

Neutralité et culture publique commune : quelle place pour la religion au sein des institutions publiques ?

Bertrand Lavoie

Volume 38, numéro 2, 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1062038ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1062038ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lavoie, B. (2019). Neutralité et culture publique commune : quelle place pour la religion au sein des institutions publiques ? *Politique et Sociétés*, 38(2), 57–80. <https://doi.org/10.7202/1062038ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, l'auteur s'intéresse à la place qu'occupe la religion au sein de la culture publique commune québécoise, afin de voir comment on peut envisager la place d'une religiosité encadrée au sein des institutions. En puisant au répertoire des lectures sociologiques, religiologiques et juridiques, il s'agit de voir si l'action publique peut accorder une place à la religion et, si oui, à quelle(s) condition(s). En distinguant deux conceptions possibles relatives à la place de la religion au sein de l'action publique, soit la *religion comme fondement normatif* et la *religion comme outil d'intervention*, l'auteur défend l'idée selon laquelle il est possible d'inclure la religion au sein de l'action publique, à la condition que la religion ne soit pas considérée comme étant une norme fondationnelle de l'action publique, mais plutôt un outil d'intervention parmi d'autres visant à servir celle-ci. L'auteur propose ici une lecture nuancée des enjeux de diversité culturelle et religieuse qui s'éloigne de deux positions tranchées au regard du religieux dans l'espace public : la position d'exclusion stricte, qui consiste à tenter d'évacuer la religion de la vie publique, et la position d'inclusion inconditionnelle, qui consiste à accepter sans condition la présence du religieux au sein de l'action publique.

Neutralité et culture publique commune : quelle place pour la religion au sein des institutions publiques ?

Bertrand Lavoie

Université de Sherbrooke

bertrand.lavoie@usherbrooke.ca

RÉSUMÉ Dans cet article, l'auteur s'intéresse à la place qu'occupe la religion au sein de la culture publique commune québécoise, afin de voir comment on peut envisager la place d'une religiosité encadrée au sein des institutions. En puisant au répertoire des lectures sociologiques, religiologiques et juridiques, il s'agit de voir si l'action publique peut accorder une place à la religion et, si oui, à quelle(s) condition(s). En distinguant deux conceptions possibles relatives à la place de la religion au sein de l'action publique, soit la *religion comme fondement normatif* et la *religion comme outil d'intervention*, l'auteur défend l'idée selon laquelle il est possible d'inclure la religion au sein de l'action publique, à la condition que la religion ne soit pas considérée comme étant une norme fondationnelle de l'action publique, mais plutôt un outil d'intervention parmi d'autres visant à servir celle-ci. L'auteur propose ici une lecture nuancée des enjeux de diversité culturelle et religieuse qui s'éloigne de deux positions tranchées au regard du religieux dans l'espace public : la position d'exclusion stricte, qui consiste à tenter d'évacuer la religion de la vie publique, et la position d'inclusion inconditionnelle, qui consiste à accepter sans condition la présence du religieux au sein de l'action publique.

MOTS CLÉS culture publique commune, religion et politique, neutralité religieuse, institutions publiques.

ABSTRACT In this article, the author examines the place of religion in the common public culture of Quebec, in order to explore how the place of religiosity could be envisioned within the structure of public institutions. Drawing on sociological, religious, and legal readings, he intends to ascertain whether it is possible for public policy to make a place for religion and if so, under what condition(s). By distinguishing two possible approaches to the place of religion in public action, namely *religion as a normative foundation* and *religion as an intervention tool*, the author explores the idea that it is possible to include religion in public action, provided that it is not considered a foundational norm of the latter, but rather one of many intervention tools intended to serve public policy. In

this article, the author therefore suggests a nuanced reading of the issues of cultural and religious diversity that departs from two strong stances regarding religion in the public space: the position of strict exclusion that attempts to eliminate religion from public life; and the position of inclusion without conditions that consists in unconditionally accepting the presence of religion within public action.

KEYWORDS public common culture, religion and politics, religious neutrality, public institutions.

Quelle place devrait occuper la religion au sein des institutions publiques? Cette question est au cœur des interrogations qui traversent aujourd'hui les sociétés multiculturelles dites sécularisées, particulièrement lorsqu'il est question de baliser les pratiques d'intervention en contexte multiculturel et multiconfessionnel. Parmi les apports en provenance de la littérature présente en sociologie politique et en science politique, le concept de « culture publique commune » me semble être particulièrement pertinent pour comprendre la place qu'occupe la religion au sein des organismes et des institutions publiques. On peut comprendre la culture publique commune comme étant l'ensemble des valeurs et des normes caractérisant la vie publique d'une société démocratique. Ayant émergé au cours des années 1980 au Québec, le concept de culture publique commune sert de point de référence pour comprendre et résoudre les problématiques qui traversent la vie publique d'une société. Plus précisément, selon Gary Caldwell, la culture publique commune comprend notamment les droits et libertés, les fondements sous-jacents à la démocratie et certaines croyances communes, de même que les devoirs et les vertus civiques (2001 : 31 et suiv.). Depuis quelques années, particulièrement depuis la parution en 2008 de l'ouvrage *Du tricoté serré au métissé serré. La culture publique commune au Québec en débat* (Gervais et al., 2008), le concept a gagné en popularité dans les milieux universitaires intéressés aux enjeux sociopolitiques, notamment lorsqu'il est question de réfléchir aux enjeux de diversité culturelle et religieuse.

Dans cet article, je m'intéresse à la place qu'occupe la religion au sein de la culture publique commune québécoise, afin de voir comment on peut envisager la place d'une religiosité encadrée au sein des institutions publiques. Plus précisément, il s'agit de voir si l'action publique, comprise comme étant l'ensemble des normes et des pratiques liées aux interventions présentes au sein des organismes publics ou parapublics, de même qu'au sein des institutions relevant de l'État (principalement dans les domaines de l'éducation, de la santé ou de la grande fonction publique), peut accorder une place à la religion et, si oui, à quelle(s) condition(s). Plus précisément, on peut dire que l'ensemble des décisions prises par des agents publics et l'ensemble des politiques et règlements qu'ils adoptent représentent cette action

publique. Concrètement, celle-ci n'est pas associée à une ou des personnes en particulier, c'est plutôt le fait de la mise en œuvre quotidienne de la mission d'une institution publique. Par exemple, ce n'est pas *le* directeur général d'une unité professionnelle publique qui prend une décision, c'est *la* direction générale, c'est-à-dire le service administratif de direction générale, représentant une continuité dans le temps, au-delà des personnes qui y travaillent. Sur le plan juridique, cette action publique est possible parce qu'elle est le fait d'institutions représentant des personnes morales de droit public (Garant, 2017 : 98 et 129). Caractérisée par une certaine autodétermination quant à la poursuite et la réalisation de sa mission, une institution publique possède ainsi sa personnalité juridique propre et est donc responsable à ce titre d'agir dans le respect des lois en vigueur. En ce sens, l'action publique est redevable sur le plan du droit et peut faire l'objet de poursuites juridiques. Il convient de distinguer cette action publique de l'espace public (ou sphère publique), qui, pour sa part, désigne l'ensemble de la vie publique, par opposition à la vie privée.

On peut dire que le 11 septembre 2001 constitue un tournant concernant les réflexions sous-jacentes à la place qu'occupe et devrait occuper la religion au sein de l'action publique d'une société dite libre et démocratique. Selon Philippe Portier, ces attentats terroristes ont opéré une « rupture de la compréhension » concernant, notamment, l'expression du religieux dans la sphère publique occidentale (2014 : 25). Aussi, les attaques et les attentats terroristes survenus à Madrid en mars 2004, à Londres en juillet 2005, à Ottawa en octobre 2014, à Paris en janvier et en novembre 2015, à Bruxelles et à Nice en mars et en juillet 2016, tous commis au nom de l'islam, ont engendré, entre autres, un contexte d'insécurité dans lequel les décideurs publics occidentaux sont de plus en plus sensibles aux demandes de mesures plus strictes et restrictives concernant l'expression du religieux. En conséquence, la religion – et plus directement la religion musulmane – constitue désormais une « problématique » au programme des décideurs publics, particulièrement depuis le tournant juridique de l'affaire des foulards¹, survenue en 1989 en France, et le contexte de tension sécuritaire que cela a engendré (Amiriaux, 2012 : 148). Selon Valérie Amiriaux (2012), la question du hijab et plus largement celle de l'islam dans les sociétés occidentales sont

1. Le 18 septembre 1989, trois jeunes filles âgées 13 et 14 ans, Samira, Fatima et Leila, se font expulser par le principal de leur collège (école secondaire), l'établissement Gabriel-Havez de Creil (en banlieue de Paris). La raison inscrite sur le carnet de correspondance est la suivante : « Ne peut être acceptée en cours à cause de son foulard ». Évoquant le caractère laïque des institutions publiques, le principal du collège refuse d'autoriser la réintégration des trois élèves à moins que celles-ci ne consentent à retirer leur foulard islamique. Cette « affaire des foulards » suscita un débat public d'une importance considérable tant médiatique qu'intellectuelle, qui perdura jusqu'aux débuts des années 2000 ; une loi a été finalement adoptée en 2004, interdisant le port de signes religieux ostentatoires dans les établissements scolaires publics (écoles, collèges et lycées).

devenues incontournables au sein des sciences sociales lorsqu'il est question de diversité religieuse et culturelle. D'ailleurs, des questionnements surviennent concernant la présence de possibles conflits entre certaines normes étatiques, telle la laïcité, et religieuses, telle l'obligation de porter le hijab pour des femmes musulmanes².

