



PROJECT MUSE®

Laïcité et humanisme

Charles Le Blanc

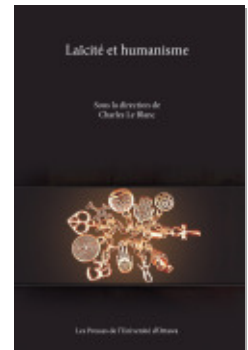
Published by University of Ottawa Press

Blanc, Charles Le.

Laïcité et humanisme.

University of Ottawa Press, 2015.

Project MUSE.muse.jhu.edu/book/40612.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/40612>

Access provided at 28 Mar 2020 14:18 GMT with no institutional affiliation



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Deux concepts de laïcité et leurs enjeux

Normand Baillargeon

À maints égards, il faut hélas en convenir, le débat sur la laïcité qui a eu cours au Québec durant de nombreux mois aura été profondément désolant. Si je devais résumer en quelques mots ce qui lui confère ce caractère, je dirais qu'il a trop souvent consisté, pour les uns comme pour les autres, à « empoisonner le puits ».

L'empoisonnement de puits est, comme on le sait, cette stratégie rhétorique par laquelle on assimile la position que l'on combat à quelque chose d'à ce point répréhensible et détesté que l'on espère dégoûter quiconque de l'eau de ce puits. Chacun trouvera sans mal de nombreux cas où cette stratégie a en effet été employée dans le débat sur la charte.

On n'a pas manqué de faire valoir, par exemple, que les partisans de l'adoption de la charte proposée par le Parti québécois étaient racistes, xénophobes, homophobes ou islamophobes ; on a assuré que cette charte, utilisée pour détourner l'attention de problèmes véritables et sérieux, n'était qu'un simple calcul électoral, que rien n'en justifiait la présentation puisque les outils juridiques disponibles permettaient déjà de résoudre les rares cas problématiques du vivre-ensemble et d'accommodements.

De leur côté, les adversaires de la charte ont été accusés tantôt de promouvoir un multiculturalisme antiquébécois, voire « québécoicide » et ennemi du fait français, tantôt d'être aveugle devant la montée de l'intégrisme.

Il est certes possible que ces défauts aient caractérisé quelques-uns des partisans ou des adversaires de la charte. Il est aussi toutefois assuré que d'autres avaient mûrement réfléchi leur position et étaient en mesure de la défendre par de bons arguments qui méritaient qu'on les examine et en discute.

En ne portant aucune attention aux positions réellement défendues par les uns et les autres, on risque de ne pas apercevoir un fait pourtant remarquable : par-delà le tumulte des hurlements, il existe un très vaste consensus sur plusieurs sujets importants parmi la population, les politiciens et autres décideurs. Ainsi, la pertinence d'une affirmation de la laïcité de l'État ; le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes ; la nécessité de promouvoir des principes clairs pour décider s'il faut ou non accorder des accommodements et, le cas échéant, comment il convient de les mettre en place. Cela est vrai au point que le gouvernement libéral au pouvoir s'apprête à proposer, à son tour, une loi sur la question de la laïcité.

La philosophie peut aider à mieux apprécier à la fois ces consensus et ces divergences de position. Elle peut contribuer ainsi au respect et à la sérénité d'un débat qui doit avoir lieu. Comme cela est normalement le cas, sa contribution prend la forme d'une clarification conceptuelle.

Il existe deux grandes conceptions légitimes et concurrentes de la laïcité. À défaut d'en concevoir une troisième, c'est entre celles-là qu'il nous faut choisir en optant pour celle qui se rapproche le plus du modèle que l'on préfère¹. C'est ce que l'on se propose de faire dans le présent texte, en insistant particulièrement sur quatre points.

Il faut d'abord rappeler que ce débat concerne des questions légitimes et qu'il est sain et important d'en discuter. Il importe ensuite d'illustrer, fût-ce à grands traits, en quoi consistent et quels sont les fondements philosophiques et politiques des deux idéaux types de laïcité : la laïcité républicaine d'une part et la laïcité ouverte de l'autre. Enfin, on soulignera quelques-uns des principaux points de désaccord entre ces deux modèles, en espérant éclairer la question et prendre position par rapport au projet gouvernemental.

1. Je ne veux pas dire en écrivant cela, bien sûr, que la position objet du débat, celle du Parti québécois, incarnerait de manière exemplaire l'une de ces positions : elle s'en approche et s'en inspire, tout au plus, comme nous le verrons...

