



ThéoRèmes

Penser le religieux

15 | 2019

La religion du libéralisme

La religion libérale pour les personnes et pour les groupes

Droits fondamentaux et accommodements

Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/3104>

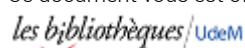
DOI : 10.4000/theoremes.3104

ISSN : 1664-0136

Éditeur

Association de la revue ThéoRèmes

Ce document vous est offert par Bibliothèques de l'Université de Montréal



Référence électronique

Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, « La religion libérale pour les personnes et pour les groupes », *ThéoRèmes* [En ligne], 15 | 2019, mis en ligne le 20 décembre 2019, consulté le 30 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/3104> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/theoremes.3104>

Ce document a été généré automatiquement le 30 janvier 2021.



ThéoRèmes – Enjeux des approches empiriques des religions est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

La religion libérale pour les personnes et pour les groupes

Droits fondamentaux et accommodements

Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp

- 1 Le grand mérite de l'ouvrage de Cécile Laborde [2017] est de vouloir se démarquer de façon originale d'une certaine approche libérale classique, à l'œuvre notamment dans la constitution des États-Unis, et qui consiste à accorder des droits privilégiés à la religion. Nous sommes sensibles à ce souci manifesté par l'auteure. L'approche libérale individualiste que nous critiquons dans notre propre ouvrage *La nation pluraliste* [Seymour et Gosselin-Tapp 2018] a historiquement servi de façon excessive la cause de la liberté de religion. La tradition libérale individualiste se traduit, en quelque sorte, par une primauté accordée à la liberté de religion et à la liberté de manifester sa foi religieuse sur les autres droits fondamentaux [voir à ce sujet Lampron 2012]. Bien que Laborde ne soit pas la seule à penser ce problème, elle parvient tout de même à rigoureusement mettre en évidence la définition univoque de la religion que présuppose très souvent la position libérale classique et que ne remettent pourtant jamais vraiment en cause les théories qui voudraient s'en éloigner. Cela prête alors flanc aux théoriciens critiques de la religion qui s'en prennent au libéralisme en affirmant que celui-ci en véhicule une définition chrétienne protestante. La conception classique sépare en effet l'individu de ses croyances et détache la religion des pratiques particulières. Or, Laborde propose à l'opposé une approche interprétative, qu'elle caractérise aussi comme « désagréative ». À ses yeux, la religion ne forme pas un bloc unitaire, car elle se prête en fait à plusieurs interprétations et soulève plusieurs dimensions normatives. Telle est l'originalité profonde de *Liberalism's Religion*. Cet ouvrage montre bien que, si l'on veut s'affranchir d'une posture théorique qui accorde à la religion une place privilégiée par rapport à d'autres droits, il faut aussi cesser d'en faire une réalité unique, simple et distincte de toute autre chose.
- 2 Notre texte vise à enrichir l'entreprise désagréative de Laborde à partir de certaines intuitions tirées de notre propre ouvrage. En montrant d'abord les nombreux points de convergence entre l'approche libérale égalitaire et le libéralisme politique de Rawls, et

en insistant ensuite sur certaines différences, l'objectif de cet article est de montrer la fécondité d'une approche désagréative proprement rawlsienne. Pour ce faire, nous commençons par une brève caractérisation du projet de Laborde. Nous poursuivons notre réflexion par une description du contexte légal du Québec et du Canada, en prêtant une attention particulière à la notion d'« accommodement raisonnable », à partir de laquelle nous opérons une distinction entre droit fondamental et accommodement. La suite de l'article est, pour l'essentiel, consacrée à un approfondissement de cette distinction à partir des fondements normatifs que nous fournit le libéralisme politique de Rawls.

1. À propos de l'approche désagréative

- 3 Laborde le montre bien : les auteurs qui ont voulu avant elle se démarquer du privilège libéral classique dévolu à la religion n'ont pas choisi la voie interprétative qu'elle avance. Ronald Dworkin, par exemple, propose de ne pas accorder d'exemptions du tout pour la religion [Dworkin 2013 ; Laborde 2017, p. 44-50]. Christopher Eisgruber et Lawrence Sager suggèrent, quant à eux, de mettre sur un pied d'égalité les pratiques religieuses avec d'autres catégories d'intérêts qui « sont sujets à l'hostilité et à la négligence », comme c'est le cas des handicaps, des associations fermées et des autres types de vulnérabilités [Eisgruber et Sager 2010, p. 52; cité dans Laborde 2017, p. 53, notre traduction]. Jocelyn Maclure et Charles Taylor font plutôt intervenir une conception étroite en vertu de laquelle la religion relèverait d'un sous-ensemble au sein de l'ensemble de nos devoirs de conscience, et donc de la liberté de conscience [Laborde 2017, p. 61-68 ; Maclure et Taylor 2010]. Ce sont là trois tentatives différentes de résoudre le problème du privilège libéral classique en faveur de la religion, les trois choisissant d'assimiler la religion à d'autres pratiques et de lui enlever conséquemment son statut particulier. Ceci dit, ces trois approches ne rendent pas compte de la complexité interne du phénomène religieux. Si Dworkin refuse toute exemption, c'est parce qu'il conçoit peut-être, au fond, la religion comme relevant ultimement de la vie privée. Ensuite, si Eisgruber et Sager insistent pour comparer l'expérience religieuse à des vulnérabilités ou des associations fermées, c'est sans doute parce que la religion est, à leurs yeux, un phénomène socialement contraignant. Enfin, si Maclure et Taylor insistent sur une assimilation de l'expérience religieuse à un sens du devoir moral général faisant suite à l'exercice de la liberté de conscience, c'est parce qu'ils conçoivent la religion comme ayant essentiellement un caractère subjectif. Qu'à cela ne tienne, le fait d'appréhender conjointement ces différentes pistes de solution nous permet tout de même de constater le caractère diversifié du phénomène religieux. La démarche de Laborde consiste dès lors à prendre acte de ces diverses manifestations du phénomène religieux. Sa théorie désagréative nous apparaît en ce sens comme une percée majeure et prometteuse en philosophie de la religion.
- 4 Les travaux que nous avons menés sur le libéralisme politique de Rawls témoignent d'ailleurs éloquentement de cette convergence entre l'approche de Laborde et celle que nous proposons dans notre ouvrage. À l'instar de Rawls qui part du pluralisme irréductible et raisonnable des conceptions morales, religieuses et philosophiques, notre réflexion a comme point d'ancrage le pluralisme irréductible et raisonnable de la diversité des postures à l'égard de la religion (foi, athéisme, agnosticisme), de la diversité des religions (chrétienne, juive, musulmane, etc.) et de la diversité des façons

de vivre sa religion (en privé, en association et en communauté ethnoculturelle). Ce faisant, un véritable effort désagréatif, compatible avec celui de Laborde, est à l'œuvre dans notre propre travail. Le libéralisme politique s'inscrit en ce sens dans la voie tracée par *Liberalism's Religion*. Afin d'illustrer la convergence entre notre approche inspirée des écrits tardifs de Rawls et son approche désagréative, il convient de revenir d'abord et avant tout sur les deux principaux défis auxquels font face les théories libérales.