Une des particularités de cette problématique de la religion au sein de l'action publique des sociétés multiculturelles démocratiques est le fait qu'elle se manifeste au sein d'États de droit (ou « États constitutionnels »). Ces deux composantes – État et constitutionnalisme – constituent le terrain de jeu institutionnel actuel des discussions et des débats sur les contours que devrait prendre l'action publique, deux composantes qui se sont d'ailleurs développées sous le prisme de la modernité occidentale. Il est alors possible que ces deux « plaques tectoniques » de la démocratie occidentale soient en mutation dans nos sociétés traversées par une modernité avancée (Beck 2008 ; Portier, 2016 : 17).

D'une part, on considère généralement l'État comme le seul détenteur de la souveraineté territoriale (Beaud 1994 : 14). C'est en se fondant sur cette souveraineté que le droit de l'État établit les normes institutionnelles qui ont préséance, sur le plan juridique, sur d'autres types de normes, notamment religieuses. En ce sens, le concept d'action publique permet d'envisager le droit comme intimement lié à l'État et, par conséquent, libre d'attachement vis-à-vis des institutions religieuses, à la fois sur le plan institutionnel et en termes de politique publique³. Cependant, cette conception de l'action publique, moderne et stato-centrée, s'est développée dans des contextes où les populations étaient traversées par un processus de mondialisation nettement moins prononcé qu'aujourd'hui. En d'autres termes, le terrain de jeu sur lequel se base cette conception de l'action publique a considérablement changé. Les sociétés contemporaines sont marquées par le *fait* du pluralisme, c'est-à-dire qu'elles sont désormais formées d'individus qui ont des conceptions de la vie bonne parfois radicalement différentes (Rawls, 1993 ; Maclure, 2008 ; Leuprecht, 2011). Selon Olivier Beaud, on assiste aujourd'hui à une remise en question de plus en plus prononcée du pouvoir étatique ; le monopole de l'État quant à la normativité publique est contesté (Beaud, 2012).

D'autre part, on comprend généralement le constitutionnalisme comme une caractéristique fondamentale de l'État de droit (Beaud, 1994 : 208). Le contrôle judiciaire des lois est devenu, au cours du XX^e siècle, surtout depuis l'adoption de différents outils juridiques visant la protection des droits de la personne, un élément important de l'État dit « démocratique ». Parmi ces

2. Concernant le conflit entre des normes étatiques et des normes religieuses, on peut consulter Grimm (2009).

3. Il s'agit d'un des fondements du positivisme juridique, soit le monisme étatique. Voir à ce sujet Kelsen (1992).

droits de la personne, on trouve celui relatif à la liberté de religion. Or, il semble que le contrôle judiciaire lié à ces instruments de protection des droits de la personne soit remis en question dans un contexte d'insécurité où il y a de plus en plus de demandes pour un encadrement serré de l'expression religieuse, et où l'on s'interroge désormais publiquement sur la pertinence de protéger celle-ci⁴.

Dans cet article, je défends l'idée selon laquelle la culture publique commune, telle que comprise dans une société libre et démocratique, peut inclure la religion au sein de l'action publique, à la condition que la religion ne soit pas considérée comme étant une norme fondationnelle de l'action publique, mais plutôt un outil d'intervention parmi d'autres afin de servir celle-ci. Afin de soutenir mon argument, je vais d'abord situer mon propos dans le cadre des considérations relevant de la sociologie des religions et de la sociologie politique concernant le contexte sociopolitique de la culture publique commune au Québec, en m'intéressant aux enjeux de sécularisation et d'interculturalisme. Ensuite, je vais distinguer deux conceptions possibles relatives à la place de la religion au sein de l'action publique, soit la *religion comme fondement normatif* de l'action publique et la *religion comme outil d'intervention* de l'action publique. Je démontrerai dans un premier temps que la première conception n'est pas possible si l'on veut respecter la culture publique commune au Québec, particulièrement lorsqu'il est question de laïcité. Dans un second temps, je soutiendrai que la deuxième conception reste possible tout en défendant une culture publique commune, en discutant de pratiques d'intervention sociales publiques, dans une perspective praxéologique. Dans cet article, je propose donc une lecture nuancée des enjeux de diversité culturelle et religieuse qui s'éloigne de deux positions tranchées au regard du religieux dans l'espace public : la position d'exclusion stricte, qui consiste à tenter d'évacuer la religion de la vie publique, et la position d'inclusion sans condition, qui consiste à accepter de manière acritique la présence du religieux au sein de l'action publique.

La culture publique commune au Québec : entre sécularisation et interculturalisme

On constate régulièrement que les représentations publiques du religieux tendent à présenter les divers phénomènes qui y sont associés soit comme relevant de la sphère privée, soit comme étant « dépassés ». En ce sens, on peut dire que les sociétés occidentales démocratiques sont traversées par un important processus de sécularisation, qui marque à la fois les pratiques sociales et les narratifs sociaux dominants. On définit généralement la

4. Concernant les interrogations relatives à la vitalité de l'État de droit en contexte contemporain, on peut consulter Bérard (2014).

sécularisation comme un processus qui conduit à une baisse progressive de la pratique religieuse (Bobineau et Tank-Storper, 2012 : 59-64). Dans cette perspective, la sécularisation renvoie à la perte de pertinence sociale et culturelle de la religion. Lorsqu'il est question de la place de la religion au sein de l'action publique, l'idée d'une *réapparition* de l'expression religieuse dans la sphère publique est bien présente (Beyer, 2010 : 190-191; Ahdar et Leigh, 2013 : 4-5). Cette idée est notamment basée sur le fait que les sociétés occidentales ont été traversées, au cours du XX^e siècle, par une progressive diminution de la pratique religieuse. L'avènement de la modernité, accompagnée d'une individualisation croissante et d'une rationalisation des conduites, semble conduire à un « dépouillement des dieux » (Hervieu-Léger, 1996b : 37).

La culture publique commune à l'épreuve d'un retour du religieux ?

Selon une thèse popularisée dans la seconde moitié du XX^e siècle, on aurait alors eu tendance à associer « sécularisation » à « sortie de la religion ». Cette idée d'une sortie de la religion est développée de manière plus approfondie au cours des années 1960 par plusieurs auteurs anglo-saxons s'appuyant sur l'idée suivant laquelle il existe un affaiblissement important de la religion en raison de la modernisation des sociétés⁵ (Berger, 1967; Luckmann, 1967; Dobbelaere, 1981; voir également Bobineau et Tank-Storper, 2012 : 59-61). On peut dire en ce sens que la sécularisation représente un processus voulant que la religion ne constitue plus le code de sens global qui s'impose à tous dans les sociétés occidentales modernes (Hervieu-Léger, 1996a : 13). Cette thèse est fondée en grande partie sur le fait que la modernité occidentale est caractérisée par une rationalité pensée en point de friction avec la religion. La rationalité moderne suppose en effet l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins que l'on poursuit, postulant une rationalité et une autonomie d'un sujet capable d'interagir avec son monde (Hervieu-Léger, 1999 : 29; Beaman, 2008 : 108; Portier, 2010).

Or, ces certitudes « sécularistes » sont remises en question au cours des années 1980 et 1990, notamment par la prolifération des nouveaux mouvements religieux. En ce sens, José Casanova (1994) défend l'idée d'une « déprivation » de la religion dans le contexte de la modernité avancée afin d'expliquer l'irruption du religieux dans les débats publics, notamment celui concernant le port de vêtements religieux dans les établissements publics. Pour sa part, Karel Debbeleare (1981) nuance la notion de sécularisation en

5. Pour Tschannen (1992), on peut parler d'un « paradigme de la sécularisation », soit un ensemble de présupposés théoriques et épistémologiques qui supportent l'idée d'une sécularisation des sociétés modernes. Concernant la notion de paradigme, on peut consulter Kuhn (1972).

y associant trois dimensions: la dimension institutionnelle, qui est reliée à un processus de mise à distance des pouvoirs publics par rapport aux pouvoirs religieux; la dimension culturelle, avec une préférence marquée pour l'*ici-bas* devant l'*au-delà*; et une dimension strictement religieuse, accompagnée d'un déclin des pratiques religieuses. Ainsi, plutôt que d'assister à la « fin de la religion », la modernité occidentale contribue à transformer le religieux, celui-ci se diversifiant et s'individualisant fortement. De l'avis de Solange Lefebvre (2009 : 210), ce sont effectivement les religions qui se sont largement adaptées à la réalité moderne, et non l'inverse. Il serait alors question d'une *modernité religieuse* où, « plutôt que la dimension institutionnelle et contraignante des religions, c'est le choix volontaire pour une voie balisée » qui pourrait décrire le religieux contemporain (*ibid.*).

