commune nécessite que « l'opinion de chacun ait pu se former ou se réviser à la lumière de la discussion, autrement dit dans le cadre de l'échange avec les autres »¹⁶⁸. La délibération démocratique exige donc la mise en place d'un espace public ouvert aux différences, un espace où les biens et finalités défendus par chaque groupe puissent entrer en relation. Taylor justifie, à partir de la définition même de la démocratie, une reconnaissance publique des minorités : afin de susciter une forme d'engagement mutuel garantissant le jeu démocratique, « tous les sous-groupes » doivent avoir « le sentiment d'être écoutés », sentiment qui requiert lui-même « que les sous-groupes jouissent d'une certaine visibilité publique »¹⁶⁹.

Fondé sur une combinaison entre républicanisme et multiculturalisme, le patriotisme taylorien veut éviter les tendances coercitives et homogénéisantes de la liberté positive en s'accompagnant d'une « politique de la différence » : tandis que le patriotisme garantit « un certain degré de cohésion interne »¹⁷⁰ et permet de réfréner la hantise de la sécession, la politique de la différence assure, quant à elle, que les divers « sous-ensembles du peuple »¹⁷¹ soient reconnus et représentés dans la vie publique.¹⁷²

Section 3 : Le cas du Québec

Revenons-en maintenant au contexte particulier du Québec.

Selon Taylor, c'est à partir de l'adoption, en 1982, de la Charte canadienne des droits (qui a aligné le système politique canadien sur celui de l'Amérique) que des difficultés se sont posées et que le Canada a vu s'affronter, « dans les longs et stériles débats constitutionnels » deux conceptions du libéralisme.

La question s'est en effet posée de savoir comment concilier cette Charte avec les revendications spécifiques émises par les Canadiens français – particulièrement les Québécois. L'enjeu était le désir de survivance des Québécois, entraînant la demande de certaines formes d'autonomie dans leur gouvernement, aussi bien que la possibilité d'adopter certaines formes de législations jugées nécessaires pour assurer cette survivance. Ainsi, des restrictions ont été imposées aux droits individuels des Québécois par leur gouvernement et

¹⁶⁷ C. TAYLOR, « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité*, o.c., p. 353.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 357.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 353.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² J. PÉLABAY, o.c., pp. 276-301

ce, au nom de leur dessein collectif de survivance. Ces restrictions étaient-elles acceptables ?¹⁷³

Cette question a été réglée par un amendement constitutionnel, l'amendement Meech, qui a proposé de reconnaître le Québec comme une « société distincte » et de faire de cette reconnaissance, l'une des bases de l'interprétation juridique du reste de la constitution, y compris de la Charte.¹⁷⁴

Pour beaucoup, les variantes d'interprétation que permettait la clause de société distincte étaient inacceptables et il fallait « protéger » la Charte contre cette clause ou imposer sa préséance sur elle.¹⁷⁵

Deux conceptions du libéralisme sont ici en jeu selon Taylor. D'une part, le « patriotisme de la Charte » est le mode d'allégeance du « Canada anglais », qu'il nomme le « Canada Hors Québec ». Il s'agit d'une forme de patriotisme inspirée du libéralisme procédural et fondée sur la préséance des droits fondamentaux inscrits dans la Charte des droits et libertés. A ce modèle de libéralisme, Taylor oppose le mode d'allégeance propre au Québec, qui met l'accent sur la notion de « société distincte » et sur les finalités collectives, notamment la survie de la langue française. Il parle alors, non plus de libéralisme procédural, mais de libéralisme du bien commun.

« Il y a des sociétés démocratiques modernes où le patriotisme est centré autour d'une culture nationale, qui, dans la plupart des cas, en est venue à incorporer des institutions libres, mais qui se définit aussi à partir d'une langue ou d'une histoire. Le Québec, par l'expérience que j'en ai, en est l'exemple majeur mais il y en a beaucoup d'autres. Le modèle libéral procédural ne peut correspondre à ces sociétés parce qu'elles ne se déclarent pas neutres entre les différentes définitions possibles de la vie bonne. Une société comme le Québec ne peut que se vouer à la défense et à la promotion de la langue et de la culture françaises, même si cela implique des restrictions de libertés individuelles. Le pays ne peut rester indifférent aux orientations culturelles et linguistiques. »¹⁷⁶

¹⁷³ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, o.c., p. 73.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷⁶ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 118.

Pour Taylor, le Québec est une société dans laquelle les aspects culturels et démocratiques s'entremêlent et dont le libéralisme s'accompagne d'un objectif collectif et identitaire : la survie culturelle des Québécois francophones.

Le patriotisme du Québec est fondé sur une culture nationale à partir d'une langue et d'une histoire. Une telle société ne peut dès lors selon lui opter pour un libéralisme de la neutralité puisqu'elle doit se vouer à la défense et à la promotion de la langue et de la culture françaises.¹⁷⁷

« La société politique n'est pas neutre entre ceux qui apprécient de rester fidèles à la culture de nos ancêtres et ceux qui pourraient vouloir la séparation [d'avec nos ancêtres] au nom d'objectifs individuels d'auto développement »¹⁷⁸.

Il est capital de souligner que, selon le libéralisme du bien commun proposé par Taylor, il ne s'agit pas uniquement de protéger les droits constitutionnels des individus, dont les libertés d'expression et de conscience, mais de créer véritablement de futurs membres pour la communauté et de garantir l'existence de la culture et de la langue pour les générations futures :

« Il ne s'agit pas simplement de maintenir la langue française accessible à ceux qui voudraient la choisir [...] Mais cela implique aussi de faire en sorte qu'il existe, dans l'avenir, une communauté de population qui souhaite profiter de l'opportunité d'utiliser la langue française. Les politiques tournées vers la survivance cherchent activement à créer des membres pour cette communauté, par exemple en leur assurant que les générations futures continueront à s'identifier comme francophones. En aucune manière ces politiques ne peuvent être vues comme simplement fournissant une facilité à des populations déjà existantes »¹⁷⁹.

Selon lui, une telle politique de survie culturelle n'est pas en soi contraire au libéralisme si elle répond à certaines conditions. La première est celle de respecter les droits et les libertés de ceux et de celles qui n'adhèrent pas à la conception particulière de la vie bonne promue par l'Etat. Ce dernier doit donc offrir des garanties juridiques en matière de respect des différences. Pour Taylor, une « société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité – spécialement lorsqu'elle traite ceux qui

¹⁷⁷ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., pp. 87-119.

¹⁷⁸ C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, o.c., p. 80.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 80-81.

ne partagent pas ces visées communes – et pourvu aussi qu'elle puisse offrir des sauvegardes adéquates pour les droits fondamentaux »¹⁸⁰.

En résumé, une société comme le Québec peut, selon Taylor, être organisée autour d'une définition de la vie idéale, sans que cela soit considéré comme une dépréciation de ceux qui ne partagent pas personnellement cette définition. Il est ainsi légitime, selon lui, pour un Etat libéral d'opter pour une conception particulière de la vie bonne, par le biais de lois et d'interventions publiques, à condition toutefois qu'il permette l'intégration des nouveaux membres dans la poursuite de ce destin commun, et qu'ils protègent les droits fondamentaux des groupes et des individus qui ne se reconnaîtraient pas dans ce projet collectif.¹⁸¹

Ainsi, dans le cas du Québec, il est clair que, pour Taylor, la reconnaissance de la société distincte est une solution au risque d'écèlement du régime fédéral canadien. Le manque de reconnaissance représente le principal risque d'écèlement du fédéralisme canadien selon lui : « les sociétés multinationales peuvent toujours éclater, essentiellement parce qu'un groupe perçoit un manque de reconnaissance à son égard de la part d'un autre. C'est aujourd'hui à mon avis, le cas du Canada [...] »¹⁸².

