

# Laïcité et minorités religieuses, du principe de séparation à celui de la reconnaissance

## ライシテと宗教マイノリテイ ——分離の原理から承認の原理へ

Micheline MILOT

ミシュリーヌ・ミロ

### 1. Introduction

Le début du XXI<sup>e</sup> siècle connaît une forte animation autour de l'idée de laïcité. On le constate dans les pays constitutionnellement laïques, telles la France ou la Turquie, où on tente continûment de déterminer l'application du principe de laïcité face à des réalités sociales changeantes. Dans des sociétés où les principes de laïcité sont appliqués sans que le terme lui-même ne soit inscrit dans le droit, comme au Québec et au Canada, les débats ont cours sur la nécessité de définir ou non juridiquement la laïcité. Ou encore, dans les pays où les revendications démocratiques sont avivées par des tensions sociales et politiques, comme au Magreb ou dans certains pays d'Amérique latine, on cherche un modèle de laïcité qui ne serait pas une « importation », mais s'enracinerait dans les spécificités nationales de ces contextes. Le monde scientifique n'est pas en reste, puisque la dernière décennie a été riche en débats sur la laïcité dans divers champs disciplinaires et ce, dans différents pays.

Cependant, la conception de la laïcité s'avère très polysémique et souvent, strictement idéologique. L'utilisation scientifique du concept de laïcité suppose que soit levé un certain nombre d'ambiguïtés ou de confusions qui freinent manifestement son usage dans certains pays et aussi, dans divers champs des sciences sociales. J'identifierai trois confusions parmi les plus courantes.

### 2. Trois sources de confusion ou de débats sur la laïcité

a) L'une d'entre elles, et non la moindre, provient de son association étroite et quasi

exclusive avec la laïcité française, au point que certains ont même parlé d'une « exception française ». D'ailleurs, la laïcité française représente encore pour les uns le modèle idéal d'universalisme et pour d'autres, un modèle repoussoir parce que incapable d'intégrer véritablement la diversité religieuse, notamment l'islam.

Rappelons qu'en France, la laïcité ne qualifia que tardivement les institutions politiques ou la République. Ainsi la loi de 1882, qui laïcise l'école primaire publique et crée un cours de morale laïque, n'utilise pas les termes de la famille sémantique « laïcité ». La loi de Séparation de 1905 – pourtant fondamentale pour la laïcité française – n'y recourt pas non plus, exceptée une mention du qualificatif « laïque » concernant l'enseignement public (Baubérot, 2000, ch. VI). Il faut attendre la Constitution de 1946 pour que la République française se voit qualifiée de laïque, sans pour autant que le terme ne soit défini juridiquement.

Cela illustre que la réalité empirique de la laïcité, même en France, n'est pas forcément liée à son usage social, ou même juridique, mais aussi que ce qui est premier historiquement d'un point de vue linguistique n'est pas un déterminant théorique. L'aménagement d'un État laïque n'existe pas là seulement où il est désigné tel.

b) Une deuxième confusion a trait à la définition la plus courante et sans doute la plus populaire de la laïcité : celle de la « séparation » des Églises et de l'État. Or, bien que rattachée avec raison à la notion de laïcité, la séparation ne constitue ni théoriquement ni historiquement l'élément central – et encore moins unique – permettant d'identifier de manière satisfaisante tous les principes qui donnent forme à un régime laïque. Au fil des processus d'émancipation des États par rapport à la puissance ou à l'autorité religieuses, la séparation, en elle-même, ne représente jamais la finalité de l'organisation politique. Que la séparation ait suivi la logique du combat (comme en France) ou celle des changements pas à pas (comme au Canada), sa nécessité s'inscrit dans l'ordre des moyens pour garantir ce qui est véritablement recherché, à savoir l'égalité entre tous les membres de la société, quelles que soient leurs convictions religieuses ou philosophiques, et la liberté de croire ou de ne pas croire sans que les droits civils et politiques de chacun ne soient affectés. J'y

reviendrai plus loin.

c) Une autre ambiguïté qui alimente fortement les débats entourant la laïcité concerne la présence de la religion dans la sphère publique. Deux courants majeurs s'opposent sur ce qu'implique le dispositif laïque : repli de la religion dans la sphère de la vie privée ou convictions librement exprimées dans la société civile. On le sait, les aménagements et les interprétations varient énormément d'un pays à l'autre. Le port des signes religieux, accepté ou refusé dans la sphère publique, est emblématique à cet égard. Les libertés publiques revendiquées par les individus issus des groupes minoritaires, attestant ainsi leur légitimité dans l'espace de la citoyenneté, dérangent davantage si ces expressions sont perçues par la majorité comme n'étant pas conformes aux normes dominantes de la société.