Selon plusieurs sociologues des religions, il existe trois grandes tendances de la religiosité contemporaine. La première fait référence à l'individualisation et à la subjectivisation de la croyance. La modernité religieuse consacre un affaiblissement des régulations institutionnelles de la religion combiné à un éclatement des modalités du croire⁶. Elle a donc des « effets dissolvants » sur le religieux. On peut observer une baisse de l'influence sociale et publique de la religion, baisse qui ne signifie pas automatiquement disparition de celle-ci (Willaime, 2010 : 98-100). L'expression du religieux est alors en lien avec un individu revendiquant son originalité, son autonomie et sa sincérité, délaissant les attachements institutionnels ou communautaires. Avec le développement de cette individualisation religieuse se déploie un mode de régulation du croire personnalisé où les institutions religieuses ont de moins en moins d'autorité sur le contenu de la croyance⁷. La deuxième, l'« émotionnalisation » du religieux, est une autre tendance reliée aux effets « dissolvants » de la modernité. Ainsi, selon Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper, « la religion ne se présente plus comme un cadre général d'emprise, régulé par un appareil dispensant le vrai, le juste et le défendu; elle est d'abord et avant tout un dispositif de croyances et de pratiques que les personnes doivent "ressentir" dans leur propre vie » (2012 : 93). C'est avant tout parce qu'elles sont vécues telle une *expérience* que les croyances religieuses contemporaines prennent sens dans la vie des croyants. Suivant la troisième tendance finalement, ces mêmes croyances sont le plus souvent orientées vers l'*ici-bas*, vers ce monde-ci. Le centre de gravité du croire est alors tourné vers la recherche de son agencement avec le système de valeurs utilisé par l'individu afin de le guider au quotidien. En d'autres

6. On parle alors souvent d'une « désinstitutionnalisation du croire » (Willaime, 2010; Bobineau et Tank-Storper, 2012 : 90). Portier, quant à lui, parle d'une subjectivation des affiliations (2016 : 246).

7. C'est le *do-it-yourself* en matière d'affiliation religieuse (Willaime, 2010, 82).

termes, le « salut est dans le monde » et non plus dans l'après-monde (*ibid.* : 97).

Charles Taylor estime que ces grandes tendances contemporaines du religieux correspondent au déploiement d'un « cadre immanent » qui circonscrit les conditions du croire aujourd'hui. Pour lui, la « sécularité » des sociétés occidentales contemporaines est associée à un développement sociétal « qui nous fait passer d'une société où la croyance en Dieu n'est pas contestée, et apparaît de fait non problématique, à une société où l'on envisage seulement celle-ci comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi » (2011 : 15). Le cadre immanent renvoie en ce sens à une société où les divers fondements reliés aux modalités de la croyance, et aussi de la non-croyance, sont orientés vers l'*ici-bas*, vers l'immanence, délaissant par conséquent la transcendance et l'*au-delà*⁸. Le cadre immanent renvoie également à l'idée selon laquelle il est raisonnable de penser qu'il existe un *ordre immanent* sur la terre, où les individus sont capables d'expliquer et de comprendre celui-ci dans leurs propres termes, sans faire référence à des explications surnaturelles (*ibid.* : 37). L'apogée de ce cadre immanent survient durant la révolution culturelle des années 1960 au sein des sociétés occidentales. Cette période, qui correspond à l'« âge de l'authenticité », selon Taylor, permet le déploiement d'un individualisme expressif qui postule une nouvelle conception du bien selon laquelle « chacun de nous a sa manière propre de réaliser son humanité, qu'il soit important de trouver sa voie et de vivre en accord avec elle, au lieu de se soumettre au conformisme avec un modèle imposé de l'extérieur, par la société, par la génération précédente, par l'autorité religieuse ou politique » (*ibid.* : 811). Le religieux devient alors un ensemble de références dans lequel l'individu contemporain puise afin de parfaire ses stratégies d'affirmation de soi.

La culture de l'authenticité permet le développement d'un « moi isolé », c'est-à-dire d'une identité individuelle indépendante de la transcendance, qui supplante un « moi poreux » qui, lui, manifeste une certaine porosité vis-à-vis de l'au-delà (*ibid.* : 916). La thèse de Taylor peut s'inscrire dans les études qui critiquent le paradigme de la sécularisation discuté ci-dessus. Selon Jürgen Habermas, on serait aujourd'hui dans une société « post-séculière », c'est-à-dire une société où la religion reste importante pour plusieurs personnes, fondant même leur identité, tout en n'ayant plus l'emprise qu'elle avait sur les pouvoirs publics et la conception collective du vivre-ensemble (Habermas, 2006b ; 2008 ; Modood, 2010). Il y a ainsi un paradoxe concernant la religion dans les sociétés occidentales contemporaines : alors que l'on

8. Selon Taylor, la croyance et la non-croyance ne sont pas des théories rivales, elles renvoient toutes deux aux manières dont les individus rendent compte de l'existence et de la moralité en se reportant à quelque chose de présent dans la nature ou ailleurs, en se fondant sur l'expérience vécue (2011 : 18).

répète régulièrement que la religion a disparu de la quotidienneté, elle semble faire partie, de manière récurrente, des débats publics (Hervieu-Léger, 1999 : 13).

L'encadrement interculturel de la culture publique commune

Quels liens peut-on établir entre ces considérations liées à la sécularisation des sociétés occidentales et l'encadrement institutionnel de l'action publique au Québec que représente l'interculturalisme ? Bien qu'il ne soit pas officiellement adopté, on s'entend généralement pour considérer que l'interculturalisme est le modèle québécois privilégié pour aménager la diversité ethnoculturelle. En décembre 1990, le Québec adopte une politique importante intitulée *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, qui constitue toujours le cadre officiel de gestion de la diversité culturelle et religieuse. Cette politique confirme que le Québec entend orienter sa politique vers le plein respect du pluralisme, tout en reconnaissant que la langue française constitue une importante condition d'intégration. Danielle Juteau et Marie McAndrew (1992) croient que cette politique a pour but de jeter les bases d'une conception pluraliste et inclusive de l'identité québécoise.

Quant au modèle canadien de gestion de la diversité, le multiculturalisme, il prend racine dans la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (commission Laurendeau-Dunton), dirigée par André Laurendeau⁹ et Arnold Davidson Dunton¹⁰, instituée le 19 juillet 1963 et dont le rapport final est publié en 1969. Le mandat de la commission Laurendeau-Dunton consiste à enquêter sur l'état du bilinguisme et du biculturalisme au Canada. Parmi les recommandations qui ont été suivies, soulignons notamment l'adoption de la *Loi sur les langues officielles* en 1969, qui reconnaît le français et l'anglais comme langues officielles du Canada, mais aussi la politique sur le multiculturalisme, en 1971, devenue la *Loi sur*

9. André Laurendeau [Montréal 1912 – Ottawa 1969] est un journaliste et un politicien. Rédacteur en chef de l'*Action nationale* de 1937 à 1942, il participe à la fondation de la Ligue pour la défense du Canada qui milite en faveur du « non » lors du référendum d'avril 1942 sur la conscription obligatoire au Canada et devient en 1944 chef du Bloc populaire, un parti politique nationaliste. En 1947, il quitte la direction du Bloc pour devenir rédacteur en chef du quotidien *Le Devoir*, où il s'oppose ouvertement au gouvernement conservateur de Maurice Duplessis. Afin de répondre à la montée de l'idée d'indépendance nationale au Québec, le gouvernement du Canada le nomme coprésident de la Commission d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme en 1963.

10. Arnold Davidson Dunton [Montréal 1912 – Ottawa 1987] est un journaliste et un universitaire. Rédacteur en chef adjoint du *Montreal Star* de 1935 à 1937, il entre, durant la Deuxième Guerre mondiale, au service de la Commission d'information en temps de Guerre. En 1945, il est nommé président de la Société Radio-Canada (SRC), puis recteur de l'Université Carleton en 1958. En 1963, il est nommé coprésident de la commission portant son nom.