1. Les questions soulevées

Le défunt gouvernement Marois n'a pas inventé de toutes pièces les questions dont on a débattu au printemps 2014. Dans les démocraties libérales², en effet, la question de la *différence* (et celle corrélative de l'*identité*), en particulier la différence *religieuse* et la différence *culturelle*, fait l'objet de nombreux et vifs débats. On s'interroge sur leur signification, sur leur importance et sur les modalités de leur prise en compte éventuelle dans les politiques publiques. Ces débats s'expliquent par certaines tendances civilisationnelles lourdes et profondes qui caractérisent ces sociétés, et qui vont s'accroissant. Parmi celles-ci, l'individualisme, le pluralisme, la mondialisation et l'immigration rendent ces questions incontournables. Depuis quelques décennies déjà, elles ont justement donné lieu à une profonde réflexion politique et philosophique sur la question de l'éventuelle reconnaissance des différences religieuses et culturelles avec, le cas échéant, ce que suppose et signifie la mise en place de politiques visant à les reconnaître.

Les problèmes ainsi soulevés sont considérables. Benhabib en dressait la liste suivante, il y a déjà une vingtaine d'années :

La démocratie repose-t-elle sur des modèles uniformisant de l'identité? [...] Un idéal universaliste de citoyenneté peut-il prendre en compte les différences? Quelles théories de la rationalité et de la motivation gouvernent nos conceptions du citoyen d'une démocratie et de la personne légale? La démocratie a-t-elle besoin d'une philosophie? Le cas échéant, de quelle philosophie s'agit-il? Rationaliste? Contextualiste? Postmoderne? Critique? Néo-kantienne? Quels canaux – institutionnels, culturels, représentationnels – permettent l'expression de la différence? Quel degré de différence est compatible avec l'État de droit et avec la justice et l'équité³?

-
2. Une très riche problématisation philosophique de ces débats est proposée dans Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
 3. *Ibid.*, p. 5 (notre traduction).

Pour mieux comprendre le sens et la portée de ces interrogations, on pourra commodément les considérer, avec Habermas, comme marquant un déplacement de la conception de la vie politique au sein d'une démocratie⁴. Un modèle de celle-ci – Habermas l'appelle entre autres lockéen – conçoit la vie politique d'une démocratie comme le processus par lequel divers intérêts des citoyens, typiquement réunis en groupes les représentant, font pression sur un appareil d'administration publique afin qu'il opte pour et se mette au service de finalités politiques ciblées. La fonction de l'appareil politique serait alors de servir en quelque sorte d'interprète et de coordonnateur de ces divers intérêts.

Selon nous, on ne peut considérer ce modèle qu'à titre d'idéal type dont s'approchent peut-être certaines thèses libertariennes actuelles dans lesquelles le marché joue le rôle d'instance, où se déterminent des intérêts que l'État, réduit à des fonctions régaliennes, se contente de faire reconnaître et respecter dans les contrats qui les incarnent. Si l'on s'oppose à cette vision, on le fera en alléguant que ce qui lui manque, c'est la présence d'une conception substantive du bien commun. La conception républicaine de la vie politique démocratique, telle que la nomme Habermas, repose précisément sur l'ambition de définir et de déployer cette dimension éthique. L'appareil politique n'est plus dès lors le simple arbitre et administrateur des intérêts de la société civile (que constituent les citoyens réunis par le marché), mais aussi, et peut-être même surtout, une instance de création d'une forme de solidarité par laquelle le citoyen apparaît. Habermas n'appelle pas ce modèle républicain par hasard. C'est bien dans cette idée moderne de la république qu'il est apparu et avec lui, simultanément en France, cette idée de laïcité républicaine.

Cette laïcité représente, en effet, une position possible et tout à fait légitime aux nombreuses questions que soulève celle de la différence.

4. Jürgen Habermas, «Three normative models of democracy», dans Seyla Benhabib (dir.), *op. cit.*, p. 21-23.

2. La laïcité républicaine

Bien que le modèle républicain de laïcité se soit défini et affirmé petit à petit, on peut distinguer dans sa marche trois grands moments, encore qu'elle ne soit pas définitive, le monde actuel posant de nouveaux défis à la laïcité, ce qui la contraint à se redéfinir constamment.