De façon concrète, en 1992, Taylor veut rendre le Canada plus accueillant envers le Québec en acceptant un statut de société distinct et envers les immigrants en pratiquant le multiculturalisme.

Naturellement, nous sommes amenés à nous interroger sur la conciliation des droits individuels avec les desseins collectifs, car nous avons vu que ceux-ci peuvent justifier des restrictions de certains droits individuels :

« Une société comme le Québec ne peut que se vouer à la défense et à la promotion de la langue et de la culture françaises, même si cela implique des restrictions de libertés individuelles. »¹⁸³

Dans *Multiculturalisme*, Taylor n'aborde cette question qu'avec une extrême précaution. Soulevé à propos de la loi 101, qui interdit notamment aux francophones et aux immigrants d'envoyer leurs enfants dans des écoles anglophones, mais le permet aux Canadiens

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 87.

¹⁸³ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, o.c., p. 118.

anglophones (ce qui implique une restriction de la liberté des parents immigrants ou francophones de scolariser leurs enfants dans l'école de leur choix), le problème crucial de la conciliation avec les droits individuels y reçoit une réponse nuancée.

Taylor se veut rassurant en prenant la peine de souligner que les modèles encouragés de libéralisme plus hospitaliers à la différence « appellent naturellement à la défense invariable de certains droits », parmi lesquels figure « l'application de l'habeas corpus »¹⁸⁴.

Il faut cependant noter qu'il n'écarte pas la possibilité que les tenants de cette variante plus hospitalière du libéralisme, aux côtés desquels il se range, accordent leur préférence aux desseins collectifs :

« Ils sont d'accord pour peser l'importance de certaines formes de traitement uniforme contre l'importance de la survivance culturelle, et pour choisir parfois en faveur de celle-ci. »¹⁸⁵

Taylor opère ainsi une distinction entre, d'une part, les droits inviolables, que l'on pourrait qualifier de « vraiment fondamentaux » et, d'autre part, l'ensemble des « privilèges et immunités que le libéralisme procédural tient abusivement pour des libertés fondamentales » :

« Il faut faire une distinction entre d'une part les libertés fondamentales, celles sur lesquelles il ne faudrait en aucun cas empiéter, et qui donc devraient être ancrées solidement dans la tradition, et d'autre part les immunités et privilèges qui sont importants, mais qui peuvent être révoqués et restreints pour des raisons de politique publique [...] »¹⁸⁶

Cette formule montre bien, selon certains auteurs, que l'exercice de pondération des droits individuels en fonction des finalités substantielles de la communauté peut fort bien, dans certaines conditions qui sont à préciser, s'effectuer au détriment des droits que les libéraux prennent habituellement pour fondamentaux.

C'est sur ce point que Taylor se distingue d'autres auteurs multiculturalistes à tendance plus libérale. Ainsi, Kymlicka, contrairement à la pensée libérale dominante, estime que l'appartenance culturelle joue un rôle fondamental dans l'acquisition de l'autonomie individuelle mais, à l'inverse de Taylor, il n'entend pas sacrifier les principes sacrés

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸⁶ C. TAYLOR, "Convergences et divergences à propos des valeurs entre Québec et Canada", in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., p. 206.

d'autonomie et de liberté individuelle prônés par les libéraux ni renoncer au principe de neutralité de l'Etat.

Kymlicka apporte une précision conceptuelle afin de préserver le respect des droits individuels. Il crée les notions de « restrictions internes » et de « protections externes ». Les droits collectifs deviennent acceptables du point de vue de l'éthique libérale seulement s'ils permettent à une communauté de se défendre contre l'hégémonie d'une culture dominante (« protections externes »). Toutefois, ils ne peuvent être invoqués pour supprimer l'expression des dissidents à l'intérieur de la communauté (« restrictions internes »).¹⁸⁷

Dans un article publié en 1994, Taylor répond à Kymlicka que l'importance de la culture ne se résume pas aux opportunités qu'elle offre aux individus dans la réalisation de leurs choix autonomes, car cette importance doit être comprise en référence à la « collectivité », à la perpétuité de celle-ci, et non seulement aux individus qui la composent.¹⁸⁸

Chapitre 3 : L'évolution dans la pensée de Charles Taylor

Section 1 : La conversion du philosophe aux postulats libéraux

Charles Taylor semble avoir apporté, au cours des dernières années, des modifications majeures à sa pensée politique en ce qui concerne les liens entre diversité et identité collective. Nous avons vu dans le chapitre précédent qu'il critiquait le principe de neutralité libérale ainsi que la conception négative de la liberté et qu'il proposait une politique du bien commun s'appuyant sur une communauté politique soudée par une forte identité collective.

Les écrits plus récents montrent pourtant une démarcation nette du philosophe par rapport à certaines de ses positions antérieures : il adhère dorénavant à la neutralité libérale, reconnaît les qualités du libéralisme procédural dans sa gestion de la diversité et propose, comme lien politique, un consensus par recoupement autour de quelques principes politiques de base.¹⁸⁹

§1 : Sa défense du principe libéral de la neutralité

Des écrits qualifiés « communautariens » du philosophe, ressortait un vif désaccord vis-à-vis du principe de la neutralité de l'Etat. Il soutenait que, loin d'être neutre, l'Etat se porte inévitablement à la défense de certains biens.

¹⁸⁷ J.-L. GIGNAC, o.c., p. 48.

¹⁸⁸ C. TAYLOR, Can liberalism be Communitarian ? », *Critical Review*, vol. 8, n°2, 1994, pp. 257-262.

¹⁸⁹ B. GAGNON, « Du communautarisme à la neutralité libérale. Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et sociétés*, vol. 31, no.1, octobre 2012, p. 128.

A l'opposé de ce discours, les écrits de la dernière décennie de Taylor expriment un virage important au sujet de la neutralité. Dans un texte publié en 2002, celui-ci précise que, peu importe qui « ultimement a raison dans la bataille entre les éthiques procédurales et les éthiques du bien, il est concevable, sur des bases politiques, que nous nous convainquions que la meilleure formule de gouvernement démocratique pour une société complexe est un genre de libéralisme de la neutralité »¹⁹⁰.

Cette idée est reprise dans le rapport Bouchard-Taylor, déposé en 2008, et dans *Laïcité et liberté de conscience* (ouvrage cosigné avec Jocelyn Maclure), publié en 2010.¹⁹¹ Dans ces deux documents, Taylor appuie ouvertement le principe libéral de la neutralité.

Le rapport Bouchard-Taylor précise que, « dans le domaine des raisons profondes, l'Etat, pour être véritablement l'Etat de tout le monde, doit rester neutre ».¹⁹²

Dans son ouvrage avec Maclure, Taylor soutient que « l'État démocratique doit donc être neutre ou impartial dans ses rapports avec les différentes religions. Il doit aussi traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas ; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient. La diversité doit être vue comme un aspect du phénomène du 'pluralisme moral' avec lequel les démocraties contemporaines doivent composer. Le 'pluralisme moral' réfère au fait pour les individus d'adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différents et parfois incompatibles »¹⁹³.