*le multiculturalisme*¹¹ (Houle, 1999). Selon Will Kymlicka, les intentions du premier ministre Pierre Elliott Trudeau quant à la politique du multiculturalisme sont d'abord et avant tout « libérales », en ce sens qu'elles sont axées sur la reconnaissance individuelle d'un patrimoine culturel¹² (2007 : 27-28). Souvent critiqué comme étant un modèle qui peut conduire à la fragmentation sociale et à la ghettoïsation, le multiculturalisme est publiquement remis en question, entre autres en Europe¹³.

En ce sens, l'interculturalisme québécois se fonde, selon Gérard Bouchard, à la fois sur la dualité entre la majorité d'origine canadienne-française et la réalité ethnoculturelle, mais aussi sur une perspective critique du modèle canadien du multiculturalisme (Bouchard et Taylor 2008 ; Bouchard, 2011 ; 2012 ; Labelle et Rocher, 2011 ; Rocher et White, 2014). Le rapport gouvernemental québécois *Fonder l'avenir* définit l'interculturalisme de la manière suivante :

Pour aller à l'essentiel, on dira que l'interculturalisme québécois : a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels ; b) cultive une orientation pluraliste soucieuse de la protection des droits ; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social ; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation ; et e) préconise la pratique des interactions. (Bouchard et Taylor, 2008 : 121)

Toujours selon Bouchard, l'interculturalisme se distingue du multiculturalisme principalement par le fait que le premier reconnaît la présence d'une culture majoritaire, alors que ce n'est pas le cas pour le deuxième (2012 : 95). Pour plusieurs, les deux modèles présentent cependant plus de similarités que de différences, se fondant tous deux sur une éthique du pluralisme (Tremblay 2010 ; Brahm Levey, 2012 ; Meer et Modood, 2012 ; Taylor, 2012 ; de Briey, 2013).

11. Dans les débats parlementaires qui ont conduit à l'adoption de la politique en 1971, le premier ministre Trudeau exprime l'un des fondements de cette politique : « Car, bien qu'il y ait deux langues officielles, il n'y a pas de culture officielle au Canada, et aucun groupe ethnique n'a la préséance. » Débats de la Chambre des communes, 3^e session, 28^e législative, 20^e Élisabeth II, vol. VIII, 1971, vendredi, 8 octobre, p. 8545-8546.

12. Pour certains, le multiculturalisme est directement en lien avec une application souple, complexe et active du droit à l'égalité (Bakht, 2009).

13. Des chefs d'États et de gouvernements européens représentant des pays d'immigration de longue date ont déclaré au cours des dernières années que « le multiculturalisme avait échoué » (le premier ministre de l'Angleterre David Cameron et le président français Nicolas Sarkozy en février 2011, de même que la chancelière allemande Angela Merkel en octobre 2010) (Williams, 2009). Pour un aperçu de la situation aux Pays-Bas, consulter Entzinger (2003), Joppke (2004), Mandaville (2009), Vertovec (2010) ou Triandafyllidou *et al.* (2012).

La religion comme fondement normatif de l'action publique

Rappelons que l'action publique peut se comprendre comme étant l'ensemble des normes et des pratiques relevant des pratiques d'intervention mises en œuvre au sein des organismes et des institutions publics. Concrètement, il convient de départager la *finalité* d'une pratique d'intervention des *moyens* mis en œuvre afin d'atteindre cette finalité. L'infirmière qui pose un acte de nature médicale poursuit une finalité de santé publique, comme un intervenant social qui intervient avec une personne marginalisée poursuit une finalité d'intervention publique. Pour défendre l'idée selon laquelle la religion peut être présente sous conditions au sein des organismes et des institutions publics, je soutiens dans cette section que le religieux ne peut pas être inclus dans les *finalités* de l'action publique, à moins d'enfreindre les exigences de laïcité qui composent la culture publique commune québécoise. Dans le contexte québécois, la laïcité, du moins celle présente au niveau institutionnel, se pose en obstacle à l'inclusion du religieux à titre de fondement normatif de l'action publique, ce qui n'empêche pas cependant de considérer celui-ci parmi les *moyens* mis en œuvre, notamment par les infirmières ou les intervenants sociaux, comme je l'expliquerai plus loin.

La laïcité comme frein à la reconnaissance du religieux comme fondement normatif

D'abord, on peut dire que la laïcité peut être interprétée différemment en fonction du contexte social et de l'orientation philosophique et politique. Définie la première fois en 1877 dans le dictionnaire français *Littré*, elle y est présentée comme « le fait de l'État neutre entre les religions, tolérant de tous les cultes ». Cette définition fait également référence aux « personnes laïques », entendues comme étant des personnes qui, au sein de l'Église catholique, n'étaient pas des ecclésiastiques. Plus tard, en 1882, Ferdinand Buisson¹⁴, dans son *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, présente l'État laïque comme « l'État neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique ». En France, l'idée d'une « séparation » entre les pouvoirs politiques et les pouvoirs religieux s'impose dans le contexte de la III^e République (1870-1940), incarné par l'adoption de la *Loi de séparation des Églises et de l'État* de 1905. La laïcité fait l'objet d'interprétations assez diverses, allant d'une stricte neutralité pour l'État à une volonté de séparer de manière étanche les pouvoirs politiques des pouvoirs religieux, en passant par des propositions plus ambiguës, telles que l'évacuation complète du religieux de l'espace public.

14. Buisson, directeur de l'enseignement primaire, nommé par le ministre de l'Instruction publique Jules Ferry, contribue alors activement à la mise en œuvre du programme d'éducation.

Parfois présentée dans le contexte français comme le point de convergence du « pacte républicain » (Stasi, 2003 : 9), la laïcité est une notion polysémique, voire un concept essentiellement contestable. En anglais, il convient de distinguer le concept de *secularization*, qui correspond bien à celui de sécularisation en français, de *secularism*, qui convient, quoiqu'imparfaitement, lorsqu'il est question de laïcité (Casanova, 2006). De plus, la laïcité se distingue de l'athéisme, qui signifie l'incroyance individuelle. L'idée de base de la laïcité en droit renvoie à une mise à distance du religieux par rapport à l'État, le fait pour celui-ci de ne pas prendre parti, de s'abstenir concernant les conceptions de la vie bonne (Haarscher, 2005 : 4; Habermas, 2006a; Koussens, 2010; Amiriaux et Koussens, 2014 : 141; Portier, 2014 : 390). Elle est en lien, historiquement, avec le développement moderne des sociétés démocratiques, qui a consacré le passage d'un « État de sujets » à un « État de citoyens » au sein duquel l'organisation politique autour d'une constitution est désormais comprise comme l'acte fondamental exprimant la souveraineté de l'État et du peuple¹⁵.

Au Québec, la laïcité n'a pas été introduite dans le paysage juridique par une règle de droit, mais bien par la reconnaissance jurisprudentielle d'un principe connexe, celui de neutralité religieuse de l'État. Les termes « neutralité religieuse de l'État », « laïcité » ou « *secularism* » se conjuguent, en droit constitutionnel canadien, à l'idée d'une égale protection de la liberté de religion dans une perspective de reconnaissance des différences culturelles et religieuses. Le terme « laïcité », bien que présent au Québec depuis les années 1960, est pratiquement absent du débat public québécois avant les années 2000 (Milot, 2008 : 95). Le terme « laïcité » n'est pas énoncé explicitement dans une règle de droit au Québec, comme il l'est en droit français. Il fait toutefois partie du paysage constitutionnel en étant ouvertement discuté dans la jurisprudence en matière de liberté de religion. En droit constitutionnel canadien, les termes « neutralité religieuse de l'État » et « laïcité » sont interprétés de manière similaire¹⁶. Dans les premiers arrêts de la Cour suprême du Canada sur la liberté de religion (Big M. en 1985 et Edwards Books en 1986), le terme « laïcité » n'est pas explicitement mentionné. On parle plutôt de l'adjectif « laïque » ou « *secular* » pour désigner une législation qui a un objet laïque (Edwards Books) ou, au contraire, qui n'en a pas un (Big M.)¹⁷. La laïcité n'y est pas pensée conceptuellement de manière dis-

15. Pour Milot (2009a : 32), il est possible de distinguer les finalités de la laïcité, soit la poursuite de l'égalité et la protection de la liberté de conscience, des moyens utilisés afin d'atteindre ces finalités, à savoir la séparation des Églises et de l'État et la neutralité religieuse de l'État (voir aussi Portier, 2014 : 16).

16. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012, vol. 1, parag. 10.

17. « Il n'est pas possible de conclure que la *Loi sur le dimanche* a un objet laïque [...] / *The Lord's Day Act* cannot be found to have a *secular* purpose [...] [je souligne]. *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, 1985, 1:296). La loi a été « adoptée dans le but d'ordre laïque [...] / *The Act*

tincte de la liberté de religion. Pour schématiser, on pourrait dire que durant une « première période » jurisprudentielle (1980-2002), la laïcité est plutôt un des aspects de la liberté de religion.