- 5 Le premier défi est celui de la « saillance éthique » (« *ethical salience* ») de la religion. Considérant le traitement particulier qui est accordé à la liberté de religion dans la tradition libérale, dans quelle mesure l'État peut-il prétendre traiter également les croyants et les non croyants ? Laborde estime que l'État ne peut être entièrement neutre dans la mesure où il doit se prononcer sous la forme d'une évaluation de la « saillance éthique » des diverses conceptions [Laborde 2017, p. 5]. À ses yeux, on ne peut réaliser qu'en partie la neutralité : l'État n'a pas le choix de devoir mettre des limites à la liberté de religion. Le problème de la « saillance éthique » se traduit alors par la question des limites accordées aux libertés individuelles et collectives que l'État peut légitimement imposer dans une relative neutralité. Le second défi concerne les limites juridictionnelles de l'État. Cette fois-ci, on s'interroge à l'inverse sur les limites que ne devrait pas franchir l'État. Notons que ces deux enjeux sont intimement liés, car notre attention est portée, dans les deux cas, sur les limites entre les prérogatives de l'État et celles des individus ou des groupes. Or, selon la perspective que nous défendons, l'État doit être laïque, mais les individus et les groupes doivent être libres.
- 6 Selon nous, il est possible de faire d'une pierre deux coups et de résoudre simultanément le problème posé par la saillance éthique de la religion et celui des limites juridictionnelles de l'État. On peut être en mesure de délimiter, d'une part, le lieu où se concentrent les prérogatives de l'État et, d'autre part, le lieu où se déploient celles du citoyen, des associations ou des groupes ethnoculturels. Pour y parvenir, nous croyons que l'on peut exploiter, dans une première approximation, les ressources offertes par les cadres juridiques québécois et canadien. Celles-ci vont nous permettre de formuler des critères permettant de distinguer un noyau dur de droits diversifiés liés à la religion et d'autres réclamations morales. Ce noyau dur correspond en fait au lieu où, d'une manière générale, l'État ne doit pas s'immiscer. Du même coup, ceci nous permet de déterminer les matières qui sont plutôt sujettes à des demandes d'« accommodements », et donc pouvant davantage faire l'objet d'un refus, fixant ainsi des limites aux demandes d'exemption formulées par les individus, les associations et les groupes ethnoculturels qu'elles soient de nature religieuse ou autre.

2. La notion d'« accommodement » dans les cadres juridiques québécois et canadien

- 7 Nous partageons avec Laborde le souci de tenir compte des dimensions collective et non seulement individuelle du phénomène religieux. À cet égard, les Droits québécois et canadien sont nettement insatisfaisants. Si toutefois on met provisoirement de côté cet enjeu, on pourra tirer profit du constat suivant. Au Québec (mais aussi au Canada) les matières relevant des libertés fondamentales sont justifiées par l'article 3 de la Charte québécoise¹ (ou par l'article 2 de la Charte canadienne²). Elles ne peuvent faire l'objet de restrictions que si elles nuisent à la liberté d'autrui ou si on est en mesure

d'invoquer l'article 9.1 suivant de la charte des droits et libertés du Québec (ou l'article 1 de la charte canadienne³) :

Les libertés et droits fondamentaux s'exercent dans le respect des valeurs démocratiques, de la laïcité de l'État, de l'ordre public et du bien-être général des citoyens du Québec. La loi peut, à cet égard, en fixer la portée et en aménager l'exercice.

- 8 Les demandes d'accommodement procèdent d'une toute autre logique. Elles peuvent être raisonnables et dans ce cas elles peuvent être acceptées pourvu que l'on puisse les justifier en fonction de l'article 10 de la charte québécoise :

Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit.

- 9 Les demandes d'accommodement peuvent être refusées si elles entraînent une « contrainte excessive ». Cette dernière notion a été introduite dans le droit canadien dans le cadre de l'arrêt *Simpsons-Sears*⁴. Un accommodement est considéré comme « raisonnable » pourvu que celui-ci « ne cause [pas] une contrainte excessive ». Les quatre critères d'évaluation par lesquels est évalué le caractère excessif ou non d'une contrainte ont été précisés dans un arrêt subséquent⁵ :

- a. en vertu du coût financier ;
- b. lorsqu'il y a atteinte à une convention collective ou au moral du personnel ;
- c. en fonction du niveau d'interchangeabilité des effectifs et des installations ;
- d. pour des raisons de sécurité.

- 10 Cette orientation prise par la tradition jurisprudentielle québécoise et canadienne trace, selon nous, une avenue féconde pour répondre aux deux défis qui nous occupent : celui de la « saillance éthique » et celui des limites juridictionnelles de l'État. Pour penser la complexité du phénomène religieux, comme le suggère l'approche désagrégative de Laborde, il est en effet nécessaire de distinguer d'abord et avant tout ce qui relève d'un droit fondamental de ce qui est matière à accommodement.

- 11 Les matières justifiées sur la base d'arguments liés aux libertés fondamentales et celles qui sont justifiées sur la base d'arguments liés à l'égalité devraient à cet égard être hiérarchiquement ordonnancées. Cette hiérarchisation nous permet déjà d'effectuer un rapprochement avec la pensée de Rawls en ce qu'elle rappelle la priorité lexicale accordée par celui-ci au premier principe de justice sur le second (à ce sujet, voir notamment Van Parijs [2003] ; l'idée de priorité lexicale est introduite dans Rawls [1987, p. 68]). L'État laïque doit être neutre. Il doit donc se soumettre à des contraintes importantes et ne pas intervenir en matière de religion. Il ne doit pas empiéter sur les droits et libertés religieuses des personnes et des groupes ou, du moins, il ne peut le faire que dans les limites fixées par l'article 9.1 de la charte québécoise (de même que par l'article 1 de la charte canadienne). Une fois que ces droits et libertés sont assurés, l'État peut légitimement imposer des limites aux demandes d'« accommodement raisonnable » venant des personnes et des groupes qui s'appuient sur le principe d'égalité. Il doit y avoir très peu de limites aux libertés fondamentales des personnes et

des groupes, mais il peut y en avoir davantage aux demandes liées à l'égalité des personnes et des groupes.