§2 : Une conception différente de l'identité politique

Dans ses écrits communautariens, le philosophe soutenait qu'une société libre avait besoin d'un fort sentiment d'appartenance, porteur d'obligations pour les individus, dans le but de soutenir les valeurs qui étaient les siennes ; il défendait une certaine forme de patriotisme.

A partir de 1996 toutefois, le philosophe, s'inspirant de John Rawls et de Jacques Maritain, intègre à sa pensée l'idée d'un consensus par recoupement, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le

¹⁹⁰ C. TAYLOR, « Democracy, Inclusive and Exclusive », in *Meaning and Modernity, Religion, Polity, and Self* (sous la dir. de R. MADSEN, W.M. SULLIVAN, A. SWIDLER et S.M. TIPTON), Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 181-194.

¹⁹¹ Précisons que ces deux documents sont liés car *Laïcité et liberté de conscience* est une reprise approfondie du chapitre VII du rapport Bouchard-Taylor (le régime québécois de laïcité).

¹⁹² C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., pp. 134-135.

¹⁹³ C. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, o.c., p. 17.

lien politique, dans une société libérale et pluraliste, peut reposer sur une éthique politique « minimale » à laquelle les individus adhèrent à partir d'une pluralité de vues compréhensives religieuses et non religieuses.¹⁹⁴

La culture et la tradition ne sont clairement plus des sources de cohésion politique, car dans un contexte de pluralisme accru, les conceptions de la vie bonne relèvent essentiellement des individus et des groupes, et non du politique et de l'Etat.¹⁹⁵

On peut déceler les premiers pas de ce changement de direction dans « A World Consensus on Human Rights »¹⁹⁶, où Taylor se fait le promoteur d'un accord transculturel sur les droits de l'homme. La référence aux droits fondamentaux est universelle, mais la manière d'y adhérer peut varier selon les traditions et les cultures ; chaque groupe justifie ces normes selon ses propres convictions profondes. « Nous pouvons nous entendre sur les normes, bien que nous soyons en désaccord sur les raisons pour lesquelles ces normes sont justes. Et nous pouvons être satisfaits de vivre dans un tel consensus »¹⁹⁷.

Dans ce texte de 1996, il s'agissait pour l'essentiel d'un enjeu de justice internationale transculturelle. Mais, deux ans plus tard, dans « Modes of Secularism », le consensus par recoupement devient, pour le philosophe, le fondement de la cohésion politique à l'intérieur de l'Etat démocratique libéral.¹⁹⁸

Ce qui contraste avec les idées communautariennes antérieures du philosophe, c'est que l'éthique politique sur laquelle repose le consensus par recoupement est décrite par Taylor comme étant « minimale ». Taylor précise dans son texte de 1998 que, au contraire d'une éthique politique qui suppose un consensus fort sur les fondements philosophiques de l'union politique, le consensus par recoupement admet que l'on peut s'entendre sur les principes généraux de l'éthique politique (les droits fondamentaux, la démocratie et certaines valeurs collectives), tout en reconnaissant également qu'il existe plus d'un ensemble légitime de raisons pour s'entendre sur les normes de cette éthique.¹⁹⁹

« Le point fort du consensus par recoupement - mieux dit, sa supériorité comme fondement social sur l'ancienne éthique indépendante (...) - est précisément qu'il ne prescrit aucun

¹⁹⁴ C. TAYLOR, « A world Consensus on Human Rights ? », *Dissent*, vol. 43, n°3, 1996, pp. 15-21.

¹⁹⁵ C. TAYLOR, « Culture of Democracy and Efficacy », *Public Culture*, vol. 19, n°1, 2007, pp. 117-150.

¹⁹⁶ C. TAYLOR, « A world Consensus on Human Rights ? », *o.c.*, pp. 15-21.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ C. TAYLOR, « Modes of Secularism », in *Secularism and its Critics* (sous la dir.de R. BHARGAVA), Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 31-53.

modèle sous-jacent de justification. Cela est laissé aux différentes familles spirituelles des membres qui constituent la société »²⁰⁰.

Section 2 : Une approche différente de la diversité

Ces changements dans la pensée du philosophe ont des effets sur la manière dont il appréhende la diversité dans les sociétés démocratiques contemporaines. Nous allons ici nous attarder un peu plus longtemps sur le rapport de la Commission Bouchard-Taylor.

Rappelons que la pratique des accommodements raisonnables pour motif religieux avait abouti à la mise sur pied par le Premier ministre du Québec, en 2007, d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, dite « Bouchard-Taylor ». Le 22 mai 2008, la commission dépose un rapport final de 310 pages comprenant 37 recommandations.

De façon générale, le rapport conclut qu'il n'y a pas vraiment de problème concernant la pratique des accommodements raisonnables au Québec. Il y a une crise des perceptions, un décalage entre ce qui se passe « sur le terrain » et ce qu'une grande partie de la population croit qu'il se passe sur le terrain. Ainsi, 55 % des cas d'accommodements raisonnables ayant été recensés au cours des 22 dernières années ont été exposés au public par les médias entre mars 2006 et juin 2007. Des cas les plus médiatisés, 71 % (15 sur 21) comportaient des distorsions importantes dans la relation des faits.²⁰¹

Bien qu'il n'y ait pas vraiment de problème, l'emballage médiatique et le phénomène de la rumeur ont contribué à mettre à jour un certain malaise identitaire chez les Québécois. Ceux d'ascendance canadienne-française semblent avoir de la difficulté à gérer leur double-statut (majoritaires au Québec, minoritaires en Amérique), ce qui fait en sorte qu'ils ont peur d'être submergés par les minorités culturelles. Le rapport souligne ainsi que la crise des accommodements ne reflète pas simplement l'attitude « déraisonnable » des minorités face à l'État laïque, mais est aussi un signe de « protestation d'un groupe ethnoculturel majoritaire (les Canadiens francophones) qui doute de sa propre identité ».

Nous n'avons malheureusement pas la possibilité ici de nous attarder sur chacune de ces 37 recommandations. Nous nous contenterons donc de relever quelques points du rapport nous paraissant pertinents pour illustrer la distance prise par le philosophe vis-à-vis de certaines de

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

²⁰¹ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., pp. 69-74

ses idées communautariennes. Nous avons déjà mentionné la conversion du philosophe au principe de la neutralité et à celui du consensus par recoupement. Attardons-nous maintenant sur la promotion des concepts de laïcité ouverte et d'interculturalisme, qui constituent les deux propositions centrales du document. Dans un troisième paragraphe, nous verrons en quoi l'ouvrage *Laïcité et liberté de conscience* a encore accru la distance prise par le philosophe vis-à-vis de ses idées théoriques antérieures.

§1 : Le concept de laïcité ouverte

Rappelons que Taylor défendait pour le Québec un modèle d'*intégration* de la diversité à la nation québécoise, majoritairement franco-québécoise. La communauté politique avait une place prépondérante et pouvait opter pour une conception particulière de la vie bonne. Elle devait néanmoins être suffisamment souple devant l'expression des différences pour permettre l'intégration des diverses communautés culturelles.²⁰²

Ainsi, le Québec se devait d'opter pour un modèle différent de celui du « Canada hors Québec » qui, lui, pratiquait le multiculturalisme en mettant uniquement l'accent sur les libertés et les droits individuels, ce qui le rendait incapable de prendre en compte d'éventuels desseins collectifs.