L'arrêt Chamberlain va, en 2002, changer la donne en traitant directement de la laïcité. Le terme « laïcité » ou « *secularism* » n'est plus qu'un simple adjectif; il devient un concept autonome. La Cour suprême extrait en effet de l'article 76 de la *School Act* de la province de la Colombie-Britannique un « principe de laïcité », alors que la législation en question faisait référence à l'adjectif « laïque »¹⁸. Ce passage de l'adjectif au principe (laïque/*secular* à laïcité/*secularism*) peut correspondre à une « seconde période » jurisprudentielle relativement à la laïcité (de 2002 à aujourd'hui), où celle-ci constitue un concept distinct, mais toujours interdépendant de la liberté de religion, et est introduite afin d'en garantir la protection. Les arrêts subséquents à Chamberlain sur ce sujet vont confirmer cette conceptualisation distincte de la laïcité de l'État¹⁹. C'est ainsi une laïcité « conciliante » avec le fait religieux et la liberté de religion qui est consacrée dans la jurisprudence constitutionnelle canadienne (Tremblay, 2004 : 176).

Une laïcité conciliante avec la religion : le cas du Québec

Selon Micheline Milot (2009b), on peut parler d'une « laïcité silencieuse » au Québec et au Canada, dans le sens où elle est bel et bien présente dans la jurisprudence, mais pas explicitement mentionnée dans une règle de droit. L'obligation de neutralité religieuse de l'État résulte de l'interprétation évolutive de la liberté de conscience et de religion²⁰. En droit québécois, la laïcité se conjugue à deux droits reconnus comme fondamentaux : le droit à la liberté de religion et le droit à l'égalité²¹ (Lampron, 2009; Bosset, 2014). Pour la Cour suprême du Canada, la neutralité religieuse de l'État est assurée lorsque celui-ci ne favorise ni ne défavorise aucune conviction religieuse, « lorsqu'il respecte toutes les positions à l'égard de la religion, y compris celle de n'en avoir aucune, tout en prenant en considération les droits constitutionnels concurrents des personnes affectées²² ». Cette approche, qualifiée de « réaliste et non absolutiste » par la Cour, correspond à l'idée selon

« was enacted for the *secular* purpose [...] » [je souligne]. *R. c. Edwards Books and Art Ltd.*, 1986, 2:715.

18. Le conseil scolaire « n'a pas respecté les *principes de laïcité* et de tolérance énoncés à l'art. 76 de la Loi » / « [T]he Board violated the *principles of secularism* and tolerance in s. 76 of the Act » [je souligne]. *Chamberlain c. School District*, n° 36, 2002, 4:712.

19. *Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004; *S.L. c. Commission scolaire des Chênes* 2012; *École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, 2015; *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, 2015.

20. *Mouvement laïque québécois c. Saguenay* 2015, parag. 71.

21. *R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, 1985.

22. *S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012, vol. 1, parag. 32.

laquelle la société canadienne est traversée par une dissolution progressive des liens entre les Églises et l'État qui n'a pas été vécue historiquement de manière « brusque », comme cela a pu l'être dans d'autres contextes. En ce sens, la laïcité québécoise est stricte concernant les *finalités* de l'action publique, car elle se pose en obstacle à l'inclusion de raisons et des fondements religieux qui soutiennent l'agir étatique. Mais elle est flexible sur les *moyens*, envisageant une certaine reconnaissance du fait religieux au sein des trois espaces – public, étatique et privé. Dans cette perspective, la laïcité de l'État est tout aussi importante que le respect de la diversité religieuse, constitutive de l'histoire québécoise et canadienne. Il s'agit d'un mouvement progressif qui s'inscrit dans la trajectoire de la modernité démocratique, visant à « distendre » et non à « dissoudre » les liens entre l'État et les Églises²³.

Historiquement, la liberté de religion est reconnue pour les catholiques dès le Traité de Paris du 10 février 1763²⁴ ; l'*Acte de Québec* du 22 juin 1774 la réaffirme, poursuivant une visée plus générale et pragmatique de stratégies militaires et politiques (Milot, 2002 : 47). Le serment auquel les catholiques doivent consentir afin d'exercer des charges publiques (allégeance au pouvoir britannique et anglican appelée « serment du test ») y est aboli. L'*Acte constitutionnel* de 1791 réaffirme la liberté de religion des catholiques et amorce véritablement le processus de distanciation institutionnelle entre les pouvoirs religieux et politiques au Canada (*ibid.* : 49-50). L'article XXI prévoit qu'aucun membre du clergé ne peut être élu membre des assemblées du Haut et du Bas-Canada, ne peut ni y siéger ni y voter²⁵. Une neutralité politique est consacrée dans le Canada du XIX^e siècle²⁶, même si la *Loi constitutionnelle* de 1867 reste silencieuse sur les questions de neutralité religieuse de l'État. Plus récemment, en 1964, le législateur québécois adopte la *Loi sur la liberté des cultes*, qui prévoit le libre exercice du culte de toute profession religieuse, malgré le fait qu'elle comporte un vocabulaire fortement associé à la religion catholique. Toutefois, ce n'est qu'avec l'adoption des chartes québécoise et canadienne, en 1975 et en 1982, que va se structurer véritablement une interdépendance entre la neutralité religieuse de l'État et la liberté de religion.

Ainsi, il n'y a pas, au Québec, de « séparation stricte » entre l'État et les religions. Malgré le préambule de la *Charte canadienne*, qui énonce que le

23. *Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004, vol. 2, parag. 66.

24. Art. 4 : « [...] Sa Majesté Britannique convient d'accorder aux Habitans du Canada la Liberté de la Religion Catholique [...] ». Consulté sur Internet (http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/cndtraite_Paris_1763.htm) le 14 janvier 2019.

25. *Acte constitutionnel de 1791*, consulté sur Internet (<http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amnord/cndconst1791.htm>) le 14 janvier 2019.

26. En 1832, le législateur du Bas-Canada vote une loi reconnaissant aux personnes de religion juive les mêmes droits qu'aux autres citoyens et, en 1834, le législateur instaure une loi qui énonce l'égalité de tous les cultes par l'extension de la protection offerte aux catholiques aux autres religions (Milot 2009b : 65).

Canada est fondé sur la « suprématie de Dieu », cela ne fait pas du Canada un pays théocratique²⁷. Les tribunaux canadiens interprètent cette mention de la « suprématie de Dieu » comme un frein au fait que le Canada puisse devenir officiellement un État athée, mais que cela ne l'empêche pas de devenir un État laïque²⁸. Cette mention ne saurait non plus entraîner une « interprétation de la liberté de conscience et de religion qui autoriserait l'État à professer sciemment une foi théiste » : elle est plutôt l'expression d'une « thèse politique » sur laquelle reposent les protections offertes relativement aux droits et libertés²⁹.

La religion comme outil d'intervention de l'action publique

Comme on vient de le voir, la laïcité, telle que développée dans le contexte juridico-politique québécois, se pose en obstacle vis-à-vis d'une inclusion du religieux dans les normes fondationnelles de l'action publique et, en même temps, elle ne conduit pas à une exclusion du religieux de l'espace public. Je soutiens en ce sens que la religion ne peut pas être incluse en tant que norme fondationnelle de l'action publique ; j'y vois plutôt une place balisée au sein de l'action publique, c'est-à-dire que tout en étant exclu des raisons normatives soutenant l'action publique, le religieux peut être considéré parmi les divers moyens que les agents de l'action publique ont en leur possession afin de mettre en œuvre des pratiques d'intervention, qui elles s'inscrivent dans le cadre d'une culture publique commune. Pour soutenir mon propos, je situe celui-ci dans une démarche qui à la fois se fonde sur une éthique appliquée du pluralisme et est soutenue par des considérations d'ordre praxéologique.

Religion et institutions publiques : l'apport théorique de l'éthique du pluralisme

Sur les plans théorique et juridique, on peut dire que la culture publique commune québécoise est traversée par une éthique du pluralisme, c'est-à-

27. Aussi, dès 1955, les tribunaux avaient reconnu qu'il ne pouvait y avoir au Canada de « religion d'État » dans *Chaput c. Romain*, [1955] R.C.S. 834, 840. Voir notamment à ce sujet *Chaput c. Romain*, 1955, 1:834, 840; Polka, 1986-1987; Bosset, 2000; Sossin, 2003; Hogg et Zwibel, 2005; CDPDJ, 2008.