- 12 Il devient par conséquent important de fournir un critère nous permettant de trancher entre les matières liées aux libertés fondamentales et les matières qui s'appuient sur l'égalité. Bien que la distinction existe sur le plan juridique, il demeure tout de même difficile de l'opérationnaliser concrètement. Nous tenterons, en ce sens, d'épingler cette distinction de manière plus concrète dans la suite de cet article. Là encore, il importe pour y parvenir de désagréger les enjeux en faisant ressortir les différentes dimensions normatives de la religion. Ces différentes façons de cerner la distinction entre droit fondamental et matière à accommodement sont différents instruments de mesure permettant de mieux clôturer les deux espaces, ceux des droits et ceux des accommodements. La frontière entre les deux ordres est floue et donc la clôture n'est pas étanche, mais ce genre d'indétermination n'est pas nouveau. Les règles de droit sont toutes affectées d'indétermination, d'où la nécessité d'une jurisprudence. Il y a sans doute des cas épineux qui commanderaient mille et une nuances. Nous considérons toutefois que ce n'est pas parce que la clôture n'est pas étanche qu'elle n'existe pas et que l'espace n'est pas délimité. Pour bien le montrer, la prochaine étape de ce texte vise à introduire une distinction conceptuelle importante que nous pouvons faire entre deux champs d'intervention distincts de l'État : au sein même de la fonction publique et au sein de la société. Cette distinction nous permet ultimement de fournir des balises et des critères qui tiennent compte du caractère multidimensionnel de la religion, en accord avec la posture désagrégrative de Laborde, et qui peuvent ainsi servir de guide au législateur pour déterminer si un droit fondamental est en jeu ou si c'est une demande d'accommodement pouvant ou non être honorée.

3. État, fonction publique et société

- 13 Il s'agit en fait de montrer qu'un État peut et doit intervenir au sein de sa propre fonction publique davantage qu'il ne le peut au sein de la société. L'intuition générale derrière notre argument est la suivante : bien qu'il soit de la responsabilité de l'État de s'assurer de la laïcité de ses institutions, il ne doit toutefois pas se mêler de la sécularisation de la société.

3.1 L'État face à sa fonction publique

- 14 Afin d'épingler la distinction entre les matières liées à des droits fondamentaux et les matières liées à des accommodements au sein de la fonction publique, il est d'entrée de jeu nécessaire de souligner la différence entre, d'une part, les croyances en tant que telles et, d'autre part, la transmission de ces croyances. L'idée ici est que, bien que certaines croyances particulières puissent être jugées inacceptables, en elles-mêmes, l'État ne doit pas rejeter la candidature d'une personne seulement en vertu de cette croyance, mais serait autorisé à le faire pour empêcher la transmission d'une croyance jugée inacceptable au sein de la fonction publique.
- 15 Pour illustrer ce dernier point, prenons l'exemple du créationnisme. En tant que croyance, il y a tout lieu de la considérer comme inacceptable, parce que diamétralement opposée au discours scientifique. Dans ce cas, il n'y a toutefois pas lieu, rappelons-le, pour l'État, de refuser l'embauche d'une personne seulement en vertu de

cette croyance. En revanche, il va sans dire que cette personne ne devrait pas non plus être embauchée pour enseigner la théorie de l'évolution. C'est ici qu'intervient la différence entre une croyance en tant que telle et la transmission de cette croyance. Un État libre et démocratique est certes un État qui accorde une place à l'enseignement des différentes postures à l'égard de la religion, des différentes religions et des différentes façons de vivre la religion, mais c'est aussi un État qui accorde une place à la science. Dans l'état actuel de la connaissance scientifique, le créationnisme ne fait pas compétition à la théorie darwinienne de l'évolution. Cette exclusion n'est pas particulière à la religion. En ce sens, un individu qui croit que la terre est plate pourra aussi voir sa candidature refusée à cause de ses croyances si le poste qu'il convoite relève du domaine scientifique.

- 16 Pour mieux camper la différence entre les matières faisant l'objet de droits et celles relevant d'« accommodements raisonnables », il convient de faire une distinction entre des pratiques symboliques passives (clarifiées par analogie avec les actes illocutoires *expressifs*) et les pratiques symboliques actives (clarifiées par analogie avec les actes illocutoires *assertifs* ou *directifs*). Il s'agit de reprendre la catégorisation des actes illocutoires que nous avons introduite dans notre ouvrage [Seymour et Gosselin-Tapp 2018, p. 106-107] et de distinguer les actes illocutoires *expressifs*, d'une part, et les actes illocutoires *assertifs* ou *directifs*, d'autre part. Les buts perlocutoires propres à ces différents actes de langage sont très différents. L'effet escompté d'un acte illocutoire *expressif* ne consiste qu'à convaincre l'allocutaire de la présence de l'état psychologique exprimé par le contenu de l'énoncé, tandis que les actes illocutoires *assertifs* et *directifs* seraient associés à un objectif prosélyte. En l'occurrence, le but perlocutoire conventionnellement associé à tout acte de type assertif est de convaincre ou persuader l'allocutaire de la validité épistémique du contenu informatif véhiculé. Le but perlocutoire associé conventionnellement à un acte illocutoire directif est de convaincre l'allocutaire du fait qu'il est approprié d'agir de la façon prescrite.
- 17 Suivant cette catégorisation, le port de symboles religieux ou non religieux relève d'une pratique passive et ne pose pas de problème. Il y aurait encore beaucoup à dire au sujet de cette distinction, mais l'essentiel est que le port d'un symbole ne vise pas à convaincre l'allocutaire au sujet du contenu d'une croyance ou à le convaincre de l'obligation d'adopter tel ou tel comportement. Autrement dit, aucune forme de prosélytisme ne devrait être associée à l'expression passive d'une croyance, du moins lorsqu'elle se déploie sur un mode symbolique. En tant qu'acte illocutoire strictement *expressif*, le port d'un symbole religieux ne représente que l'expression ou la manifestation d'une certaine identité personnelle. En l'occurrence, il est l'expression symbolique de la foi. Si toutefois l'on souhaite s'engager dans une pratique active de prosélytisme, la demande d'accommodement doit au sein de la fonction publique être refusée. C'est que le prosélytisme doit être interdit pour les employés œuvrant dans l'appareil étatique. La même remarque s'applique au port de signes indiquant une allégeance partisane à un parti politique. Les personnes affichant ouvertement des prises de position politiques partisans sont exclues de la fonction publique parce que les employés de l'État doivent être en mesure d'œuvrer pour le compte de gouvernements représentant différentes allégeances politiques partisans.
- 18 Il faut par ailleurs aussi distinguer les pratiques symboliques passives et les pratiques actives. Ainsi, par exemple, la prière est une activité qui nous éloigne quelque peu de la sphère purement passive. C'est une pratique qui peut être accommodée dans un lieu

institutionnel public pourvu que les espaces physiques le permettent et que cela n'entraîne pas de contrainte excessive du point de vue de l'organisation du travail. Même chose pour les demandes d'exemption au sujet des jours fériés. Si elles n'entraînent pas de contrainte excessive, il s'agit d'une demande d'« accommodement raisonnable ».