Lorsque l'on s'attarde sur la conception de laïcité ouverte à laquelle adhère Taylor dans le rapport sur les accommodements raisonnables et dans l'ouvrage *Laïcité et liberté de conscience* (publié en 2010 et censé expliciter certains aspects du rapport), force est de constater qu'un changement de perspective semble clairement s'être opéré entre le poids de la communauté et les libertés individuelles.²⁰³

Ces deux documents précisent que la laïcité ouverte repose sur quatre principes du libéralisme :

- a) la neutralité de l'Etat,
- b) la séparation de l'Eglise et de l'Etat,
- c) la liberté de conscience et de religion,
- d) l'égalité morale des individus.

²⁰² J.-L. GIGNAC, o.c., p. 54.

²⁰³ B. GAGNON, o.c., p. 136.

Contrairement à la laïcité intégrale, à l'exemple du modèle français qui donne la primauté aux deux premiers principes (neutralité et séparation), la laïcité ouverte inverse cet ordre. La liberté de conscience et l'égalité morale des individus sont les fins recherchées, et les principes institutionnels (neutralité et séparation) sont des moyens en vue de ces fins.²⁰⁴

Selon ce modèle de laïcité, l'Etat québécois ainsi que les institutions publiques et parapubliques se doivent de respecter les croyances des citoyens et ne peuvent privilégier une voie au détriment d'une autre sans compromettre leur égalité civique et morale. Cela revient à dire que, sur les questions des conceptions de la vie bonne, la laïcité ouverte reconnaît la primauté des libertés et des droits individuels et une égalité de principe entre les croyances et les convictions des individus.²⁰⁵

Notons que la laïcité ouverte, de façon peut-être plus forte encore que la politique de la reconnaissance, favorise une pluralisation culturelle et religieuse de l'espace public québécois. En effet, l'idée selon laquelle l'Etat doit être sans ancrage religieux ou philosophique ne signifie pas que l'espace public doive être un lieu tout à fait imperméable aux diverses valeurs et conceptions du bien. Le devoir de neutralité ne s'impose qu'à l'Etat, et pas aux particuliers. Ainsi la neutralité définit la relation que l'Etat doit entretenir vis-à-vis de la pluralité des conceptions de la vie bonne – non-ingérence et respect des différences – ; elle ne cherche en aucun cas à exclure les valeurs et les biens particuliers de l'espace public.

« Les différences culturelles n'ont pas à être refoulées dans le domaine privé. Elles doivent au contraire se manifester librement dans la vie publique »²⁰⁶.

Vouloir interdire toute expression de la différence dans l'espace public reviendrait à brimer la liberté de conscience des individus, qui est l'un des deux principes sur lequel se fonde, comme nous l'avons vu, la laïcité ouverte. Cela nuirait également à leur capacité d'intégration civique en mettant en opposition leurs convictions profondes et les principes de la vie commune.²⁰⁷

Taylor pousse le principe assez loin puisqu'il est opposé à l'adoption d'une règle générale interdisant le port de signes religieux visibles chez les agents de l'Etat. Selon lui, « on voit mal pourquoi il faudrait penser, à priori, que ceux qui affichent leur appartenance religieuse

²⁰⁴ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., pp. 135-137.

²⁰⁵ B. GAGNON, o.c., p. 136.

²⁰⁶ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 120.

²⁰⁷ B. GAGNON, o.c., p. 136.

sont moins capables de faire la part des choses que ceux dont les convictions de conscience ne sont pas extériorisées ou le sont de façon moins visible »²⁰⁸.

Il est selon lui possible d'évaluer la neutralité des actes posés par les agents de l'Etat sans restreindre de façon systématique leur liberté de conscience et de religion. Il ne dit pas non plus qu'il faut accepter le port de tous les signes religieux par les agents de l'Etat. Ainsi, le port de la *burqua* ou du *niquab* par une enseignante est selon lui incompatible avec les objectifs de l'enseignement. Ce n'est, en revanche, pas le cas du *hidjab*.²⁰⁹

§2 : La promotion de l'interculturalisme, concept dénaturé et finalement abandonné

Dans le rapport Bouchard-Taylor, on retrouve la proposition suivante : « Dans ses versions anciennes et récentes, l'interculturalisme québécois est porteur d'une tension entre deux pôles : d'un côté, la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social »²¹⁰.

Cette citation du rapport montre bien l'effort de réconciliation entre d'une part la diversité des communautés et, d'autre part, la nécessité d'intégrer cette diversité à un tronc commun, une continuité propre à l'espace politique national.

C'est ce tronc commun et sa « dimension intégrative » qui différencieraient l'interculturalisme du multiculturalisme à la canadienne. Le document insiste souvent sur ce point. « Le multiculturalisme canadien dans la mesure où il met l'accent sur la diversité aux dépens de la continuité n'est pas bien adapté à la réalité québécoise »²¹¹.

Ainsi, les auteurs précisent que la neutralité de l'Etat n'est pas un principe absolu et que certaines valeurs sont nécessaires à la cohésion d'une société libérale. Ces valeurs sont les règles de base de la démocratie libérale (autonomie, égalité, Etat de droit), auxquelles peuvent s'ajouter des valeurs communes, inscrites dans des expériences historiques diversifiées.

Ce concept d'interculturalisme semble ainsi faire écho aux idées antérieures de Taylor, lorsqu'il défendait encore une conception substantielle (« communautarienne ») du patriotisme. Nous rejoignons à ce propos Laurent De Briey lorsqu'il prétend que « le modèle

²⁰⁸ C. TAYLOR et J. MACLURE, *Laïcité et liberté de conscience*, o.c., pp. 58-59.

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 60-61.

²¹⁰ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 15.

²¹¹ *Ibid.*, p. 122.

interculturaliste devrait être compris comme participant à une critique républicaine du libéralisme »²¹².

Pour illustrer notre propos, il nous paraît utile de nous tourner vers la définition approfondie du concept d'interculturalisme que donne Gérard Bouchard dans un article publié en 2011, intitulé « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? »²¹³.

Il ressort de cet article que le concept d'interculturalisme « invite à reconnaître certains éléments de préséance ad hoc à la culture majoritaire ». Cette caractéristique permet de consolider l'identité nationale considérée à la fois comme source de solidarité et comme fondement de la participation responsable des citoyens.²¹⁴

Ce principe des éléments de préséance ad hoc de la culture majoritaire induit une certaine définition de la laïcité. Selon G. Bouchard, le principe des éléments de préséance ad hoc occupe une place importante dans le fonctionnement des sociétés démocratiques. Les régimes de laïcité en fournissent un exemple convaincant. Au-delà des grands principes, valeurs, normes et droits qui les fondent, les systèmes de laïcité intègrent selon lui de nombreux éléments contextuels et historiques ainsi que des choix politiques et sociaux propres à chaque société. Il soutient ainsi que, si tout régime de laïcité est un agencement de quatre principes (la liberté de croyance ou de conscience de chaque personne, l'égalité morale des citoyens, la séparation ou l'autonomie réciproque de l'Etat et de l'Eglise, la neutralité de l'Etat en matière de croyances, de religions ou de visions du monde), il faut y ajouter une autre composante, à savoir les valeurs traditionnelles et les coutumes de la culture majoritaire.²¹⁵

Ce principe des éléments de préséance ad hoc est vu comme un moyen permettant d'atténuer chez les majorités une angoisse pouvant aisément se transformer en hostilité.

Inutile de dire que le concept d'interculturalisme tel qu'ainsi défini égratigne certains principes libéraux, principes auxquels nous avons vu que Taylor semble s'être pourtant rallié ces dernières années.