28. *O'Sullivan c. M.R.N.*, [1992] 1 C.F. 522.; *Baquial c. Canada (Minister of Employment and Immigration)*, (1995) 28 C.R.R. (2d) D-4 (C.F.) (résumé). Certains députés conservateurs, craignant qu'avec l'adoption de la *Charte* les écoles confessionnelles et les lois sur l'avortement ne soient menacées, ont insisté pour inclure une mention à Dieu dans le préambule. Le premier ministre du Canada de l'époque, Pierre Elliott Trudeau, s'opposait à cet ajout. Il aurait dit lors d'une des réunions de travail pour préparer la future charte : « Je crois que Dieu s'en fout d'être dans la Constitution ou non. » Afin de calmer les tensions et d'obtenir l'accord d'un plus grand nombre de députés, l'ajout de la mention de Dieu a finalement été consenti (voir à ce sujet Egerton, 2000).

29. *Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, 2015, parag. 147.

dire une conception du vivre-ensemble fondée sur la reconnaissance des différences et qui a pour finalité de poursuivre une égalité réelle entre les citoyens. L'éthique du pluralisme est une théorie politique fondée sur la philosophie pluraliste, vision du vivre-ensemble qui considère que toutes les conceptions du bien méritent *a priori* un traitement égal (Rosenfeld, 2014 : 93). Il s'agit d'une posture théorique qui vise non seulement à valoriser le pluralisme en tant que fait social, mais qui exige de l'État qu'il le protège activement (Nootens, 2010 : 57). Le fondement théorique de l'éthique du pluralisme s'appuie sur l'idée selon laquelle une société démocratique doit respecter le *pluralisme moral*, c'est-à-dire le fait que les idéaux, les objectifs poursuivis, les devoirs et les vertus ne peuvent être ramenés à la seule considération fondationnelle (Weinstock, 1998 : 529). Pour Bikhu Parekh (2000a : 18), l'éthique du pluralisme repose sur la critique du « monisme », soit la recherche de l'*Un*, prépondérance accordée aux similarités sur les différences. Selon Amartya Sen (2010), la recherche de « l'affiliation identitaire unique » est l'une des sources majeures de conflits et de guerres; elle est pour lui dangereuse³⁰. L'éthique du pluralisme postule la pluralité des références normatives dans une société, soit un pluralisme des perspectives (Watson, 1990).

Le contexte historique et politique du Québec et du Canada favorise la présence d'une sensibilité importante pour une composition plurielle des populations sur l'ensemble du territoire. Les multiples relations entre majorités et minorités traversent l'histoire canadienne et configurent, selon certains, l'identité pancanadienne comme une « mosaïque » culturelle (Day, 2000 : 146 ; Kymlicka, 2001 : 89 ; Beyer, 2012 : 14). Les mouvements sociaux nord-américains de la seconde moitié du XX^e siècle, tel le mouvement pour les droits civiques des Afro-Américains, s'appuient notamment sur le développement d'un humanisme au sein de sociétés ayant adopté la social-démocratie dans les années 1960³¹. Rejetant fortement un modèle socioculturel d'intégration basé sur l'assimilation, ces luttes pour la reconnaissance se basent sur des principes universels reliés à l'internationalisation des droits de la personne (Young, 1990 : 168 ; Honneth, 2000). Le « mode de gestion » pluraliste du vivre-ensemble vise à harmoniser les différentes cultures en mettant en œuvre une « politique de la conciliation », la recherche de solutions pragmatiques visant à maintenir un lien de confiance entre les citoyens, de même qu'entre ceux-ci et les institutions publiques (Weinstock, 1999 ;

30. Le projet de l'affiliation identitaire unique est, pour Sen (2010 : 27), porté autant par les ultra-nationalistes occidentaux que par les groupes extrémistes religieux au Moyen-Orient.

31. La voix des « subalternes » revendiquée durant la période de décolonisation a contribué directement à repenser à nouveaux frais les théories de justice distributive en accordant une attention plus marquée à la reconnaissance des identités fondées sur une distanciation de l'identité commune et nationale (voir Saïd, 2005 ; concernant la diffusion des cultures hybrides, voir Canclini, 1995).

Seymour, 2008 : 140 ; Laforest, 2014 : 50). Selon Taylor (1994 : 35), la reconnaissance est, dans la construction de l'identité morale d'une personne, un « besoin humain vital ». Cette reconnaissance de la part essentielle des identités personnelles dans une société ne doit-elle pas comprendre la dimension religieuse de celles-ci ? La reconnaissance de l'identité se manifeste tant dans la sphère privée – entre le *moi* et les autres qui nous importent – que dans la sphère publique – régulée par une politique de reconnaissance égalitaire (Taylor, 1994 : 55-56).

Religion et praxéologie : une éthique appliquée du pluralisme

Contrairement au relativisme moral, qui postule l'absence de vérité objective, l'éthique du pluralisme s'appuie sur la défense des conditions sociétales dans lesquelles doit rester possible la pluralité des perspectives et des convictions de conscience. Une conception du bien qui serait totalitaire dans le but d'enfreindre ce « pluralisme moral » ne pourrait être tolérée dans une perspective pluraliste (Runzo, 2010 : 63). L'éthique du pluralisme peut également se fonder sur le principe de non-souffrance, idée selon laquelle une pratique culturelle ou religieuse conduisant à une souffrance psychologique ou physique non désirée ne peut être tolérée (Parekh, 2000b : 52-53). Il s'agit d'une tolérance positive, qui, au lieu de l'indifférence, vise à défendre les conditions sociales dans lesquelles chaque personne peut choisir elle-même ses pratiques culturelles et ses convictions de conscience (Reber, 2005 : 25 ; Furedi, 2011 : 6).

Dans une perspective qui se veut respectueuse de la culture publique commune et qui se fonde sur cette éthique appliquée du pluralisme, il me semble donc possible d'envisager une certaine place au religieux au sein de l'action publique. Comme le montre l'étude empirique menée par Josiane Le Gall et Spyridoula Xenocosta (2011), l'adaptation des soins socio-sanitaires de première ligne à la diversité religieuse est en grande partie réussie dans les institutions de santé, notamment au Québec. En effet, à partir d'une recherche menée à Montréal auprès d'intervenants qui œuvrent dans des centres de santé et de services sociaux, ces auteures se sont intéressées à la « religion vécue » des patients, dans le but de voir comment les interventions menées dans le cadre de cette action publique prenaient en compte cette dimension. Leur étude a démontré que les intervenants abordaient la question des croyances et des pratiques religieuses de leurs patients de manière indirecte, comme un aspect parmi d'autres à considérer lors de l'intervention (*ibid.* : 175). Plus précisément, les auteurs ont également démontré qu'en contexte d'intervention publique, la religion vécue du patient peut devenir un « levier permettant de rejoindre et d'aider » celui-ci à condition, justement, de maintenir une approche d'intervention qui n'est pas fondée sur une doctrine religieuse en particulier (*ibid.* : 175). Une autre étude empirique, réalisée en 2009 par Sheryl Reimer-Kirkham, s'est intéressée à la religion

vécue des patients sikhs. Cette étude aussi a démontré comment des infirmières utilisent la religion non pas comme repère guidant leur conduite, mais bien comme élément contextuel permettant de mieux comprendre les patients avec qui elles interviennent (Reimer-Kirkham, 2009: 412). Cette étude conclut notamment que cette prise en compte de la religion, dans la pratique quotidienne des intervenants œuvrant au sein des institutions publiques, illustre le besoin de reconsidérer la place qu'occupent les croyances religieuses au sein des institutions publiques (*ibid.*: 415).

Ainsi, l'étude de l'action publique en sciences sociales s'effectue en grande partie par des analyses, tant théoriques qu'empiriques, qui se fondent sur une perspective praxéologique. On peut dire par ailleurs que la praxéologie est l'étude de la conduite humaine, une étude de l'action, qui cherche à combler l'écart existant entre la théorie et la pratique. En d'autres termes, c'est une science de l'action. Yves St-Arnaud (2003) affirme que la praxéologie a notamment pour objectif de développer, chez des praticiens et des intervenants, une démarche construite d'autonomisation et de conscientisation de l'agir dans leurs pratiques d'intervention quotidiennes. Depuis les années 1980, on note un virage réflexif important dans le domaine praxéologique, à la faveur d'une rencontre entre le savoir académique et l'agir professionnel. Ce savoir, entendu comme étant l'épistémologie des connaissances que construit le chercheur en organisant en un tout systématique les fruits de son travail intellectuel, doit rencontrer, d'un point de vue praxéologique, l'agir professionnel, lui-même fondé sur une épistémologie qui s'est formalisée au moyen des actions que pose le praticien dans le cadre de son travail. Ainsi, bien que l'on puisse démontrer la présence et les raisons d'une non-confessionnalité de l'action publique, celle-ci ne conduit pas automatiquement à une évacuation du facteur « religion » au sein des pratiques d'intervention publiques.