- 19 Certains estiment que, de manière générale, le port d'un signe religieux serait aussi lié à la pratique, tout comme l'est la performance d'un rituel ou d'une cérémonie. C'est la raison pour laquelle ils estiment aussi que le port d'un signe religieux est une forme passive de prosélytisme. Le foulard est toutefois un symbole qui représente seulement de façon générale une allégeance religieuse à l'islam et non une version particulière. Il renvoie en outre à la sphère représentationnelle et non à la sphère de l'action.
- 20 D'une manière générale, ces quelques brèves réflexions permettent de dégager différents axes à partir desquels on peut trouver inspiration pour départager les libertés fondamentales et les accommodements. Sur un premier axe, nous avons d'un côté les croyances et de l'autre leur transmission. Sur un deuxième axe, nous avons l'expression des croyances et de l'autre leur affirmation ou leur promotion. Sur un troisième axe, nous avons d'un côté les symboles et de l'autre des doctrines particulières. Sur un quatrième et dernier axe, nous avons d'un côté un élément passif et de l'autre un élément actif. À partir de ces quatre balises, il apparaît clairement que le port de signes religieux doit être autorisé au sein de la fonction publique, car il s'agit d'exprimer passivement et symboliquement une croyance sans chercher à convaincre et sans s'engager dans des activités de prosélytisme portant sur des doctrines particulières. Il s'assimile au fait d'afficher par un symbole une orientation sexuelle particulière. À l'autre bout du spectre, on a des activités d'affirmation et de promotion de doctrines particulières que l'État doit refuser, qu'elles soient d'ordre religieux ou politique.

3.2 L'État face aux citoyens

- 21 Il y a maintenant lieu de sortir de la fonction publique et de traiter de la façon par laquelle l'État doit réagir face à des demandes citoyennes. Encore une fois, le cadre que nous proposons se structure autour d'une distinction entre les réclamations relevant des droits fondamentaux et celles découlant des demandes d'accommodement. Dans l'espace informel ou social, il est possible, d'une part, d'opérationnaliser cette distinction en exploitant la différence entre les pratiques actives déjà établies et les pratiques nouvelles d'un groupe. D'autre part, on peut aussi clôturer l'espace d'intervention de l'État en se rapportant à une autre distinction analogue entre les activités liées à la conception morale d'un groupe et celles liées à l'éthique individuelle des personnes.
- 22 En premier lieu, nous considérons qu'il est en quelque sorte possible de situer les pratiques d'un groupe sur un continuum, où l'on retrouve, à un bout du spectre, les rituels, cérémonies et célébrations de religions établies que l'État doit autoriser et, à l'autre bout du spectre, les religions parfois qualifiées de parodiques (nous pensons ici, entre autres, à la *Church of the Flying Spaghetti Monster* ou en encore au *jediism*). À cet égard, rappelons d'ailleurs la cause⁶ qui opposait une adepte du *pastafarisme* à la Société de l'assurance automobile du Québec, et dans laquelle la Cour supérieure du Québec a conclu que, puisque « le *Church of the Flying Spaghetti Monster* est un mouvement social

qui permet à ceux qui y adhèrent de questionner, bien que de façon particulièrement loufoque, certains des éléments qui constituent l'assise de plusieurs religions », cette cause « ne soul[evait] aucune réelle question de charte ». Bien que nous nous accordions avec la conclusion de l'argument proposé ici par la Cour supérieure du Québec, le cadre que nous proposons ici introduit tout de même une distinction théorique plus fine permettant d'identifier conceptuellement les demandes qui, comme celle formulée par cette adepte du *pastafarisme*, peuvent être jugées comme déraisonnables. En fait, nous considérons que si les demandes liées à l'exercice de ce type de religions peuvent être classées comme des demandes d'« accommodement déraisonnables », c'est précisément parce que ces dernières ne correspondent pas à des pratiques déjà établies.

- 23 Est-ce à dire que seules les religions déjà établies peuvent faire l'objet de demandes d'accommodement raisonnables ? Cela voudrait-il dire qu'aucune nouvelle religion ne peut faire son apparition ? Le cas échéant, à partir de quand a-t-on affaire à une religion établie ? Nous savons que le protestantisme n'a que quelques siècles, et le mormonisme pas tout à fait 200 ans. Ces religions sont cependant déjà assez vieilles pour être considérées comme étant conventionnelles et donc acceptables, et ce, notamment parce qu'il s'agit de variantes par rapport à des religions encore plus anciennes. Ceci dit, il est important de rappeler ici que nous avons affaire à un continuum et qu'il n'est donc pas possible de fixer une durée précise à partir de laquelle une religion prend la forme d'un ensemble de pratiques établies. C'est aux juges qu'il revient ultimement de décider si une demande d'accommodement renvoie à une pratique établie ou non. Il peut donc toujours y avoir création de nouvelles religions, mais pour faire l'objet d'une demande d'« accommodement raisonnable », une religion doit être établie au sein d'un groupe depuis suffisamment de temps pour que l'on puisse parler d'une coutume au sein de ce groupe. En somme, le cadre que nous proposons permet de formuler un critère à la fois objectif et souple afin d'enrichir l'évaluation que font déjà les cours de justice du bien-fondé des demandes d'accommodement.
- 24 Notons au passage qu'un État qui statue via ses juges qu'une demande d'accommodement ne peut être acceptée parce qu'elle ne repose pas sur une religion déjà établie ne fait pas nécessairement intervenir une interprétation non neutre de la religion. Une telle décision s'appuie simplement sur le constat objectif selon lequel la religion a, dans l'histoire, servi de ferment identitaire aux peuples. Ceux qui réduisent la religion à un enjeu relevant exclusivement de la liberté de conscience et du sens du devoir moral individuel – ou plus précisément de la « croyance sincère », comme c'est le cas de la tradition jurisprudentielle canadienne⁷ – doivent aussi être respectés, mais c'est parce que cette conception individualiste et subjective n'est pas qu'individualiste et subjective. Elle est elle-même ultimement ancrée dans une tradition objective, celle du protestantisme. Ainsi, un État vraiment neutre doit pouvoir accueillir les demandes d'accommodement venant de religions dans lesquelles la foi est vécue intérieurement (et non extérieurement), subjectivement (et non objectivement) et privément (et non publiquement) autant que celles venant de religions dans lesquelles la foi se traduit par un ensemble de rites, de cérémonies, de célébrations communautairement partagées.
- 25 À cet égard, il faut reconnaître que chaque religion est elle-même multiple. Ceci nous pousse à introduire un principe – que nous avons précisé dans notre ouvrage [Seymour et Gosselin-Tapp 2018, p. 113-118] et qui va d'ailleurs dans le sens de la position

défendue par Avigail Eisenberg [Eisenberg 2009, p.107 ; cité dans Laborde 2017, p. 206] –, c'est-à-dire le critère hybride de l'expérience religieuse. Ce critère hybride tient compte à la fois du caractère subjectif de l'expérience religieuse et du rôle qu'exerce la religion sur l'identité des peuples dans des pratiques collectives déjà établies. Chacune des religions contient plusieurs textes sacrés, et chaque texte contient lui-même plusieurs interprétations canoniques. Ce faisant, divers courants se sont établis à partir de ces textes, ainsi que diverses coutumes. Pour faire l'objet d'un accommodement, une pratique doit être ancrée dans un cadre déjà établi de ce genre.