Comment expliquer, dès-lors, que Taylor promeuve un tel concept dans son rapport, concept qui semble en porte-à-faux avec ses derniers penchants libéraux (consensus par recoupement, neutralité de l'Etat) ?

²¹² L. DE BRIEY, *o.c.*, p. 90.

²¹³ G. BOUCHARD, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *o.c.*, pp. 395-433.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 413.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 415.

En fait, si l'on se penche sur l'interculturalisme tel que conçu dans le rapport Bouchard-Taylor, force est de constater qu'il y a clairement un malaise lorsqu'il s'agit de définir des éléments de la culture commune.

Ces éléments de culture commune sont ainsi toujours ramenés aux grandes valeurs de l'Occident libéral – démocratie, égalité homme-femme, laïcité – auxquelles on ajoute le français comme langue véhiculaire de la citoyenneté.²¹⁶

Il va de soi que ces valeurs sont pour ainsi dire très peu « québécoises » et ne s'inscrivent pas véritablement dans une continuité avec une tradition nationale, comme le voudrait le concept d'interculturalisme. C'est ce que beaucoup ont d'ailleurs reproché au rapport Bouchard-Taylor. La Commission veut s'inscrire en continuité d'un modèle d'intégration québécoise qui s'appuie essentiellement sur les institutions démocratiques, les chartes des droits, la politique d'intégration des années 1980, des réalités qui relèvent plutôt de l'universalisme abstrait et non d'une tradition politique particulière.²¹⁷

Ces valeurs doivent ainsi pouvoir être l'objet d'un consensus par recoupement et ne peuvent introduire aucune hiérarchisation dans les conceptions de la vie bonne des individus et des groupes. Ainsi, selon le rapport « la promotion des valeurs communes ne doit en aucun cas porter atteinte à la nécessaire diversité des individus et des groupes. Ce qu'il faut avoir à l'esprit, ce sont quelques valeurs historisées qui recoupent les expériences singulières des principaux acteurs collectifs ou groupes ethniques »²¹⁸.

Seul un certain rattachement à l'histoire, dont le contenu reste vague dans le document, introduit l'idée d'une filiation avec le passé, mais il s'agit de dégager de cette histoire les éléments démocratiques suffisamment généraux pour être l'objet d'un consensus entre tous les individus et les groupes, selon leurs croyances et leurs convictions respectives.²¹⁹

Tout ce qui se réfère au « Nous », à une dimension plus substantielle, plus historiquement contextualisée, est renvoyé à l'insécurité identitaire des Québécois d'héritage canadien-français, au complexe d'une petite société incapable de s'assumer comme majorité :

²¹⁶ J.-Y. THÉRIAULT, « Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », *La diversité québécoise en débat*, 2010, pp. 152.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 153.

²¹⁸ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 127.

²¹⁹ B. GAGNON, o.c., p. 137.

« Cela dit, le facteur le plus important est certainement lié à l'insécurité du minoritaire. Il s'agit d'un invariant dans l'histoire du Québec francophone. Il s'active ou se met en état de veille suivant les conjonctures, mais il demeure au cœur du devenir québécois »²²⁰.

Il ressort ainsi du rapport que, s'il y a continuité dans l'histoire du Québec, c'est bien celle du déploiement des valeurs inhérentes à la modernité et non celle du déploiement d'une communauté d'histoire.²²¹

Concernant la référence au français comme langue véhiculaire de la citoyenneté, force est de constater que les commissaires s'appuient sur la circonstance particulièrement heureuse qu'au Québec l'élément autour duquel la culture dominante se cristallise, la langue, puisse également être présenté comme purement instrumental auprès des autres communautés. L'équilibre dégagé entre préservation de la culture dominante et reconnaissance de la diversité culturelle semble ainsi dépendre d'un élément purement contextuel.²²²

Il y a clairement un malaise à inscrire le traitement de la diversité dans une tradition politique particulière qui relèverait d'institutions et d'arrangements politiquement et historiquement contextualisés, d'une mémoire continuellement retravaillée et retransmise aux nouvelles générations.²²³

Le rapport ne parvient pas à rassurer les inquiétudes identitaires ressenties par les Québécois d'origine canadienne-française. En témoignent d'ailleurs la crispation identitaire reflétée dans le discours du Parti Québécois et l'actuel débat, brûlant, autour de l'adoption d'une charte des valeurs québécoises, interdisant le port de signes religieux ostentatoires pour le personnel de l'Etat. Inutile de dire que Taylor est vivement opposé à l'adoption d'une telle charte.

Le rapport Bouchard-Taylor ne répond pas à cette exigence d'inscription historique. Le malaise d'une modernité qui manque d'épaisseur pour fournir à ses citoyens le sentiment d'un vivre-ensemble satisfaisant a été balayé « sous le tapis de l'insécurité identitaire des Québécois »²²⁴.

« Le rapport Bouchard-Taylor (...) se rabat finalement sur les valeurs libérales inhérentes au patriotisme constitutionnel, réduisant l'histoire nationale à celle-ci, tout en dénigrant son

²²⁰ C. TAYLOR et G. BOUCHARD, *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, o.c., p. 185.

²²¹ J-Y. THÉRIAULT, o.c., p. 154.

²²² L. DE BRIEY, o.c., p. 98.

²²³ J-Y. THÉRIAULT, o.c., p. 154.

²²⁴ *Ibid.*, p.155.

particularisme. On aurait pu s'attendre d'un si heureux couple – les deux commissaires- à un rejeton plus complexe. Il accouche finalement d'une banale version libérale – procédurale – du multiculturalisme. »²²⁵

Pour résumer, le principe selon lequel l'Etat québécois peut se vouer à la promotion d'une conception particulière de la vie bonne, un bien commun défini par un projet culturel spécifique, semble absent des derniers textes du philosophe, de même qu'il ne fait aucune référence au nationalisme libéral des années antérieures. L'éthique politique, centrée sur sa dimension civique, offre essentiellement le cadre politique et juridique dans lequel le débat transculturel sur l'identité collective peut avoir lieu. La convergence ne repose plus sur le groupe majoritaire des Québécois francophones²²⁶, mais sur l'impératif moral de respecter l'intégrité et la liberté des individus. Aucune conception de la vie bonne, qu'elle soit celle du groupe national majoritaire ou celle d'une identité historique singulière, ne peut s'imposer comme le bien commun à poursuivre.²²⁷

La référence au concept d'interculturalisme était néanmoins bien présente dans le rapport Bouchard-Taylor et la distinction avec le multiculturalisme canadien, bien établie. Dans l'ouvrage *Laïcité et liberté de conscience*, où Taylor semble encore franchir un pas supplémentaire dans les distances prises vis-à-vis de ses idées antérieures, il n'est plus fait mention, nulle part, de l'interculturalisme. Seul le terme « multiculturalisme » est utilisé.

On peut peut-être regretter cette hésitation de Taylor lorsqu'il s'agit de promouvoir l'interculturalisme, car ce modèle semble ouvert à un horizon large de réflexion et d'action. Ainsi, en 2006-2007, une large consultation a été effectuée par le Conseil de l'Europe auprès de ses 47 Etats membres. Ces derniers étaient interrogés sur le meilleur modèle à promouvoir en matière de relations interethniques. Tous ces pays en sont arrivés à un consensus sur trois points : a) le rejet du multiculturalisme, associé à la fragmentation et perçu comme nuisible à la cohésion sociale ; b) le rejet de l'assimilation à cause de la violation des droits individuels auquel il conduit et c) : le choix de l'interculturalisme comme voie médiane, comme modèle d'équilibre et d'équité.²²⁸

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ C. TAYLOR, « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité*, o.c., pp. 347-364.