Dans une perspective praxéologique et pluraliste, une intervention peut (et devrait même dans certaines situations) tenir compte du fait religieux dans son intervention, non pas pour fonder son action, mais bien pour en poursuivre la finalité non confessionnelle, qui consiste la plupart du temps à aider son interlocuteur ou son interlocutrice. En ce sens, une infirmière ne peut ignorer le fait religieux lors de son intervention avec le patient, de même qu'un intervenant social ne peut « faire comme si le religieux n'existait pas » lors de son intervention, sous prétexte qu'il ou elle est soumis aux exigences de l'action publique, laquelle exclurait la présence du religieux.

Conclusion : vers une approche pluraliste et praxéologique au sein des institutions publiques ?

Dans cet article, j'ai discuté des considérations théoriques et pratiques d'une inclusion contrôlée du religieux au sein des organismes et des institutions publics. J'ai situé mon argument dans le cadre des discussions théoriques

menées autour du concept de culture publique commune, en prenant en considération les enjeux relevant de la sécularisation et de l'interculturalisme au Québec. Ensuite, j'ai appuyé mon propos sur une distinction conceptuelle entre la religion comme fondement normatif de l'action publique, qui devrait selon moi ne pas être possible dans le cadre d'une culture publique commune qui se veut démocratique, et la religion comme outil d'intervention, qui permet d'envisager la possibilité de donner une place encadrée à la religion au sein des organismes et des institutions publics, dans une perspective que j'ai nommée « éthique du pluralisme appliquée ».

Ainsi, il semble que l'expression du religieux pose des défis importants pour les sociétés démocratiques occidentales. On peut alors se demander, lorsqu'il est question d'action publique et de religion, si l'on est en présence d'une relation de collaboration ou d'une relation conflictuelle. Manifestement, il semble qu'une relation conflictuelle soit en ascension au sein des sociétés occidentales depuis le milieu des années 2000. Ce genre de relation, fondée sur une conception antagoniste de l'action publique et de la religion, laisse penser que l'on devrait choisir, *a priori*, entre la préséance des normes étatiques ou celle des normes religieuses. Une telle approche, plus stricte au regard de l'expression religieuse, peut être vécue de manière confrontationnelle et manichéenne. À rebours de cette perspective, on peut penser que la gestion quotidienne du fait religieux semble ainsi faite d'approches qui se veulent proportionnées, en lien avec la poursuite d'égalité réelle et « profonde », tout en devant en même temps être soucieuses d'offrir des réponses durables dans un contexte de plus en plus frileux envers ce qui touche le religieux. C'est cet équilibre entre égalité et sécurité qui me semble être sous-jacent aux négociations quotidiennes de la religion; équilibre fragile, mais pourtant constitutif d'une société démocratique.

Bibliographie

- Ahdar, Rex et Ian Leigh, 2013, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, Oxford University Press.
- Amiriaux, Valérie, 2012, « État de la littérature. L'islam et les musulmans en Europe: un objet périphérique converti en incontournable des sciences sociales », *Critique internationale*, vol. 56, n° 3, p. 141-157.
- Amiriaux, Valérie et David Koussens, 2014, « La neutralité de l'État à l'épreuve du pluralisme », dans Valérie Amiriaux et David Koussens (sous la dir. de), *Trajectoires de la neutralité*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 7-17.
- Bakht, Natasha, 2009, « Reinvigorating Section 27: An Intersectional Approach », *Journal of Law and Equality*, vol. 6, n° 2, p. 135-161.
- Beaman, Lori, 2008, *Defining Harm: Religious Freedom and the Limits of the Law*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Beaud, Olivier, 1994, *La puissance de l'État*, Paris, Léviathan, Presses universitaires de France.
- Beaud, Olivier, 2012, « La multiplication des pouvoirs », *Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 143, p. 47-49.

- Beck, Ulrich, 2008, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Champs essais.
- Bérard, Frédéric, 2014, *La fin de l'État de droit ?*, Montréal, XYZ.
- Berger, Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Garden.
- Beyer, Peter, 2010, « Religious Diversity and Globalization », dans Chad Meister (sous la dir. de), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press, p. 187-201.
- Beyer, Peter, 2012, « Religion and Immigration in Changing Canada. The Reasonable Accommodation of "Reasonable Accommodation" ? », dans Lori G. Beaman (sous la dir. de), *Reasonable Accommodation. Managing Religious Diversity*, Vancouver, University of British Columbia Press, p. 13-31.
- Bobineau, Olivier et Sébastien Tank-Storper, 2012, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin.
- Bosset, Pierre, 2000, « Pratique et symboles religieux. Quelles sont les responsabilités des institutions ? », Montréal, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Bosset, Pierre, 2014, « Le Québec a-t-il besoin d'une loi sur la laïcité ? Les fondements juridiques de la laïcité québécoise », dans Sébastien Lévesque (sous la dir. de), *Penser la laïcité québécoise. Fondements et défense d'une laïcité ouverte*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 155-166.
- Bouchard, Gérard, 2011, « Qu'est-ce que l'interculturalisme ? », *Revue de droit de McGill*, vol. 56, n° 2, p. 395-468.
- Bouchard, Gérard, 2012, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*, Montréal, Boréal.
- Bouchard, Gérard et Charles Taylor, 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de commission, Québec, Gouvernement du Québec.
- Brahm Levey, Geoffrey, 2012, « Interculturalism vs. Multiculturalism: A Distinction Without a Difference ? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 2, p. 217-224.
- Buisson, Ferdinand, 1882 [1^{re} éd.], *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, Hachette.
- Caldwell, Gary, 2001, *La culture publique commune. Les règles du jeu de la vie politique au Québec et les fondements de ces règles*, Montréal, Nota bene.
- Canclini, Néstor Garcia, 1995, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Casanova, José, 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- Casanova, José, 2006, « Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective », *The Hedgehog Review*, vol. 8, p. 7-22.
- CDPDJ, 2008, « Document de réflexion: la Charte et la prise en compte de la religion dans l'espace public », Montréal, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Day, Richard J.F., 2000, *Multiculturalism and the History of Canadian Diversity*, Toronto, University of Toronto Press.
- de Briey, Laurent, 2013, « Multiculturalisme libéral vs. interculturalisme républicain », *The Tocqueville Review / La revue Tocqueville*, vol. 34, n° 1, p. 89-119.
- Dobbelaere, Karel, 1981, « Secularization: a Multidimensional Concept », *The Journal of the International Sociological Association*, vol. 29, n° 2, p. 3-153.
- Egerton, George, 2000, « Trudeau, God, and the Canadian Constitution: Religion, Human Rights, and Government Authority in the Making of the 1982 Constitu-

- tion», dans David A. Lyon et Marguerite Van Die (sous la dir. de), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada Between Europe and the USA*, Toronto, University of Toronto Press, p. 90-112.
- Entzinger, Han, 2003, « The Rise and Fall of Multiculturalism in the Netherlands », dans Christian Joppke et Ewa Morawska (sous la dir. de), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Londres, Palgrave, p. 12-42.
- Furedi, Frank, 2011, *On Tolerance. A Defence of Moral Independence*, Londres et New York, Continuum.
- Garant, Pierre, 2017, *Droit administratif*, Montréal, Yvon Blais.
- Grimm, Dieter, 2009, « Conflicts Between General Laws and Religious Norms », *Cardozo Law Review*, vol. 30, n° 6, p. 2369-2382.
- Haarscher, Guy, 2005, *La laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Habermas, Jürgen, 2006a, « Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State ? », dans Jürgen Habermas et Joseph Cardinal Ratzinger (sous la dir. de), *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco, Ignatius Press, p. 19-52.
- Habermas, Jürgen, 2006b, « Religion in the Public Sphere », *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n° 1, p. 1-25.
- Habermas, Jürgen, 2008, « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, n° 152, p. 4-15.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1996a, « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », dans Davie Grace et Danièle Hervieu-Léger (sous la dir. de), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, p. 9-25.
- Hervieu-Léger, Danièle, 1996b, « Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes », dans Brigitte Caulier (sous la dir. de), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 37-58.
- Hervieu-Léger, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs Flammarion.
- Hogg, Peter W. et Cara F. Zwibel, 2005, « The Rule of Law in the Supreme Court of Canada », *University of Toronto Law Review*, vol. 55, n° 2, p. 715-732.
- Honneth, Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Houle, François, 1999, « Citoyenneté, espace public et multiculturalisme : la politique canadienne du multiculturalisme », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, n° 2, p. 101-123.
- Joppke, Christian, 2004, « The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy », *British Journal of Sociology*, vol. 55, n° 2, p. 237-257.
- Juteau, Danielle et Marie McAndrew, 1992, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, vol. 24, n° 2, p. 161-180.
- Kelsen, Hans, 1962, *Théorie pure de droit*, Paris, Dalloz.
- Kelsen, Hans, 1992, « Qu'est-ce que la théorie pure du droit ? », *Droit et société*, vol. 22, p. 551-568.
- Koussens, David, 2010, « L'État français et l'expression des confessions religieuses : entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 3, p. 39-60.
- Kuhn, Thomas S., 1972, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs Flammarion.
- Kymlicka, Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal.