Le premier moment est celui de la Révolution française. Il fut préparé par de nombreux penseurs et philosophes qui ont défendu un idéal de laïcité, et dont Condorcet (1743-1794) représente sans doute le théoricien le plus lucide et le plus inspirant. On assista alors à une première forme de sécularisation : celle du déplacement du pouvoir politique et de sa légitimation vers le peuple, à partir d'un souverain qui l'aurait détenu de droit divin et d'où, immanement, aurait dû venir ce pouvoir. Cela représenta un réel recul du religieux de la sphère politique.

Le deuxième moment, crucial, est celui de la sécularisation de l'école. On notera d'ailleurs qu'il n'est pas encore achevé au Québec, où l'on finance encore des écoles religieuses⁵. Cette sécularisation advint entre 1879 et 1886, et fit passer l'école des mains des religieux à celles de l'État, qui définit les programmes, forme et rémunère les maîtres, finance les institutions et décerne les diplômes. C'est l'école républicaine qui est ainsi créée, à laquelle le nom de Jules Ferry (1832-1893) reste associé. On n'y arbore aucun signe religieux, on n'y dispense aucun enseignement religieux, on ne louange ni ne critique la religion : cette école, qui est celle du citoyen, est gratuite et obligatoire. L'enseignement religieux est l'affaire des parents qui souhaitent que leurs enfants le reçoivent, mais rien n'impose à un parent d'en donner un, et rien non plus n'interdit à un parent de promouvoir et d'enseigner à son enfant des positions, croyances et attitudes areligieuses, sceptiques, athées ou anticléricales. Le cas échéant, un enseignement religieux se donne toujours, et obligatoirement, à l'extérieur de l'école – une journée de la semaine est d'ailleurs réservée pour ce faire.

Certaines des difficultés ou des tensions de la laïcité, et qui la hantent encore, se profilaient déjà. On aspirait, en effet, à ne

5. Je ne peux entrer ici dans la discussion du financement des écoles privées ou confessionnelles en France, dont la situation s'est, dit-on, considérablement modifiée depuis une vingtaine d'années.

reconnaître ni faire de place à quelque attitude ou position religieuse que ce soit. On buta vite sur ce paradoxe en vertu duquel cette neutralité n'est pas toujours neutre et a plutôt des effets différenciés sur les différents groupes ou personnes auxquels on l'applique. Le calendrier scolaire, par exemple, concorde avec les convictions et pratiques des uns (de tradition chrétienne), mais pas avec celles des autres. On imaginera sans mal d'innombrables autres cas où l'on constatera la présence de ce paradoxe et des difficultés qu'il engendre. En outre, quelles valeurs proposer aux élèves si l'on ne peut en proposer ni en promouvoir aucune ? Pourquoi celles-ci plutôt que celles-là ? Quelle est l'incidence élective de celles qui sont choisies ? Comment assurer le respect de la conscience de chacun dans le cadre de cette neutralité (aux effets différenciés) mise en place à l'école ? C'est sur le cas de l'enseignement moral et civique que ces questions se posèrent tout d'abord. Pour y répondre, on proposa des solutions, sinon sur le plan théorique, du moins sur celui de la pratique.

Jules Ferry lui-même écrivit :

Dans les textes [officiels], il y a deux dispositions qui se complètent sans se contredire ; d'une part, elle met en dehors du programme obligatoire l'enseignement de tout dogme particulier ; d'autre part, elle y place au premier rang l'enseignement moral et civique. Enseignement moral, oui, mais neutre. Si parfois vous étiez embarrassé pour savoir jusqu'où il vous est permis d'aller dans votre enseignement moral, voici une règle pratique. Au moment de proposer aux élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous vous s'il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire. Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce qu'il vous entendrait dire. Si oui, abstenez-vous de le dire, sinon dites-le hardiment. Vous ne toucherez jamais avec trop de scrupule à cette chose délicate et sacrée qu'est la conscience de l'enfant⁶.

6. « Lettre aux instituteurs », citée par Gustave Peiser, « École publique, école privée et laïcité en France », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, vol. 19, 1995, < <http://cemoti.revues.org/1699> >.

Le troisième moment de la mise en place de la laïcité républicaine fut celui de la célèbre loi du 9 décembre 1905, qui consacrait la séparation des Églises et de l'État.

C'était là l'aboutissement d'un processus par lequel l'État restait neutre tant devant les croyances religieuses des individus que devant leur absence de croyance. En ce sens, ce dont témoignait l'État n'était pas tant de la tolérance envers les croyances que du respect envers elles, assurant de la sorte la pleine liberté de conscience de tous et l'égalité de chacun.