Certes, il n'existe pas de laïcité « substantielle », intemporelle ou idéale, pur produit du ciel des idées, mais des enjeux politiques et sociétaux qui interpellent continuellement les aménagements de la laïcité. Un bref retour sur les enracinements lointains de l'idée de laïcité peut nous fournir des éléments pour cerner ce qu'implique la laïcité en matière de reconnaissance de la diversité des convictions religieuses ou philosophiques.

### **3. L'enracinement lointain de l'idée de laïcité**

La pensée philosophique ou politique concernant la laïcité a émergé avant que le mot lui-même ne fasse son entrée dans les dictionnaires, puisque les mondes vécus et les réflexions sur les situations sociales précèdent généralement les mots pour les nommer. D'un point de vue historique, la pluralité des familles religieuses ou philosophiques représente le principal contexte qui a obligé les États à trouver des aménagements pour éviter le traitement inégal entre les groupes présents dans la société et ainsi, favoriser la paix sociale. C'est donc diverses conceptions de la tolérance qui ont pris forme dans les différents pays, avec des avancées et des reculs.

Le commerce, pour Weber (2003, p. 154), a constitué un des fondements de la tolérance, mettait en contact des humains de religions différentes, dans un contexte où cette différence devait être mise entre parenthèses pour pouvoir « faire affaire ».

Un autre fondement important est, pour Weber, « la raison d'État purement politique ». Pour lui, cette « tolérance » n'est « en rien spécifiquement moderne ou occidentale » (*id.*, p. 155 *sq.*). Il donne les exemples de l'Inde, des grands empires d'Asie antérieurs à l'époque hellénistique, de l'empire romain, des empires islamiques. La tolérance avait alors « une ampleur qu'on ne rencontre nulle part dans le monde au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle »<sup>1</sup>.

Les grandes conquêtes ont effectivement amené le côtoiement d'adeptes de fois différentes. Les empires multinationaux, comme la Perse, l'Égypte, Rome, ont été composés d'ethnies, qui chacune avait ses dieux, constituées en communautés semi-autonomes. Mais « l'autonomie impériale tend à enfermer les individus à l'intérieur de leur communauté, et, par là même, au sein d'une identité ethnique ou religieuse unique. Elle tolère des "communautés incorporées", non les hommes et les femmes libres de toute attache, excepté dans un petit nombre de centres cosmopolites et de capitales » (Walzer, 1998, p. 32).

C'est un fait relativement récent dans l'histoire de l'humanité que celui de pouvoir exercer librement ses droits de citoyens sans que l'adhésion à une confession ou à un credo soit une condition ou un obstacle à un tel exercice. En général, les individus, identifiés à la religion nationale, jouissaient de droits auxquels les minorités n'avaient pas accès. Cela pouvait se concrétiser par une discrimination affectant la participation aux affaires publiques, le fait même de trouver du travail ou de posséder une terre. Le détachement de l'appartenance religieuse et de l'appartenance citoyenne est une avancée majeure pour les Droits de l'homme même si ce n'est pas réalisé dans tous les pays.

#### **4. Les 4 principes qui définissent la laïcité**

Un pays qui n'a pas décrété juridiquement la laïcité est-il pour autant un pays non laïque ? C'est là que l'analyse scientifique des modes de gouvernance politique face à la diversité religieuse et philosophique doit franchir un pas heuristique. La notion de laïcité peut être utilisée dans d'autres contextes que celui où elle fut historiquement forgée, soit la France.

Dans le domaine des sciences sociales, les questionnements autour de l'universalité des concepts utilisés pour décrire et expliquer des réalités socioculturelles différentes a cours depuis plusieurs années. La sociologie des religions n'a pas échappé au débat, en particulier en ce qui concerne l'usage des termes de laïcisation et de laïcité, dont on s'interroge même à savoir s'ils ne sont pas trop teintés d'ethnocentrisme ou d'une perspective strictement occidentale, voire chrétienne. Des études qui élargissent le champ d'observation, en puisant à d'autres disciplines comme les sciences politiques ou juridiques, et qui multiplient les situations analysées permettent d'évaluer la portée des concepts utilisés et de proposer, le cas échéant, une définition plus théorique que descriptive d'une seule réalité sociopolitique. Quels sont alors les éléments constitutifs de la laïcité qui permettent d'analyser des situations nationales diverses ?