- 26 L'approche désagréative devrait en ce sens être contextualiste. Pour l'illustrer, prenons le cas du port du foulard. En Arabie saoudite, en Iran ou en Afghanistan, le port du foulard est imposé par l'État. Il a une signification univoque, paternaliste, patriarcale, et il viole la liberté rationnelle des femmes. Le port du foulard en Occident peut dans certains cas être soumis à ce genre d'obligation inacceptable, mais il est le plus souvent chargé de plusieurs significations possibles. Dans une société où il n'y a pas de chape de plomb étatique ou communautariste, le port du foulard peut se voir assigner des significations diverses par les femmes qui le portent. Ces significations reposent sur le choix de la personne. C'est la personne qui détermine sa signification, mais celle-ci doit renvoyer à une pratique déjà établie parmi l'ensemble des textes, des courants ou des coutumes établis.
- 27 Que la religion soit comprise comme un ensemble de croyances ou qu'elle soit comprise comme étant intimement liée à un ensemble de pratiques, elle doit pour être comprise être appréhendée dans un contexte particulier. Puisqu'elle existe dans des pratiques communautaires historiques ou actuelles, l'individu ou le groupe qui réclame un droit ou un accommodement doit pouvoir se rapporter à un texte, une interprétation, un courant ou une coutume existante. Il faut donc par exemple distinguer les contextes où les signes religieux ont une signification univoque et les contextes dans lesquels les signes ont une signification potentiellement multiple et sont sous la gouverne du porteur du symbole en question. Mais même lorsque la signification accordée est sous le contrôle de l'individu, cela ne la rend pas pourtant entièrement subjective. L'individu doit pouvoir se rapporter à un texte ou à une interprétation canonique des textes, ou à un courant, voire à une coutume.
- 28 En plus de cette première métrique qui permet de différencier les pratiques établies et celles qui ne le sont pas, il faut introduire une autre clôture pour délimiter la sphère des droits fondamentaux et celle relevant des matières à accommodement. Il est aussi possible de se rapporter à la distinction entre les activités liées à la conception morale d'un groupe et les activités liées à l'éthique individuelle des personnes. Selon notre modèle, l'État doit être plus enclin à être tolérant à l'égard de pratiques reflétant la conception morale d'un groupe qu'à l'égard d'une éthique de vie particulière de certaines personnes. Sur quelle base peut-on alors justifier la distinction de nature que nous proposons entre les éléments fondamentaux de l'identité morale compris comme une composante de l'identité personnelle et les éléments qui relèvent de l'éthique de vie d'un individu ? Notre position s'inscrit en continuité avec la distinction entre l'ordre politique et l'ordre éthique que propose John Rawls dans ses écrits tardifs : la conception politique de la personne se rapporte à « la façon dont les citoyens doivent prendre conscience d'eux-mêmes et des autres au sein de leurs relations sociales et politiques », et, conséquemment, « ne doit pas être confondue avec un idéal de vie personnelle » [Rawls 1995, p. 357]. L'intuition rawlsienne induit en ce sens une

distinction entre une identité morale qu'il faut respecter en tant que telle, et des pratiques ritualisées dans lesquelles les personnes sont engagées de façon active en s'appuyant sur cette identité et qui peuvent ou non faire partie de cette identité et être dignes de respect. C'est de cette façon que l'on peut être amené à reconnaître, dans certains cas, les identités morales sans toutefois reconnaître les modes de vie particuliers qui lui sont liés. Rawls nous fournit donc une autre façon d'interpréter où se situe la frontière entre ce qui fait l'objet de droits fondamentaux et ce qui peut ou non en faire partie, mais seulement sous la forme d'un « accommodement raisonnable ». En ce sens, le groupe qui réclame que sa religion bien établie soit respectée doit se voir reconnaître le droit collectif fondamental à ses pratiques. En revanche, le mari qui insiste pour que sa femme soit vue par un médecin féminin, l'individu masculin qui insiste pour que le moniteur de son cours de conduite automobile soit lui-même masculin et le père qui souhaite que l'hôpital conduise un test permettant d'établir la virginité de sa fille sont tous des exemples d'« idé[aux] de vie personnelle », pour reprendre la formule rawlsienne, que l'on peut considérer comme des accommodements déraisonnables, sans pour autant porter atteinte à l'identité morale des groupes auxquels ils sont liés.

- 29 Bien entendu, des pratiques de groupes qui sont de surcroît bien établies peuvent malgré tout être parfaitement déraisonnables. Pour relever des droits fondamentaux, il doit s'agir de pratiques de groupes qui voient leur propre doctrine compréhensive comme exemplifiant un particularisme culturel, qui prennent acte de l'existence d'un pluralisme irréductible de doctrines compréhensives et qui peuvent défendre les principes à la base de leurs pratiques dans le respect de ce pluralisme. Les pratiques relevant de droits fondamentaux seront celles qui s'appuient sur des principes pouvant être justifiés par la seule raison publique.

4. Raison publique et approche désagréative

- 30 Il est important de souligner ici que les deux contextes que nous venons de considérer, qui renvoient en fait aux dimensions interne et externe à la fonction publique, ne permettent pas de tracer une ligne de démarcation nette entre les réclamations relevant des droits fondamentaux et les réclamations prenant la forme de demandes d'accommodement. Ces distinctions fournissent néanmoins une métrique permettant de mesurer plus finement si des signes, des croyances, des pratiques, des rituels, des cérémonies, des coutumes, relèvent des droits fondamentaux ou si ce sont des matières à accommodement possibles pouvant être jugées raisonnables ou déraisonnables.
- 31 Rappelons d'entrée de jeu que les balises que nous proposons ici déploient, pour l'essentiel, une argumentation d'inspiration rawlsienne et qu'elles sont conséquemment fondées sur la raison publique. Pour justifier des arguments sur la base de la seule raison publique, il faut tout d'abord prendre en compte les contraintes du jugement (« *burdens of judgment* ») – qui découlent de notre incapacité à donner des valeurs de vérités définitives aux propositions métaphysiques –, puis le caractère irréductible et raisonnable des doctrines compréhensives et enfin la nécessité de réaliser des consensus acceptables par tous. Nous adoptons ainsi la contrainte d'avoir à formuler des justifications sur la base d'arguments fondés sur la seule raison publique. Pour accéder à la raison publique, il faut alors (i) prendre conscience de son propre

particularisme, (ii) puis se placer dans la position d'appréhender la diversité des particularismes et (iii) penser la société en fonction du respect de cette diversité.