²²⁷ B. GAGNON, o.c., p. 137.

²²⁸ G. BOUCHARD, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », o.c., p. 432.

§3 : L'interprétation subjective de l'identité et l'accent mis sur les libertés négatives

La rupture du philosophe avec ses idées « communautariennes » devient encore plus perceptible avec la publication de l'ouvrage *Laïcité et liberté de conscience*.

D'une part, Taylor accorde une place centrale aux Chartes des droits et libertés et aux jugements des cours, et précise qu'il adhère à l'interprétation subjective et personnelle de l'identité reconnue par la Cour suprême. Nous renvoyons, à ce sujet, à ce que nous avons dit dans notre première partie à propos de l'interprétation subjective de la religion et du statut égal accordé aux croyances religieuses et séculières.

Cela modifie de manière importante non seulement les idées antérieures de Taylor au sujet des identités individuelles et collectives construites en référence à des communautés « objectives » d'histoire, de tradition, de loyauté²²⁹, mais également ses critiques au sujet du danger de la juridicisation des enjeux sociaux et de l'hégémonie du juridique sur le politique.²³⁰

D'autre part, le pluralisme moral promu dans cet ouvrage s'inscrit ouvertement dans la tradition de la liberté négative. Les libertés individuelles et l'égalité morale des individus sont garanties contre toute tentative de l'État ou d'une majorité de vouloir imposer une conception particulière de la vie bonne. Le texte fait du libéralisme procédural – et de ses trois piliers : droits, libertés individuelles, égalité morale – le modèle le mieux à même de rejoindre les aspirations de tout un chacun.²³¹

De ces importants changements dans la pensée du philosophe découle logiquement, une version différente de l'identité politique québécoise. Le rapport Bouchard-Taylor définit le Québec comme une société libérale, par sa démocratie parlementaire et sa Charte des droits et des libertés. Mais ce libéralisme a perdu sa spécificité liée au bien commun et adhère dorénavant à la neutralité de l'État, au consensus par recoupement et à l'éthique politique minimale.

²²⁹ C. TAYLOR, « Pourquoi les nations doivent-elles se transformer en État ? », in *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., pp. 47-68.

²³⁰ C. TAYLOR, « Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism », in *Hegel and Legal Theory* (sous la dir. de D. CORNELL, M. ROSENFELD et D. G. CARLSON), New York, Routledge, 1991, pp. 64-77.

²³¹ B. GAGNON, o.c., pp. 127-147.

Section 3 : Tentatives d'explication de ce tournant dans la pensée du philosophe

Comment expliquer ce brusque changement dans la pensée du philosophe ? Pour certains auteurs, il est utile de se pencher sur le contexte politique de l'époque.²³²

En 1995 se tient le référendum invitant les québécois à se prononcer sur la souveraineté du Québec²³³. Le projet de souveraineté est rejeté par 50,58 % des votants. Taylor est actif au cours de la campagne référendaire ; il présente ses opinions sur plusieurs tribunes, dans les médias et lors des conférences. Le philosophe opte pour le « non » car il garde l'espoir d'une réforme du Canada vers un fédéralisme plus souple et asymétrique dans lequel le peuple québécois serait mieux reconnu et obtiendrait davantage de pouvoirs.²³⁴ Dans un premier temps, il maintient l'idée selon laquelle le Canada est un pays dans lequel peut cohabiter deux visions du libéralisme : le libéralisme procédural pour le Canada hors Québec et le libéralisme du bien commun au Québec. Jusque-là donc, son discours reste conforme à ses idées théoriques.²³⁵

Pourtant, au cours de la campagne électorale, ses critiques envers le mouvement souverainiste québécois vont se faire de plus en plus vives, notamment au sujet du caractère ethnique du projet indépendantiste. Ainsi, lors d'un débat télévisé, Taylor va soutenir que le discours indépendantiste repose sur un projet essentiellement *senti par* et *centré* sur les Québécois de souche.²³⁶

Dans les mois qui suivent le référendum, on retrouve encore, dans les écrits de Taylor, cette idée selon laquelle le projet souverainiste serait un projet des « Québécois de souche », et cela parfois accompagné de critiques incisives à l'encontre des représentants du mouvement souverainiste. Il insiste notamment sur l'extrême insensibilité des leaders souverainistes à l'endroit de ceux qui ne partagent pas leur rêve indépendantiste. Le philosophe porte

²³² *Ibid.*, pp. 138-143.

²³³ Formulée par le parti majoritaire à l'Assemblée nationale, le Parti québécois, la question référendaire de 1995 était : « Acceptez-vous que le Québec devienne souverain, après avoir offert formellement au Canada un nouveau partenariat économique et politique, dans le cadre du projet de loi sur l'avenir du Québec et de l'entente signée le 12 juin 1995 ? »

²³⁴ C. TAYLOR, « Les enjeux de la réforme constitutionnelle », in *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, o.c., pp. 159-177.

²³⁵ C. TAYLOR, « Le pluralisme et le dualisme », in *Québec : Etat et Société*, o.c., pp. 61-84.

²³⁶ S. BAILLARGEON, « Trois hommes et un scrutin. Fernand Dumont, Jean Larose et Charles Taylor discutent des enjeux référendaires », *Le Devoir*, 1995, p. A4.

également un jugement, bien que moins sévère, à l'endroit du refus du Canada anglais de reconnaître la spécificité du peuple québécois.²³⁷

C'est peut-être le soir même du référendum, lors d'un discours télévisé du premier ministre du Québec, Jacques Parizeau, que l'on peut trouver un indice des raisons qui ont par la suite amené le philosophe à revoir en profondeur sa pensée politique.²³⁸ Dans ce discours, le Premier ministre attribue la défaite du camp du « oui » au vote ethnique. Taylor se prononce sur ce discours en soutenant que l'emploi de la formule « entre nous autres », employée par Parizeau, fut pour lui aussi blessant que la référence au vote ethnique ; le « nous » était, selon lui, exclusif, ethnique, ne faisant appel qu'aux « Québécois de souche » à l'exclusion de tous les autres. Nous l'avons vu précédemment, Taylor utilise aussi le « nous » dans ses textes, pour montrer son appartenance à la nation québécoise. Mais il s'agit, pour lui, d'un « nous » inclusif et pluriel, à l'opposé de celui qu'il a ressenti dans le discours du premier ministre québécois.²³⁹

Ainsi, trois semaines après le scrutin, Charles Taylor fait paraître un texte d'opinion dans le journal *La Presse*. Dans cet écrit, il prend clairement ses distances vis-à-vis de ses propres positions communautariennes. Il impute ainsi au nationalisme libéral les « vraies sources de l'aliénation des minorités » et se montre résolument à la recherche d'un autre modèle politique ; le nationalisme libéral qu'il associait au Québec appartient dorénavant au passé.²⁴⁰

Lorsqu'il se prononce sur le Québec par la suite, Taylor insiste sur les dangers d'une identité commune trop unificatrice et l'importance de faire passer la citoyenneté et les droits fondamentaux avant les considérations identitaires. Il ne situe plus ses idées d'ouverture à la pluralité dans le cadre d'un libéralisme de bien commun. Le pôle de convergence n'est plus centré sur une identité historique singulière mais se conçoit à partir d'une pluralité d'identités historiques, culturelles et religieuses.²⁴¹

²³⁷ C. TAYLOR, « Deep diversity and the Future of Canada », *Transactions of the Royal Society of Canada*, 1996, vol. 7, pp. 29-35.