Afin de rendre la notion de laïcité la plus opératoire possible pour analyser les régimes d'aménagement de la diversité religieuse dans plusieurs pays, il me paraît nécessaire de tenir compte de quatre principes interdépendants qui s'articulent entre eux. D'abord, deux principes relatifs à la tolérance qui ont graduellement été traduits dans le droit, la liberté de conscience et de religion et son prolongement nécessaire dans l'égalité. Ensuite, deux principes d'aménagement politique qui favorisent leur concrétisation, la séparation et la neutralité. Dès lors, il devient possible d'identifier les éléments constitutifs de la laïcité qui se retrouvent dans divers contextes politiques et juridiques, même si le terme est plus ou moins volontairement tenu à distance ou tout simplement ignoré (voir Baubérot et Milot, 2011, p. 76-81). En fait, ces quatre principes constitutifs ne sont pas étrangers à l'évolution des nations démocratiques. Ainsi, on peut définir un concept idéaltypique (selon la méthode wébérienne) de laïcité, mais il existe empiriquement des laïcités, comme il y a différents modèles de démocratie.

C'est dans cette perspective qu'en 2004, j'ai rédigé avec Jean Baubérot et Roberto Blancarte (du Mexique) une Déclaration universelle sur la laïcité<sup>2</sup>, non pas pour imposer un modèle normatif uniforme, mais pour insister sur les « éléments » (Milot 2002, p. 24) de laïcité qui émergent dans des contextes sociaux sans que le terme laïcité ne soit lui-même utilisé. Je propose une définition large de la notion de laïcité.

Elle correspond à un aménagement du politique où la liberté de conscience se trouve garantie par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société et ce, conformément à une volonté politique d'égalité de justice pour tous (Milot, 2002, p. 34).

La détermination de ce qui constitue la vie bonne (selon l'expression de John Rawls) est arrachée au domaine de l'État et laissée à l'autonomie morale de l'individu. Le rôle de l'État n'est pas évincé, mais il se trouve profondément modifié. N'imposant plus une conception de la vie ou une confession en tant qu'autorité rectrice du bien, l'État devient davantage un arbitre. En ce sens, il n'ignore nullement les religions et les convictions, puisqu'il doit leur garantir la possibilité d'exister librement. Simplement, il s'affirme incompetent en matière de religion et de conviction et autonome à leur égard.

### **5. L'articulation entre les finalités et les moyens de la laïcité**

On peut retracer des linéaments des aménagements dans un sens « laïcisant », formulés par divers courants de la pensée politique et philosophique, à des époques où les sociétés étaient encore globalement religieuses et où le pouvoir politique entretenait avec une Église des liens privilégiés. Le problème posé par différents auteurs, que ce soit Locke, Voltaire, Jefferson (pour ne nommer que ceux-là), concerne directement les conditions politiques qui rendent possible une cohabitation pacifique entre des groupes d'individus dont la conception de la vérité est différente. Autrement dit, il s'agissait d'identifier la cause principale des persécutions et des affrontements sociaux continus où les religions étaient impliquées, et d'imaginer une solution pour mettre fin aux effets délétères sur le vivre-ensemble que ces tourments occasionnent – qui vont de l'assimilation à l'élimination de ceux qui ne croient pas comme l'impose la religion dominante.

Sur la nature de la croyance et du pouvoir, la pensée de Locke, que reprendront à leur façon Voltaire ou Jefferson, consiste à retirer à l'État tout pouvoir coercitif sur les convictions : ces objets ne dépendent pas, en effet, de la volonté des hommes. Jean-Fabien Spitz résume bien la position de Locke : « En servant Dieu chacun à leur manière, les citoyens ne nuisent en rien aux intérêts temporels de leurs voisins »

(Spitz, 1992, p. 16). Cette idée trouve un écho direct chez Thomas Jefferson, dans *Notes of the State of Virginia*, texte publié en 1781 : « Cela ne me fait aucun tort que mon voisin affirme qu'il y a vingt dieux ou pas de Dieu. Quand il a parlé, j'ai toujours autant en poche et je n'ai pas la jambe cassée<sup>3</sup>. » Pour les deux penseurs, il s'agit du fondement même de la tolérance. Afin que tous puissent jouir sans discrimination de la liberté de conscience, le pouvoir politique ne doit plus imposer une conception totalisante de la vérité ni favoriser les individus optant pour certaines convictions plutôt que d'autres.