- 32 Afin de saisir pleinement la portée de la conception rawlsienne de la raison publique, notre approche doit aussi être comprise à l'aulne d'une autre idée : celle d'une ontologie morale neutre. En effet, pour vraiment prendre acte du caractère multidimensionnel de la religion, et l'appréhender à partir d'arguments fondés sur la seule raison publique, il faut aussi voir que la religion peut s'incarner notamment dans l'individualisme moral ou le communautarisme moral. D'un côté, nous comprenons l'individualisme moral comme la position selon laquelle :
 - a. la personne peut être comprise comme « antérieure à ses fins »⁸ ;
 - b. l'individu est une source ultime de revendications morales valides ;
 - c. l'autonomie individuelle est une valeur ultime.
- 33 Le communautarisme, de l'autre côté, serait plutôt le point de vue selon lequel :
 - a. la personne peut être comprise à partir des finalités léguées par la communauté ;
 - b. cette dernière est une source ultime de revendications morales valides ;
 - c. le bien commun est une valeur ultime.
- 34 Le propre de la neutralité ontologique morale est alors justement d'éviter de présupposer la vérité exclusive de l'une ou l'autre de ces deux doctrines compréhensives. L'individualisme moral qui est à la base du protestantisme et plus généralement d'une certaine conception chrétienne de la religion (la personne détachée de ses croyances et de ses valeurs et, donc, antérieure à ses fins) est un particularisme culturel. La même remarque s'applique au communautarisme moral. L'intuition générale derrière cette dimension de la raison publique est en ce sens de se sortir de nos particularismes, d'en appréhender la diversité et d'en recommander le respect [voir Seymour et Gosselin-Tapp 2018, p. 18-31].
- 35 Autant nous sommes ravis et conquis par l'idée profondément originale de Laborde de penser la religion de manière désagréative, autant il nous semble qu'elle n'est pas parvenue à mener à terme les conséquences de son point de vue radical, puisqu'elle ne s'est pas complètement affranchie d'une autre forme d'individualisme moral. Certes, Laborde admet que le caractère multidimensionnel de la religion va de pair avec la nécessité d'appliquer au nom de la justice égalitaire des exemptions individuelles et collectives. Une véritable désagrégation requiert toutefois, selon nous, non seulement de tenir compte de la liberté des individus et des groupes, ainsi que de l'égalité des individus et de l'égalité des groupes. Il faut en plus que les justifications ne soient pas elles non plus fondées sur un droit individuel fondamental à l'égalité. Il faut admettre aussi des droits collectifs fondamentaux. Pour s'affranchir pleinement de toute forme d'individualisme moral, il ne suffit pas d'abandonner comme valeur fondamentale l'autonomie individuelle au profit d'un fondement justificatif s'appuyant sur l'égalité entre les individus. Il faut peut-être admettre un statut fondamental à certaines libertés collectives en plus des libertés individuelles fondamentales. Telle a été la stratégie que nous avons suivie en nous inscrivant dans le sillage des idées avancées par Rawls. La distinction entre les droits fondamentaux et les demandes d'accommodement suppose la primauté de la liberté sur l'égalité, mais les droits fondamentaux sont aussi enrichis par l'inclusion de droits collectifs⁹.

5. Du libéralisme politique de Rawls à l'approche libérale égalitaire de Laborde

- 36 Laborde met de l'avant une approche « libérale égalitaire » [voir notamment Laborde 2017, p. 13-14; p. 132-143]. Cette approche permet surtout de justifier la protection de la religion à partir d'un argument semblable à celui qui est souvent utilisé pour justifier les « accommodements raisonnables », à savoir les arguments qui s'appuient sur l'article 10 de la charte des droits et libertés du Québec. Plus précisément, de la même manière qu'il faut des ascenseurs dans les lieux publics pour assurer l'égalité des personnes handicapées avec les autres citoyens, il faut assurer des accommodements – qu'il s'agisse d'autorisations ou d'exemptions – pour les personnes religieuses afin qu'elles soient traitées également avec les autres citoyens. Tel est l'argument justifiant un « accommodement raisonnable ». Il faut toutefois noter ici que Laborde pousse plus loin ce genre de raisonnement, en ce qu'elle cherche aussi à assurer l'égalité entre les croyants et les non croyants, ainsi qu'entre ceux dont la foi repose sur des croyances et ceux dont la foi repose sur des pratiques. Elle parvient en outre à reconnaître des droits collectifs à des groupes et non seulement des droits individuels à des personnes. Qu'il s'agisse cependant de droits individuels ou de droits collectifs, tout cela repose sur le droit à l'égalité générale entre tous les citoyens. Il importe donc de noter que son égalitarisme libéral est un libéralisme individualiste au sens où les exemptions individuelles ou collectives sont fondées ultimement sur le respect de l'égalité entre les individus.
- 37 C'est l'individu qui évalue ce qui relève de son intégrité, mais cette intégrité peut être constituée de façon communautaire. Laborde reconnaît que les liens associatifs des individus sont complexes :
- I agree with Liberal egalitarians that whatever rights religious associations have should be derived from the liberal value of freedom of association. However, I argue that freedom of association itself is an internally complex idea. I disaggregate the values it protects, so as to justify some of the collective rights claimed by religious groups [Laborde 2017, p. 9].
- 38 La liberté d'association ainsi répartie également à tous les citoyens permet de justifier deux liens associatifs distincts, dont l'un permet de conférer des droits collectifs à certaines associations. On ne peut qu'applaudir à l'admission de ce second type de lien associatif, mais il semble toutefois que la justification ultime doive en définitive, selon elle, être individualiste, dans la mesure où elle est fondée sur la liberté individuelle d'association reconnue également à tous. Ce faisant, force est de constater qu'un certain individualisme moral intervient au niveau de la justification des droits collectifs dans le modèle de Laborde. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'argument de Charles Taylor, dans « The Politics of Recognition » [1994], où l'importance accordée aux intérêts ou desseins collectifs, en plus des intérêts et desseins individuels, est appuyée par son argument sur le respect dû à la dignité égale de chaque personne. Cela étant dit, tant l'approche de Taylor que le libéralisme égalitaire de Laborde prennent leurs distances par rapport à l'individualisme moral tel que nous l'avons défini plus haut. La version de l'individualisme moral à laquelle ils souscrivent doit être comprise comme la posture selon laquelle :
- a. il faut respecter autant les personnes qui se conçoivent comme antérieures à leurs fins que les personnes se définissant à partir des fins léguées par leur communauté;