Ainsi conçue, soulignons-le, la laïcité n'est ni de la simple tolérance ni une position antireligieuse. Au sens fort, elle incarne une position politique, une posture de neutralité, qui demande que, pour la sphère politique, distincte de la sphère du privé et de celle du public, une collectivité adopte des principes de séparation, de neutralité et d'égalité. Ces principes garantissent la liberté de conscience de chacun et permettent la création d'un individu lié aux autres par un lien politique particulier faisant de lui un citoyen, et ce, en partie en raison de son adhésion à ces principes et aux valeurs qu'elles incarnent.

On s'en souviendra : la devise de la République ajoute la fraternité à la liberté et à l'égalité, ces deux valeurs cardinales des sociétés libérales. Il n'est pas interdit de penser du reste que la fraternité est le nom désignant ce lien politique particulier qui unit les citoyens de toute république laïque. Cependant, pour que ce lien politique puisse se nouer, l'individu doit se dépouiller de certaines des caractéristiques, des valeurs, des attachements particuliers, religieux ou autres, contribuant à le définir dans ses autres sphères d'existence. Ce mouvement, visant un certain universel et par lequel l'individu, pour ainsi dire, devient abstrait à lui-même, le rend visible à l'État en tant que *citoyen*. Pour l'État, ses autres caractéristiques demeurent invisibles.

On aura ici reconnu certains aspects du projet de charte qui était défendu par le gouvernement Marois et pour lequel le lien politique égalitaire des citoyens n'est possible que par le renoncement, dans la sphère du politique, de certains attributs singuliers, comme le port de certains vêtements. Il importe de souligner, car plusieurs semblent ne pas l'avoir compris, qu'il est question de la

neutralité de l'État et, incidemment, de certains de ses fonctionnaires. On parle ici de la neutralité de l'espace politique (ou civique) et non de celle de la société civile. Il n'y aurait d'ailleurs aucun sens à parler de la neutralité de l'espace privé ou de l'espace public, où tous conservent d'ailleurs l'entière liberté de faire ce qu'ils veulent et de s'habiller comme ils l'entendent.

Toutefois, un tel renoncement est-il souhaitable ? Est-il nécessaire ? Est-il simplement possible ? La laïcité ouverte répond par la négative. Nombre des adversaires du défunt projet gouvernemental y puisaient du reste leurs plus solides arguments.

3. La laïcité ouverte

Le concept de laïcité ouverte provient en grande mesure des débats menés dans le monde anglo-saxon. Ils ont eu la pensée du philosophe John Rawls comme principal instigateur, lequel est, probablement, le penseur politique le plus important de la deuxième moitié du xx^e siècle. C'est donc à partir de lui qu'il convient de se mettre en route pour comprendre les idées des partisans de la laïcité ouverte.

Rawls a défendu un libéralisme politique qu'il déploie à partir d'une expérience de pensée qui consiste à imaginer des personnes qu'il nomme des partis et qui se trouvent dans ce qu'il appelle une « position originelle », derrière un « voile d'ignorance ». Ces partis ignorent en effet quelle sera leur place dans la société, ou la classe sociale à laquelle ils appartiendront. Ils ne savent d'ailleurs rien de leur genre, de leur personnalité, de leurs goûts, de leurs talents, de leur fortune, de leur intelligence, de leur éducation, etc. Ils ont cependant accès à tout le savoir accumulé en psychologie, en politique, en économie de même qu'aux diverses conceptions concurrentes de la justice. Rawls décrit en outre ces partis comme étant libres, égaux et raisonnables, c'est-à-dire dotés d'un sens de la justice et de la capacité de faire et de réviser des plans de vie.

De quels principes de la justice conviendront ces partis ? Rawls pense que leur situation fera en sorte qu'ils seront impartiaux et se placeront dans une perspective universelle. Au terme de leurs délibérations, ils reconnaîtront l'importance primordiale de pouvoir librement choisir un projet de vie. Ils conviendront aussi qu'il est

nécessaire pour le poursuivre d'avoir accès à des revenus et à de la richesse, à des possibilités et aux conditions permettant le respect de soi. Il n'est pas utile ici d'examiner en détail la conception du libéralisme où, selon Rawls, ces partis aboutiront. Cependant, ce dont on vient de parler permet déjà de comprendre ce qu'avanceront des penseurs appelés « communautariens », et dont les idées forment le socle sur lequel s'appuie l'idée de laïcité ouverte.