Au fil des siècles, la séparation du politique et du religieux et la neutralité de l'État, c'est-à-dire l'impartialité de la gouvernance à l'égard des divers groupes religieux ou philosophique de la société civile, ont graduellement été conçues comme les moyens nécessaires à l'établissement du régime de liberté.

L'État est libre d'élaborer des normes collectives dans l'intérêt général. L'autonomie de l'État implique donc la dissociation entre la loi civile et les normes religieuses ou philosophiques particulières. L'État indépendant de toute autorité religieuse est donc une condition pour que se déploie un régime de tolérance et de reconnaissance de la dignité de chacun. La régulation politique gagne en autonomie, et celle-ci va de pair avec l'autonomie des groupes de convictions par rapport au pouvoir de l'État.

Nécessaire, la séparation entre l'État et la norme religieuse est toutefois insuffisante pour que, dans son fonctionnement, la puissance publique respecte également toutes les croyances. En effet, un État indépendant des religions dans son mode de gouvernance peut néanmoins, par exemple, suspecter le manque de loyauté de certaines minorités religieuses (ce fut le cas à l'époque gallicane en France vis-à-vis des protestants) ou même opprimer toutes les religions (comme dans les régimes totalitaires). La tolérance, qui s'est graduellement traduite dans le droit, implique donc une posture par laquelle l'État s'impose des limites et des obligations dans la manière de traiter avec justice ses citoyens, quelles que soient leurs convictions. Il le fait à travers la neutralité.

La neutralité est une exigence restrictive que l'État doit s'imposer afin de ne

favoriser ni gêner, directement ou indirectement, aucune religion et aucune famille de pensée. Pour être en mesure de représenter la totalité du peuple, l'État s'interdit de définir ou de juger ce qu'est une croyance acceptable ou son expression juste, pas plus qu'il n'impose un traitement différencié sur la base de la croyance ou de l'incroyance. L'État renonce à toute compétence théologique qui lui permettrait de « décider de l'interprétation correcte à donner à une croyance religieuse » (Woehrling, 2009, p. 151). Il a néanmoins le devoir de veiller à préserver l'ordre public et la liberté d'autrui, que la manifestation de certaines convictions religieuses ou doctrines philosophiques pourrait compromettre. La neutralité de la puissance politique ne se résume pas à un simple abstentionnisme. L'État doit porter attention aux conséquences civiles et politiques des croyances, quitte à adopter parfois des mesures légales pour limiter certains comportements découlant de ces convictions qui auraient un effet néfaste sur les droits des citoyens.

Mais on le constate aisément, la laïcité peut être un dispositif de reconnaissance et d'accommodement de la diversité pour qu'elle puisse s'exprimer librement dans la société civile et les institutions obligatoires (comme l'école) ou elle peut être interprétée comme un régime d'universalisation de la citoyenneté qui relègue à l'espace strictement privé l'expression de ses convictions, notamment par le port de signes religieux.

### **CONCLUSION - L'irréductible pluralité**

Quel que soit le type de laïcité privilégié dans une société, il ne saurait, par définition, être un aménagement stable et définitif. La complexité croissante des rapports sociaux qui résulte de la pluralité morale et religieuse pose à la gouvernance démocratique de type laïque de nouvelles exigences, de l'ordre de la justice, de l'égalité et de l'intégration de nouvelles formes d'expression religieuse dans la sphère publique. Les États doivent assumer la régulation de sociétés où les divergences de convictions et les demandes de reconnaissance des particularismes ont tendance à s'exprimer de plus en plus nettement. Le pluralisme représente l'un des plus grands défis auxquels sont confrontées les sociétés actuelles. L'adaptation du politique à la diversité concerne en premier lieu la capacité d'intériorisation culturelle du pluralisme dans la société elle-même, c'est-à-dire l'acceptation que



l'unanimité n'est ni logiquement nécessaire ni moralement souhaitable.

Cette capacité d'intériorisation reste problématique dans la plupart des sociétés, où, comme le rappelle le politologue belge Vincent de Coorebyter, l'égalité n'y aura de sens « que sur fond d'un pluralisme assumé : on ne peut penser une égalité des groupes, des croyances, des Églises, de toutes les formes d'idéologie ou de systèmes de pensée, que si on a renoncé au rêve séculaire d'unité, au rêve premier de la part des communautés organisées, c'est-à-dire un rêve de cohésion voire d'identité au sein d'un territoire donné » (de Coorebyter, 2004, p. 66).