- Kymlicka, Will, 2007, « Tester les limites du multiculturalisme libéral? Le cas des tribunaux religieux en droit familial », *Éthique publique*, vol. 9, n° 1, p. 27-37.
- Labelle, Micheline et François Rocher, 2011, « Les limites indépassables de l'interculturalisme en contexte canadien: un chemin semé d'embûches », *Symposium international sur l'interculturalisme*.
- Laforest, Guy, 2014, *Un Québec exilé dans la fédération. Essai d'histoire intellectuelle et de pensée politique*, Montréal, Québec Amérique.
- Lampron, Louis-Philippe, 2009, « Convictions religieuses individuelles versus égalité entre les sexes: ambiguïtés du droit québécois et canadien », dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (sous la dir. de), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 207-259.
- Le Gall, Josiane et Spyridoula Xenocostas, 2011, « L'adaptation des soins socio-sanitaires de première ligne à la diversité religieuse: l'exemple du Québec », *Ethnologies*, vol. 33, n° 1, p. 169-189.
- Lefebvre, Solange, 2009, « La liberté religieuse modelée par les effets paradoxaux de la modernité », dans Jean-François Gaudreault-DesBiens (sous la dir. de), *Le Droit, la religion et le « raisonnable ». Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, Montréal, Thémis, p. 195-212.
- Leuprecht, Peter, 2011, « Le dialogue interculturel, indispensable dans une société pluriculturelle. Regards croisés Canada / Québec-Europe », *Symposium international sur l'interculturalisme*.
- Littré, Émile, 1877, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette.
- Luckmann, Thomas, 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.
- Maclure, Jocelyn, 2008, « La culture publique commune dans les limites de la raison publique », dans Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (sous la dir. de), *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 87-108.
- Mandaville, Peter, 2009, « Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology and Authority », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n° 3, p. 491-506.
- Meer, Nasar et Tariq Modood, 2012, « How Does Interculturalism Contrast with Multiculturalism? », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, n° 2, p. 175-196.
- Milot, Micheline, 2002, *La laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Paris, Brepols.
- Milot, Micheline, 2008, « L'expression des appartenances religieuses à l'école publique compromet-elle la laïcité, l'égalité et l'intégration sociale? », dans Marie McAndrew, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid (sous la dir. de), *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique. Normes et pratiques*, Montréal, Fides, p. 29-74.
- Milot, Micheline, 2009a, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec – Résistances, polysémie et instrumentalisation », dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (sous la dir. de), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 29-73.
- Milot, Micheline, 2009b, « Laïcité au Canada. Liberté de conscience et exigence d'égalité », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 146, p. 61-80.
- Modood, Tariq, 2010, « Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion », *The Political Quarterly*, vol. 81, n° 1, p. 4-14.
- Nootens, Geneviève, 2010, « Penser la diversité: entre monisme et dualisme », dans Bernard Gagnon (sous la dir. de), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, p. 56-74.

- Parekh, Bhiku, 2000a, « Moral Monism », dans *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard, Harvard University Press, p. 16-49.
- Parekh, Bhiku, 2000b, *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Londres, Profile.
- Polka, Brayton, 1986-1987, « The Supremacy of God and the Rule of Law in the Canadian Charter of Rights and Freedoms: A Theologico-Political Analysis », *McGill Law Journal – Revue de droit de McGill*, vol. 32, n° 4, p. 854-863.
- Portier, Philippe, 2010, « L'essence religieuse de la modernité politique. Éléments pour un renouvellement de la théorie de la laïcité », dans Jacqueline Lagrée et Philippe Portier (sous la dir. de), *La modernité contre la religion ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 6-25.
- Portier, Philippe, 2014, « Les laïcités à l'épreuve de la "deuxième Modernité" », dans Jean Baubérot, Micheline Milot et Philippe Portier (sous la dir. de), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 375-397.
- Portier, Philippe, 2016, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la Laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Reber, Bernard, 2005, « Pluralisme moral : les valeurs, les croyances et les théories morales », *Archives de philosophie du droit*, vol. 49, p. 21-46.
- Reimer-Kirkham, Sheryl, 2009, « Lived Religion : Implications for Nursing Ethics », *Nursing Ethics*, vol. 16, n° 4, p. 406-417.
- Rocher, François et Bob W. White, 2014, « L'interculturalisme québécois dans le contexte du multiculturalisme canadien », *Institut de recherche en politiques publiques*, vol. 49, p. 1-44.
- Rosenfeld, Michel, 2014, « Secularism as One Conception of the Good Among Many in a Post-secular Constitutional Policy », dans Susanna Mancini et Michel Rosenfeld (sous la dir. de), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford, Oxford University Press, p. 79-109.
- Runzo, Joseph, 2010, « Pluralism and Relativism », dans *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford, Oxford University Press.
- Saïd, Edward W., 2005 [1978], *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- Sen, Amartya, 2010, *Identité et violence. L'illusion du destin*, Paris, Odile Jacob.
- Seymour, Michel, 2008, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, Boréal.
- Sossin, Lorne, 2003, « The "Supremacy of God," Human Dignity and the Charter of Rights and Freedoms », *Revue de droit de l'Université du Nouveau-Brunswick*, vol. 52, p. 227-241.
- St-Arnaud, Yves, 2003, « Efficacité et praxéologie », dans *L'interaction professionnelle. Efficacité et coopération*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Paramètres ».
- Stasi, Bernard, 2003, *Laïcité et République. Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Rapport de commission, Paris.
- Taylor, Charles, 1994, « La politique de reconnaissance », dans *Le multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Champs Flammarion.
- Taylor, Charles, 2011, *L'âge séculier*, Montréal, Boréal.
- Taylor, Charles, 2012, « Interculturalism or Multiculturalism ? », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 38, n°s 4-5, p. 413-423.
- Tremblay, Luc B., 2004, « Les signes religieux à l'école : Réflexions sur le rapport Stasi et les accommodements raisonnables », *Archives de philosophie du droit*, n° 48, p. 169-195.

- Tremblay, Luc B., 2010, « The Bouchard-Taylor Report on Cultural and Religious Accommodation: Multiculturalism by Any Other Name? », *Review of Constitutional Studies / Revue d'études constitutionnelles*, vol. 15, n° 1, p. 35-75.
- Triandafyllidou, Anna, Tariq Modood et Nasar Meer, 2012, « Introduction: Diversity, Integration, Secularism and Multiculturalism », dans Anna Triandafyllidou, Tariq Modood et Nasar Meer (sous la dir. de), *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburg, Edinburgh University Press, p. 1-29.
- Tschannen, Olivier, 1992, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.
- Vertovec, Steven, 2010, *The Multiculturalism Backlash: European Discourses, Policies and Practices*, Oxon, Routledge.
- Watson, Walter, 1990, « Types of Pluralism », *The Monist*, vol. 73, n° 3, p. 350-366.
- Weinstock, Daniel, 1998, « Moral Pluralism », dans Edward Craig (sous la dir. de), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, Londres et New York, Routledge, p. 529.
- Weinstock, Daniel, 1999, « Building Trust in Divided Societies », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, n° 3, p. 287-307.
- Willaime, Jean-Paul, 2010, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France.
- Williams, Mélissa S., 2009, « The Politics of Fear and the Decline of Multiculturalism », dans John Erik Fossum, Johanne Poirier et Paul Magnette (sous la dir. de), *The Ties That Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, p. 53-76.
- Young, Iris Marion, 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Jurisprudence

- Baquial c. Canada (M.E.I.)*, 1995, C.F.
- Chamberlain c. School District*, n° 36, 2002, 4 R.C.S. n° 729. CSC 86.
- Chaput c. Romain*, 1955, 1 R.C.S. n° 834. CSC.
- Congrégation des Témoins de Jéhovah de St-Jérôme-Lafontaine c. Lafontaine (Village)*, 2004, 2 R.C.S. n° 650. CSC 48.
- École secondaire Loyola c. Québec (Procureur général)*, 2015, R.C.S. CSC 12.
- Mouvement laïque québécois c. Saguenay*, 2015, R.C.S. CSC 16.
- O'Sullivan c. M.R.N.*, 1992, C.F.
- R. c. Big M. Drug Mart Ltd.*, 1985, 1 R.C.S. n° 295. CSC.
- R. c. Edwards Books and Art Ltd.*, 1986, 2 R.C.S. n° 713. CSC.
- S.L. c. Commission scolaire des Chênes*, 2012, 1 R.C.S. n° 235. CSC 7.