Le point de départ de Rawls, on l'a vu, ce sont ces individus abstraits, privés de tout attribut hormis ceux cognitifs et rationnels, placés derrière le voile d'ignorance. La position communautariste nie avec fermeté qu'un tel point de départ soit théoriquement possible. Elle maintient plutôt qu'en occultant des dimensions importantes de la vie humaine et du politique, ce point de départ se révèle aussi trompeur qu'indésirable. Le point de départ de l'analyse du monde social et politique ne peut se trouver dans des individus envisagés comme des atomes isolés, rationnels et autosuffisants. Il se trouve plutôt parmi des individus appartenant d'emblée et nécessairement à des groupes, à des institutions, à des traditions et, en un mot, à des *communautés*. À ce titre, tous les individus sont d'ores et déjà imprégnés de modes de vie, de valeurs, de traditions qui dessinent pour eux un horizon de sens à partir duquel ils pensent, agissent et choisissent. L'individu de Rawls serait ainsi une fiction donnant à penser la société et le politique à partir d'un individu qui serait soustrait à toute appartenance.

Charles Taylor (1931), Alasdair MacIntyre (1929) et Michael Walzer (1937) sont parmi les plus influents théoriciens communautaristes. Dans les sociétés contemporaines au pluralisme sans cesse marqué, leurs travaux vont contribuer à développer une plus grande sensibilité envers les effets différenciés qu'ont des politiques publiques se voulant neutres sur les diverses communautés. Le multiculturalisme, en tant que cadre des politiques publiques adopté dans divers pays, leur est donc redevable d'une part importante de sa justification philosophique. C'est le cas, par exemple, de certaines idées de Charles Taylor, dont la résonance est particulière dans le contexte canadien.

Dans un ouvrage marquant, *Multiculturalisme : différence et démocratie* (1994 ; version française : 2009), Taylor donne en effet

la formulation la plus forte et la plus cohérente de ce qu'impliquent ces idées pour des politiques publiques. Il suggère que si les politiques qu'il appelle « de dignité universelle » ont pu, hier, être efficacement déployées en faveur de formes de non-discrimination aveugles aux différences et aux distinctions entre les citoyens, le communautarisme montre que la non-discrimination demande désormais que ces distinctions servent de base à des traitements différentiels. Tout cela invite à demander la mise en place de politiques de la différence. Cette perspective conduit à penser que des institutions publiques, ou bien des politiques, qui ne reconnaîtraient pas ces cultures, leur importance et leur rôle dans la constitution de l'identité des individus – ou pis encore, qui les dénigreraient – porteraient par là gravement atteinte à leur dignité, en même temps qu'elles fouleraient aux pieds les idéaux libéraux de justice et d'égalité de traitement, en plus de ne pas respecter la liberté de conscience des individus.

À cet égard, Taylor écrit que par « la politique de la différence, ce dont on demande la reconnaissance, c'est l'identité unique de ce groupe ou de cet individu qui les distingue de tous les autres. L'idée est que c'est précisément cette distinction qui a été ignorée, gommée ou assimilée à l'identité dominante ou majoritaire. Et cette assimilation constitue le péché le plus grave contre l'idéal d'authenticité⁷. »

De ce point de vue, des politiques à prétention universalistes sont mutilantes pour l'individu. De plus, suggère-t-il, le lien politique le plus solide se construit non dans un improbable, voire impossible, universalisme abstrait, mais à partir de la rencontre d'individus qui vivent pleinement leur identité, et, comme le dira Daniel Weinstock, dans le fait que de multiples identités soient reconnues par des « individus [qui] participent aux institutions publiques, par exemple aux écoles publiques, afin qu'ils y vivent le grand brassage identitaire [lequel] est ultimement le meilleur garant d'une intégration sociale durable⁸ ».

7. Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 38. Traduction : Normand Baillargeon.

8. « Le pari de la laïcité ouverte », *À Bâbord !*, n° 32, décembre 2009/janvier 2010, <<https://www.ababord.org/Le-pari-de-la-laicite-ouverte>>.

Ce bref survol de ces deux conceptions « idéaltypiques » de la laïcité montre qu'elles sont cohérentes et possèdent une certaine vraisemblance. On reconnaîtra, en outre, que c'est autour de leurs mérites respectifs que nous avons souvent débattu collectivement, encore que cela n'ait pas été explicite.