- b. il faut respecter autant ceux qui valorisent le bien commun et les droits de groupe que ceux qui valorisent l'autonomie et les droits individuels;
 - c. l'égalité individuelle est une valeur fondamentale.
- 39 Le libéralisme égalitaire de Laborde prévoit en somme l'idée selon laquelle l'État ne devrait pas enfreindre les libertés liées à l'intégrité des personnes (« *integrity-related liberties* ») [Laborde 2017, p. 203]. Nous nous accordons d'ailleurs tout à fait avec elle sur ce point : l'intégrité peut exprimer un idéal de fidélité à des projets et principes qui sont constitutifs de l'identité. Ceci dit, l'intégrité chez Laborde est d'abord et avant tout celle d'un individu, et ce, même si elle accepte aussi l'idée que cette intégrité puisse être liée à une identité qui, elle, est collective :
- The integrity view is not thus biased, because it does not put any premium on individualistic, chosen, or antecedently existing beliefs. Integrity-protecting commitments may or may not be based on beliefs in the Protestant sense ; practices may or may not be communal ; and there is no assumption that beliefs somehow precede and supervene on practices [Laborde 2017, p. 205].
- 40 Laborde opère ici une distinction entre deux types d'intégrité : celle des croyances et celle des pratiques. On se réfère toutefois ici ultimement à forme individuelle d'intégrité, et ce, bien que le libéralisme égalitaire de Laborde admette que des individus puissent privilégier des croyances ou des pratiques, tout en s'appuyant sur l'égalité de tous les citoyens, ce qui assure le respect égal de l'intégrité de chaque individu. C'est une tendance toujours présente au sein de la pensée libérale traditionnelle de justifier tout sur la base de droits individuels fondamentaux.
- 41 Une première question se pose, nous faisant du même coup reconsidérer la possibilité de tenir compte des réclamations collectives dans un cadre libéral classique : ne peut-on pas reconnaître les droits collectifs de certaines associations elles-mêmes en justifiant cette protection à partir de la valeur suprême de l'autonomie individuelle ? Certaines personnes auraient dans leur préférences rationnelles les valeurs individuelles alors que d'autres auraient des préférences rationnelles en faveur de leur appartenance communautaire. Il faudrait alors laisser à chacun une marge d'autonomie suffisante leur permettant de choisir ce qui leur convient le mieux. Cette voie n'est toutefois pas vraiment à notre disposition, parce que l'individualiste est justement celui qui accorde plus de valeur à l'autonomie individuelle, alors que celui qui privilégie des liens associatifs communautaires accorde pour sa part plus de valeur à sa communauté. Il faut alors admettre un pluralisme des valeurs et non accorder la priorité à l'autonomie individuelle.
- 42 Laborde est parfaitement consciente de ce fait. Elle ne défend pas un libéralisme de l'autonomie, car elle veut rendre compte de ceux qui mettent l'accent sur les liens associatifs les unissant à un groupe communautaire et qui, pour cette raison, privilégient le bien commun à l'autonomie individuelle. Sa réponse semble s'appuyer cependant sur l'idée qu'un respect égal est dû aux personnes. Le respect des personnes requiert de respecter autant le bien commun que l'autonomie individuelle. Ne peut-on pas justifier la protection accordée à des associations communautaires en s'appuyant sur le principe de l'égalité des personnes ? Ce serait une autre façon de fonder l'approche sur la personne individuelle. Le respect égal nous permet de respecter autant la personne individualiste dans son autonomie, que la personne communautaire dans ses attaches communautaires. Telle semble être la voie empruntée par Laborde, d'où son libéralisme égalitaire. Cependant, si des citoyens

réclament de respecter leurs liens associatifs communautaires, n'est-ce pas parce que les associations communautaires auxquelles ils appartiennent sont à leur yeux elles-mêmes dignes de respect ? Autrement dit, si le principe d'égle dignité s'applique d'abord et avant tout au niveau individuel pour les individualistes, le respect égal est d'abord et avant tout dû aux associations communautaires pour les autres. Ce n'est pas l'attache communautaire qui est en soi digne de respect. Si elle est importante pour celui qui vit un tel attachement, c'est seulement à cause de la valeur qu'il accorde à sa communauté d'appartenance. Il attache de la valeur à la relation d'appartenance à sa communauté, mais c'est bien parce qu'il réclame le respect dû à sa communauté d'appartenance. Si l'on respecte sa réclamation, il faut donc admettre l'égle dignité des peuples et non seulement l'égle dignité des personnes. C'est cette façon de voir les choses qui nous incite finalement à souscrire à une perspective rawlsienne et à admettre conséquemment deux ensembles distincts de droits fondamentaux : pour les personnes et pour les groupes.

- 43 Le libéralisme politique de Rawls permet de respecter les conceptions individualistes et communautariennes de l'identité personnelle [Rawls 1995, p. 58 note 1]. Ces différents types de personnes peuvent néanmoins s'accorder sur le fait de partager une identité politique commune de citoyen. De la même manière, Rawls respecte aussi les conceptions individualistes et communautariennes de l'identité des peuples dans l'espace public de la société des peuples [Rawls 2006]. Ces deux types de peuples peuvent néanmoins s'accorder sur le fait de partager une identité politique commune de société.
- 44 Rawls considère les peuples au même titre que les personnes comme des agents moraux et comme deux sources distinctes de réclamations morales valides. Il admet deux voiles d'ignorance, pour les personnes au sein d'une société unique et pour les peuples au sein de la société des peuples. Cela engendre deux ensembles de droits et de devoirs non hiérarchisés pour les personnes et pour les peuples, ce qui consacre l'universalité des droits fondamentaux des personnes et des droits fondamentaux des peuples, et permet de réaliser un équilibre entre l'autonomie individuelle et le bien commun.
- 45 La raison publique commande d'apercevoir l'individualisme moral, le libéralisme égalitaire individualiste de Laborde et le communautarisme moral comme autant de doctrines compréhensives exemplifiant des particularismes culturels spécifiques. Elle commande de prendre acte de ce pluralisme irréductible et de formuler des principes susceptibles d'être acceptés par tous ceux qui respectent ce pluralisme irréductible. La valeur fondamentale du libéralisme politique est en ce sens celle de tolérance-respect.