²³⁸ B. GAGNON, *o.c.*, pp. 140-141.

²³⁹ C. TAYLOR, « Nation culturelle, nation politique », in *Penser la nation québécoise* (sous la dir. de M. VENNE), Montréal, Québec/Amérique, 2000, pp. 47-48.

²⁴⁰ C. TAYLOR, « Les ethnies dans une société 'normale'. Le modèle des nationalistes québécois doit être revu », *La Presse*, 1995, p. B3.

²⁴¹ C. TAYLOR, « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, *o.c.*, pp. 347-363.

Conclusion

Nous avons choisi de réserver une place importante au contexte québécois car les enjeux découlant du pluralisme nous semblaient y être d'une portée et y susciter une tension que ne connaissent pas les nations plus puissantes, fermement établies. Pourtant, force est de constater que le malaise ici exprimé à travers l'histoire de la survivance d'un petit peuple francophone en Amérique du Nord semble généralisé dans nos sociétés occidentales. Ainsi, tout ce qui est octroyé aux immigrants ou aux minorités en termes de droit et d'accommodement dans les nations d'occident s'accompagne invariablement d'une préoccupation pour les valeurs et l'avenir de la culture majoritaire.

C'est en nous attardant d'abord sur les débats provoqués par l'accommodement raisonnable pour motif religieux outre-Atlantique que nous avons pris conscience de l'extrême sensibilité que revêtait la question de l'ouverture de la société québécoise à la diversité culturelle. Question tellement sensible qu'elle a abouti à la mise sur pied, par le Premier ministre du Québec, d'une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, dite « Bouchard-Taylor », en 2007.

Mais le rapport de la Commission, déposé le 22 mai 2008 a été mal accueilli, principalement par la majorité francophone. Ainsi, dans l'esprit de plusieurs, le rapport accordait beaucoup aux minorités et aux immigrants, mais très peu à la majorité.

D'une part, la conception de la laïcité ouverte à laquelle adhèrent les commissaires (fondée sur la liberté de conscience des citoyens et sur leur égalité morale) favorise une pluralisation culturelle et religieuse de l'espace public québécois.

D'autre part, les valeurs promues par l'interculturalisme du rapport sont très peu « québécoises », alors que le propre du concept d'interculturalisme est justement d'inscrire le traitement de la diversité dans une certaine continuité avec la tradition nationale. Cette gêne perceptible chez Taylor lorsqu'il s'agit d'affirmer la préséance d'éléments de la culture majoritaire s'explique probablement en raison de l'abandon du versant « communautarien » de sa philosophie et de son ralliement aux postulats libéraux.

Ainsi, dans ses écrits avant 1995, la communauté précédait l'individu : l'Etat devait défendre le bien commun de la collectivité permettant aux individus de vivre dans le type de société qui est la leur. Après 1995, l'ordre lexical semble progressivement s'inverser, l'individu remplace la communauté : l'Etat a pour but premier de protéger les droits et libertés individuels ainsi que de garantir le principe de l'égalité morale des individus. Alors que, dans le premier

modèle, l'identité collective s'inscrit dans un récit donné par la tradition d'une communauté historique et singulière, dans le second elle est à construire à partir d'une pluralité de vécus, de récits et de conceptions de la vie bonne.²⁴²

Nous avons vu que l'explication de ce tournant dans la pensée du philosophe était peut-être à chercher dans l'activité politique de l'époque, les relations du philosophe avec les souverainistes s'étant quelque peu tendues lors du débat référendaire. Avant cette date, la diversité au Québec pouvait être pensée dans le contexte d'une identité collective caractérisée par une tradition, une relation aux ancêtres ou la présence d'une majorité culturelle ou historique ; après, l'ordre est inversé et c'est l'identité collective qui doit dorénavant être pensée dans les cadres de la diversité.

La conversion de Taylor à la neutralité libérale pose question par rapport aux affirmations antérieures du philosophe suggérant que l'abandon d'une politique du bien commun au Québec, axée sur la survie de la culture et de la langue française, au profit de la neutralité libérale aurait pour effets non seulement d'aller à l'encontre de la volonté de la majorité, mais également d'être « le reflet d'une société à ce point démoralisée qu'elle serait au bord de la dissolution en tant que pôle viable d'allégeance patriotique »²⁴³.

S'il est aujourd'hui clair pour l'auteur qu'un retour aux identités nationales « classiques » n'est pas la voie à suivre, il est loin d'être certain, dans ses écrits, que le « consensus par recoupement » et une « éthique politique minimale » sont à eux seuls suffisants. Mais le philosophe ne se prononce pas sur d'éventuels modèles alternatifs qui, à suivre ses écrits, demeurent peut-être encore à construire.²⁴⁴

Ce que l'on peut déduire des transformations dans la pensée du philosophe, c'est qu'à défaut de pouvoir entrevoir de nouvelles formes de solidarités, le modèle de base du libéralisme procédural semble être devenu, pour ainsi dire, la « roue de secours ». Le libéralisme procédural qui, avant 1995, était vu comme une cause de la désaffection civique, apparaît ainsi aujourd'hui comme un moindre mal ou, mieux, comme le « modèle par défaut » dans l'attente de nouvelles solidarités...

²⁴² B. GAGNON, *o.c.*, p. 143

²⁴³ C. TAYLOR, « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », in *Libéraux et communautariens*, *o.c.*, p. 118.

²⁴⁴ B. GAGNON, *o.c.*, p. 144.

Bibliographie

Législation

Dir. (CE) n°2000/78 du Conseil du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail, *J.O.*, L303, du 2 décembre 2000, p. 16.

Loi du 14 août 1986 relative à la protection et au bien-être des animaux, *M.B.*, 3 décembre 1986, p. 16382.

A.R. du 11 février 1988 relatif à certains abattages prescrits par un rite religieux, *M.B.*, 1 mars 1988, p. 2888.

A.M. du 12 juillet 1971 portant instructions générales pour les établissements pénitentiaires (*M.B.*, 10 août 1971, p. 9396), tel que modifié par l'article 12 de l'arrêté ministériel du 15 avril 2002.

A. Gouv. fl. du 12 novembre 1997 relatif au contrôle des inscriptions d'élèves de l'enseignement fondamental (*M.B.*, 6 janvier 1998, p. 136), tel que modifié par l'arrêté du Gouvernement flamand du 21 mars 2003.

Jurisprudence

- Cour européenne des droits de l'homme

Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Thlimmenos c. Grèce* du 6 avril 2000, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

Cour eur. D. H. (Gde Ch.), arrêt *Cha'are Shalom ve Tsedek c. France* du 27 juin 2000, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

Cour eur. D. H. (3è sect.), arrêt *Kosteski c. ex-République yougoslave de Macédoine* du 13 avril 2006, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

- Cour de justice des Communautés européennes

C.J.C.E., 27 octobre 1976, (*Vivien Prais c. Conseil des Communautés européennes*), C-130/75, www.echr.coe.int (9 mai 2014).

- Cour suprême des Etats-Unis

U.S. v. Seeger, 380 U.S. 163 (1965) 176.

- Cour suprême du Canada

Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears, [1985] 2 SCR 536, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

Syndicat Northcrest c. Amselem, [2004] 2 SCR 551, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois, [2006] 1 SCR 256, <http://www.scc-csc.gc.ca/> (8 mai 2014).