Une caractéristique de la modernité avancée pose de nouveaux défis aux régimes laïques : les identités revendiquées ne sont plus uniquement locales, mais dépassent les frontières nationales. Les aménagements de principes laïques peuvent alors connaître des avancées soudaines et rapides aussi bien que des reculs importants, suivant les conjonctures sociales et politiques. Des événements dramatiques, comme l'attaque terroriste contre le World Trade Center aux États-Unis et les nombreux attentats terroristes revendiqués au nom d'Al-Qaïda, ont profondément modifié la perception de l'islam dans les sociétés occidentales et sont sans doute à l'origine de nouveaux débats sociaux et même d'initiatives gouvernementales visant plus spécifiquement les populations musulmanes (Levey et Modood, 2009). Plus généralement, des réactions de craintes apparaissent à l'égard de concitoyens selon leur appartenance religieuse, et elles entraînent parfois des requêtes de durcissement des décisions politiques applicables à certaines religions.

La régulation juridique de la diversité, notamment religieuse, acquiert aussi une dimension internationale (Shakman Hurd, 2008 ; Kymlicka, 2007) et les groupes de convictions sont de plus en plus constitués en réseaux transnationaux. En outre, les traités internationaux relatifs aux droits de la personne, les diverses conventions qui en découlent ainsi que les institutions à vocation transnationale (le Comité des droits de l'homme des Nations unies ou la Cour européenne des droits de l'homme) exercent une pression morale constante sur les législations des pays signataires et bouleversent des cadres juridiques solidement ancrés (Gonzalez, 2006a ; Neuwahl, 2009).

En vertu de leur engagement pour la liberté de conscience et de religion, les États démocratiques sont constamment mis en demeure de trouver des solutions morales, juridiques et politiques légitimes et viables pour favoriser l'intégration de citoyens dont les convictions qui guident leurs comportements sont de plus en plus diversifiées. Peu à peu, la reconnaissance assumée de la pluralité ne peut plus être subsumé au seul principe de séparation de l'État et des religions.

(Micheline MILOT, Université du Québec à Montréal)

### Notes

- 1 Généralisation qui est un raccourci concernant le XVII<sup>e</sup> siècle : Weber va mentionner tout de suite après le Rhode Island pour lequel il va utiliser non plus le terme de « tolérance », mais celui de « liberté de conscience ».
- 2 La Déclaration est disponible, entre autres, sur le site <http://www.aidh.org/laic/decla-projet.htm>
- 3 Traduction libre. Source : <http://etext.lib.virginia.edu/jefferson>.

### Bibliographie

- Baubérot, Jean et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.
- Baubérot, Jean, 2000, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- De Coorebyter, Vincent, 2004, « Laïcité, séparation, cohabitation », *Bruxelles : une ville de citoyens ou une mosaïque de communautés*, Actes de la 35<sup>e</sup> école urbaine de l'ARAU, p. 63-73.
- Gonzalez, Gérard (dir.), 2006a, *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant.
- Kymlicka, Will, 2007, *Multicultural Odysseys. Navigating the International Politics of Diversity*, Oxford, Oxford University Press.
- Levey, Geoffrey B. et Tariq Modood (dir.), 2009, *Secularism, Religion and Multiculturalism Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Locke, John, 1992 [1689], *Locke. Lettre sur la tolérance et autres textes* (Traduction de Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Paris, Flammarion).
- Milot, Micheline, (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, coll. Bibliothèque de l'école des Hautes-Études.

- Neuwahl, Nanette, 2009, « Secular or Saint? Religion and Reforming the European Union », *Le droit, la religion et le raisonnable. Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, J.-F. Gaudrealut-Desbiens (dir.), Montréal, Les Éditions Thémis, 359-379.
- Shakman Hurd, Elizabeth, 2008, *The Politics of Secularism in International Relations* *Princeton and Oxford*, Princeton, Princeton University Press.
- Spitz, Jean-Fabien, 1992, « Introduction », *Locke. Lettre sur la tolérance et autres textes* (Traduction de Jean Le Clerc et Jean-Fabien Spitz, Paris, Flammarion).
- Voltaire, 1989 [1763], *Traité sur la tolérance*, Paris, Flammarion.
- Walzer, Michael, 1998, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard.
- Weber, Max, 2003 [1904-1905], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais* (Présentation et traduction de J.-P. Grossein), Paris, Gallimard.
- Woehrling, José, 2009, « Quelle place pour la religion dans les institutions publiques? », *Le droit, la religion et le 'raisonnable'. Le fait religieux entre monisme étatique et pluralisme juridique*, J.- F. Gaudreault-Desbiens (dir.), Montréal, Les Éditions Thémis, 115-168.