6. Conclusion

- 46 Cécile Laborde a réalisé une avancée phénoménale en développant une caractérisation désagréative de la religion. Sa façon de réfléchir au problème posé par la religion au sein de la philosophie libérale s'est avérée particulièrement féconde. Elle permet de se sortir de la posture problématique dans laquelle le libéralisme classique s'est constamment trouvé embourbé. Elle est parmi les premiers à réaliser pleinement la nécessité de s'affranchir d'une caractérisation univoque et simpliste du phénomène religieux. Nous n'avons pu relever les nombreuses distinctions opérées par l'auteure et qui procèdent d'un même souci, celui d'appréhender le phénomène religieux dans toute sa complexité. Nous avons dans un premier temps voulu plutôt ajouter notre voix

à la sienne et poser des pierres additionnelles à l'édifice dans l'espoir de contribuer à une délimitation fine de la frontière entre l'interventionnisme étatique et la liberté individuelle ou collective.

- 47 Nos chemins respectifs révèlent toutefois deux façons différentes de tenir compte de la dimension collective des réclamations de type religieux. Laborde part d'un libéralisme égalitaire qui prône au fond le respect égal dû aux individus pour ensuite dériver deux façons distinctes de répondre aux engagements qui compromettent directement l'intégrité d'un individu (c'est-à-dire les « *integrity-protecting commitments* »). Si certains s'en remettent aux croyances et à leurs libertés de pensée et de conscience, d'autres s'en remettent à des pratiques communautaires et aux liens qu'ils entretiennent avec leurs communautés respectives. La voie que nous empruntons est différente. Elle tient compte des libertés individuelles et collectives fondamentales que nous distinguons des demandes d'accommodement individuelles et collectives. Cette façon différente de désagréger la religion se fait dans l'esprit qui a présidé au libéralisme politique rawlsien. Comme ce dernier, nous accordons la primauté aux réclamations liées aux libertés par rapport aux réclamations liées à l'égalité. Comme lui, nous distinguons deux ordres de droits fondamentaux obtenus à partir de deux applications successives du voile d'ignorance : appliqué aux individus au sein d'une société unique et appliqué aux peuples au sein de la société des peuples. Cette approche a comme avantages de se situer à un niveau qui surplombe la diversité irréductible des doctrines compréhensives et de permettre la formulation de principes respectueux de cette diversité.

BIBLIOGRAPHIE

Ronald Dworkin, *Religion Without God*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

Avigail Eisenberg, *Reasons of Identity : A Normative Guide to the Political & Legal Assessment of Identify Claims*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Christopher L. Eisgruber et Lawrence G. Sager, *Religious Freedom and the Constitution*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

Cécile Laborde, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

Louis-Philippe Lampron, *La hiérarchie des droits : Convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.

Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

Philippe Van Parijs, « Difference principles », dans Samuel Freeman, (dir.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 200-240.

John Rawls, *Théorie de la justice*, traduction de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987.

John Rawls, *Libéralisme politique*, traduction de Catherine Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

John Rawls, *Paix et démocratie*, traduction de Bertrand Guillaume, Montréal, Boréal, 2006.

Michael Sandel, « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », dans *Political Theory* 12(1), 1984, p. 81-96.

Michel Seymour et Jérôme Gosselin-Tapp, *La nation pluraliste : repenser la diversité religieuse au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018.

Charles Taylor, « The Politics of Recognition », dans Amy Gutmann (dir.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 175.

NOTES

1. Charte des droits et liberté de la personne, L.R.Q., c. C-12, article 3 : « Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association. »
2. Partie I de la loi constitutionnelle de 1982 [Annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (1982), R-U., c. 11], article 2 : « Chacun a les libertés fondamentales suivantes : a) liberté de conscience et de religion ; b) liberté de pensée, de croyance, d'opinion et d'expression, y compris la liberté de presse des autres moyens de communication ; c) liberté de réunion pacifique ; d) liberté d'association. »
3. *Ibid.*, article 1 : « La *Charte canadienne des droits et libertés* garantit les droits et libertés qui y sont énoncés. Ils ne peuvent être restreints que par une règle de droit, dans des limites qui soient raisonnables et dont la justification puisse se démontrer dans le cadre d'une société libre et démocratique. »
4. Commission ontarienne des droits de la personne (O'Malley) c. Simpsons-Sears, [1985] 2 R.C.S. 536.
5. Central Alberta Dairy Pool c. Alberta (Commission des droits de la personne), [1990], 2 R.C.S. 489.
6. Narayana c. Société de l'assurance automobile du Québec, [2015] QCCS 4636.
7. Le critère « croyance sincère » a été introduit en 2004 dans l'arrêt *Amselem* (Syndicat Northcrest c. Amselem, [2004] 2 S.C.R. 551, 2004 SCC 47). Il s'agit d'un critère essentiellement subjectif pour évaluer la légitimité d'une demande d'accommodement. Nous nous rangeons plutôt du côté des quatre juges dissidents qui défendaient ce que nous appelons le critère hybride de l'expérience religieuse.
8. Traduction libre de l'expression « *prior to its ends* » que l'on doit originellement à Michael Sandel [1984, p. 84-85].
9. Dans la théorie idéale, il s'agit de droits collectifs moraux et non légaux.

RÉSUMÉS

Cet article vise à enrichir l'approche désagrégative proposée par Cécile Laborde dans *Liberalism's Religion* [HUP, 2017] à l'aide de certaines intuitions rawlsiennes provenant de notre ouvrage *La nation pluraliste* [PUM, 2018]. En partant de la notion d'« accommodement raisonnable » telle que comprise dans le contexte légal du Québec et du Canada, nous parvenons à une interprétation des fondements normatifs de la distinction entre droits fondamentaux et accommodements qui

repose sur la raison publique. La perspective que nous défendons permet ultimement d'admettre des droits fondamentaux à la fois pour les personnes et pour les groupes.

This paper aims to complement the disaggregative approach proposed by Cécile Laborde in *Liberalism's Religion* [HUP, 2017] using some Rawlsian intuitions from our book *La nation pluraliste* [PUM, 2018]. Starting from the notion of "reasonable accommodation" as designed in the legal context of Quebec and Canada, we develop an interpretation of the normative grounds of the distinction between fundamental rights and accommodations that relies on public reason. According to this perspective, there must be fundamental rights for individuals as well as for groups.

INDEX

Keywords : Laborde, Rawls, religion, sincerity, integrity, symbols, signs, practices

Mots-clés : Laborde, Rawls, religion, sincérité, intégrité, symboles, signes, pratiques

AUTEURS

MICHEL SEYMOUR

Université de Montréal

JÉRÔME GOSSELIN-TAPP

Université d'Ottawa