Doctrine

BAILLARGEON S., « Trois hommes et un scrutin. Fernand Dumont, Jean Larose et Charles Taylor discutent des enjeux référendaires », *Le Devoir*, 1995, p. A4.

BELL M., CHOPIN I. et PALMER F., *Le développement des législations contre les discriminations en Europe. Une comparaison entre les 25 Etats membres de l'Union*, Luxembourg, Commission européenne, 2006.

BERLIN I., « Deux conceptions de la liberté », in *Eloge de la liberté* (1958), trad. de l'anglais par J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1988.

BOSSET P., « Les fondements juridiques et l'évolution de l'obligation d'accommodement raisonnable », in *Les accommodements raisonnables : quoi, comment, jusqu'où ? Des outils pour tous* (sous la dir. de M. JEZEQUIEL), Cowansville, éd. Yvon Blais, 2007, pp. 3-28.

BOUCHARD G., « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *Revue de droit de McGill*, 2011, pp. 395-433.

BRIBOSIA E., RINGELHEIM J., RORIVE I., « Aménager la diversité : le droit à l'égalité face à la pluralité religieuse », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 2009, pp. 319-373.

DE BENOIST A., *Critiques-Théoriques*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2002.

DE BRIEY L., « Multiculturalisme libéral vs. Interculturalisme républicain », *La Revue Tocqueville*, Vol. XXXIV, n°1, 2013, pp. 89-119.

DE SCHUTTER O., « Reasonable Accommodations and Positive Obligations under the European Convention on Human Rights », in *Disability Rights in Europe : From Theory to Practice* (sous la dir. de A LAWSON et C. GOODING), Londres, Hart Publ., 2005, p. 53.

DOUGLASS B., « Liberalism as a Threat to Democracy ? », in *The Ethical Dimension of Political Life*, Duke University Press, Durham, 1983.

GAGNON B., « Du communautarisme à la neutralité libérale : Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, vol. 31, n°1, 2012, pp. 127-147.

GIGNAC J.-L., « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et Sociétés*, vol. 16, n°2, 1997, pp. 31-65.

LARMORE C., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

MESURE S. et RENAUT A., *Alter ego : les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Flammarion, 2002.

NOZICK R., « Liberalism », in *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

PÉLABAY J., *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Paris, L'Harmattan, 2001.

RAWLS J., *Théorie de la justice* (1971), trad. de l'anglais par C. Audard, Paris, Seuil, 1997.

RAWLS J., *Justice et démocratie* (1978-1989), recueil de textes rassemblés et présentés par C. AUDARD, Paris, Seuil, 1993.

RAWLS J., *Libéralisme politique* (1993), trad. de l'anglais par C. Audard, Paris, Editions La Découverte, 2003.

SANDEL M., *Le libéralisme et les limites de la justice* (1982), trad. de l'américain par J.-F. Spitz, Paris, Seuil, 1999.

SANDEL M., « La république procédurale et le moi désengagé (1984), in *Libéraux et communautariens* (sous la dir. de A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS), Paris, PUF, 1997, pp. 255-274.

TAYLOR C., *Hegel et la société moderne* (1979), Paris, Editions du Cerf, 1998.

TAYLOR C., *Philosophical Arguments* (1987-1992), Harvard University Press, 1995.

TAYLOR C., « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, pp. 33-56.

TAYLOR C., « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux » (1989), in *Libéraux et communautariens* (sous la dir. de A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS), Paris, PUF, 1997, pp. 87-119.

TAYLOR C., « Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism » (1989), in *Hegel and Legal Theory* (sous la dir. de D. CORNELL, M. ROSENFELD et D. G. CARLSON), New York, Routledge, 1991, pp. 64-77.

TAYLOR C., *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne* (1989), Paris, Seuil, 1998.

TAYLOR C., « Les institutions dans la vie nationale » (1990), *Esprit*, janvier 1994, pp. 90-102.

TAYLOR C., « Comprendre la culture politique », in *L'engagement intellectuel : mélanges en l'honneur de Léon Dion* (sous la dir. de R. HUDON et R. PELLETIER), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1991, pp. 193-207.

TAYLOR C., *Le malaise de la modernité* (1991), Paris, Cerf, 1994.

TAYLOR C., « Quel principe d'identité collective ? », in *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie* (sous la dir. de J. LENOBLE et N. DEWANDRE), Paris, Editions Esprit, 1992, pp. 59-66.

TAYLOR C., *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

TAYLOR C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), trad. Denis-Armand Canal, Paris, Aubier, 1994.

TAYLOR C., « Can liberalism be Communitarian ? », *Critical Review*, vol. 8, n°2, 1994, pp. 257-262.

TAYLOR C., « Le pluralisme et le dualisme », in *Québec : Etat et société* (sous la dir. de A.-G. GAGNON), Montréal, Québec/Amérique, 1994, pp. 61-84.

TAYLOR C., « De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance », *Le débat*, 1996, pp. 208-223.

TAYLOR C., « Les ethnies dans une société 'normale'. Le modèle des nationalistes québécois doit être revu », *La Presse*, 1995, p. B3.

TAYLOR C., « A World Consensus on Human Rights ? », *Dissent*, vol. 43, no 3, 1996, pp. 15-21.

TAYLOR C., « Les sources de l'identité moderne », in *Les frontières de l'identité* (sous la dir. de M. ELBAZ, A. FORTIN, G. LAFOREST), Presses de l'Université Laval & L'Harmattan, 1996, pp. 347-364.

TAYLOR C., « Deep diversity and the Future of Canada », *Transactions of the Royal Society of Canada*, 1996, vol. 7, pp. 29-35.

TAYLOR C., *La liberté des modernes* (1964-1996), trad. et présentation Ph. De Lara, Paris, PUF, 1997.

TAYLOR C., « Entretien avec Charles Taylor », in *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle* (sous la dir. de M. ANCELOVICI et F. DUPUIS-DERI), Montréal, Boréal, 1997, pp. 23-36.

TAYLOR C., « Modes of Secularism », in *Secularism and its Critics* (sous la dir. de R. BHARGAVA), Delhi, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

TAYLOR C., « Nation culturelle, nation politique », in *Penser la nation québécoise* (sous la dir. de M. VENNE), Montréal, Québec/Amérique, 2000, pp. 47-48.

TAYLOR C., « Democracy, Inclusive and Exclusive », in *Meaning and Modernity, Religion, Polity, and Self* (sous la dir. de R. MADSEN, W. M. SULLIVAN, A. SWIDLER et S.M. TIPTON), Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 181-194.

TAYLOR C., « Culture of Democracy and Efficacy », *Public Culture*, vol. 19, n°1, 2007, pp. 117-150.

TAYLOR C. et BOUCHARD G., *Fonder l'avenir – Le temps de la conciliation*, Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008.

TAYLOR C. et MACLURE J., *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2010.

THERIAULT J. Y., « Entre républicanisme et multiculturalisme : la Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », in *La diversité québécoise en débat* (sous la dir. de B. GAGNON) Montréal, Québec/Amérique, 2010, pp. 143-155.

VELAERS J. et FOBLETS M.-C., « L'appréhension du fait religieux par le droit. A propos des minorités religieuses », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 1997, pp. 273-307.

WOEHRLING J., « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *Revue de droit d McGill*, 1998, Vol. 43, pp. 325-401.

WOEHRLING J., « La liberté de religion, le droit à l'accommodement raisonnable et l'obligation de neutralité religieuse de l'Etat en droit canadien », *Revista catalana de dret public*, 2006, Vol. 33, pp. 369-403.