Or le choix entre ces deux types de laïcité soulève des enjeux qu'il convient maintenant de développer en huit remarques, présentées, pour ainsi dire, en staccato.

4. Quelques enjeux marquants

1. Le Parti québécois a surnommé de façon très maladroite (ou peut-être avec grande habileté...) le projet qu'il mettait de l'avant : « Charte des valeurs québécoises ». Cette appellation incontrôlée fut à la source de profondes confusions. En effet, la laïcité n'est pas plus que l'égalité entre les hommes et les femmes une valeur fondamentalement québécoise. C'est d'ailleurs par son inscription dans l'universel qu'il faut la promouvoir et la défendre.
2. C'est du reste pourquoi la laïcité n'est pas antireligieuse par principe et pourrait être adoptée, voire devrait l'être, par les croyants comme la position la plus juste dans une société dont tous les membres sans exception partageraient la même culture et la même religion.
3. Il est inadmissible et incohérent de demander à autrui le respect d'un principe de neutralité auquel on se soustrairait soi-même. Ainsi le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec, réhabilité en artéfact patrimonial ou culturel, n'a pas sa place dans l'enceinte législative quand on défend une position laïciste, à plus forte raison est-il contradictoire de voter la laïcité de l'État en sa présence.
4. Une charte qui se voudrait une charte de la laïcité et qui ne met pas fin à tous les privilèges financiers, fiscaux et autres consentis aux religions, et en particulier au financement public des écoles religieuses, n'est pas et ne peut jamais être une véritable charte de la laïcité.
5. La complexité des enjeux soulevés par tant de questions et principes a parfois des conséquences pratiques qu'il est

difficile de prévoir. Il ne faut donc pas s'étonner si apparaissent des problèmes et des contre-exemples auxquels on n'avait pas songé au départ et qui vont demander des solutions ponctuelles. Cela ne doit cependant pas nous faire renoncer à des principes rationnels auxquels on a adhéré de bonne foi et pour de bonnes raisons. L'exception à une règle n'invalide pas toute la grammaire.

6. Ce sont deux métaphysiques qui s'affrontent ici. Chacune a deux pôles. Le premier est une conception de l'individu, ce qui fait la nature et la valeur de l'identité personnelle ; le deuxième est celui du lien social, de sa nature et de sa valeur. Partant, qu'est-il légitime d'exiger de l'individu dans sa relation à la collectivité ? Une conception laïque stricte ou républicaine pense qu'il est fondé, voire nécessaire, dans la sphère politique et pour elle seule, de demander à l'individu de renoncer à certains éléments de son identité aux fins de la communauté (et de la fraternité), avec, en retour, la neutralité de l'État. Les tenants de la laïcité ouverte pensent, quant à eux, que cette exigence est excessive et injustifiable, qu'elle mutilé l'individu, qu'elle appauvrit le lien social et politique – et que la distinction entre privé, social et politique sur laquelle elle repose est superfétatoire.
7. Nous vivons dans ce qu'on peut appeler une démocratie constitutionnelle. Cette dénomination rappelle que l'on trouve dans une société comme la nôtre deux grands types de suprême légitimité politique : la démocratie, et donc l'expression de la volonté du peuple, qui s'exprime par le suffrage ; la Constitution, qui donne des balises juridiques aux décisions prises et qui, entre autres, protège la minorité contre la tyrannie de la majorité. Il arrive qu'il y ait des tensions entre ces deux légitimités, et divers mécanismes existent (appel à la Cour suprême, révision, abrogation, voire réécriture de la Constitution, etc.) pour faire face à ces situations difficiles. Toutefois, en cas de conflit entre ces deux légitimités, aucun argument ne peut être considéré comme décisif d'emblée, toutes choses étant égales par ailleurs. Cela dit, et sans aucune certitude tant la question est

complexe, on a peut-être eu tendance à l'ignorer dans le débat autour de la charte et, dans certains cas, à soumettre le politique au juridique.

8. Enfin, un très vaste consensus existe au Québec quant à l'interdiction des signes religieux ostentatoires pour les dépositaires d'un pouvoir régalien. Il serait souhaitable que toutes les parties dans ce débat, quel que soit le type de laïcité qu'elles préconisent, puissent convenir que les enseignants, du préscolaire au secondaire, comptent parmi de tels dépositaires.

Page blanche conservée intentionnellement