

# La laïcité en France et au Québec ou comment un socle de normes conceptuelles commun peut engendrer des pratiques différentes

Laury Bacro, *Université de Montréal et Université de Poitiers*

Les modèles français et québécois semblent s'inspirer de concepts normatifs similaires quant à la gestion de la diversité : égalité en droit, liberté de conscience, neutralité, principe d'unité au sein de la nation... La façon dont les normes rencontrent les pratiques dans la gestion du pluralisme a connu un point d'acmé aussi bien en France qu'au Québec lors de deux moments clés qui ont donné respectivement naissance à la Commission Stasi (2003) et à la commission Bouchard/Taylor (2008). Les deux rapports ont eu pour dessein, à travers l'analyse des faits, de faire ressortir une conception plus générale de la laïcité et il semble pertinent d'en retracer les principaux aspects. Ensuite, et parce que ces conceptions sont nourries par des thèses philosophiques plus substantielles, il semble judicieux d'introduire celles-ci afin de mieux comprendre les grands enjeux qui sous-tendent le débat. C'est dans cette optique que la pensée rawlsienne pour le modèle québécois et le travail de Kintzler pour le modèle français seront analysées. La commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (plus communément appelée « Commission Bouchard/Taylor ») a donné jour à un rapport retraçant les principaux enjeux du débat. Ce dernier est parcouru de références explicites à la pensée de John Rawls (et en particulier le Chapitre VII sur la laïcité). En ce qui concerne la position française, le choix de Catherine Kintzler se justifie car elle appartient à un mouvement de pensée de la laïcité<sup>1</sup> pour l'instant dominant en France (bien que des positions plus nuancées – inspirées en partie de l'interculturalisme québécois – commencent à voir le jour et à se faire entendre), à l'origine de

récentes lois sur la gestion du pluralisme. Elle a publié en 2007 un ouvrage sur la laïcité<sup>2</sup> et a dégagé une conception philosophique de celle-ci profitable à une analyse rigoureuse. Une fois que les concepts normatifs et les grands enjeux philosophiques auront été étudiés, un dernier point d'analyse consistera à comprendre le rôle clé des institutions (à travers l'analyse de l'école) dans la relation qu'entretiennent les normes et les pratiques.

### *I - Des principes normatifs communs ?*

Dans le cadre de cette réflexion, la norme sera entendue dans sa corrélation au normatif, c'est-à-dire la recherche d'une norme ou d'un principe pouvant guider, orienter, diriger notre façon d'appréhender des données problématiques. La pluralité et la coexistence de croyances, cultures, origines (...) différentes qui ont été plusieurs fois en conflit au cours de l'histoire, peut se révéler problématique. Comment gérer cette diversité afin qu'elle ne dégénère pas en un conflit allant du symbolique à la prise des armes ? Quels sont les principes qui permettent, dans des sociétés marquées par le pluralisme et animées par une optique de justice, la coexistence pacifique des différentes croyances et convictions tout en leur assurant un égal respect ?

### *Deux volontés similaires, deux déclinaisons divergentes : les rapports des commissions Stasi et Bouchard/Taylor*

Avant de mettre en avant ce qui oppose les conceptions française et québécoise et afin de nuancer le propos sur la vision de la laïcité, il semble important dans un premier temps de reconnaître que les deux visions ont en commun la volonté d'établir une société juste dans un contexte de pluralisme : ainsi, toutes les deux réaffirment la volonté d'assurer la liberté de conscience et de religion, l'égalité en droit, la neutralité de l'État et la volonté de préserver une certaine forme d'unité au sein de la nation. Cependant, ces normes communes, vont connaître des déclinaisons divergentes.

Le rapport de la commission Stasi permet de dégager cette vision spécifique qui fait la « laïcité à la française ». La laïcité et le principe de neutralité tendent à dégager de la sphère politique les

logiques d'appartenance afin de parvenir à une identité citoyenne qui soit avant tout politique. C'est en effet dans ce que nous avons tous en commun (l'appartenance politique) que peut se mettre en place le débat dans la sphère publique. La laïcité permet l'intégration à un modèle commun (républicain). Ce que le rapport de la commission Stasi fait ressortir, c'est une vision de la laïcité qui a pour mission de réaliser la raison et l'émancipation des individus et nécessite pour cela de passer par des notions universelles (qui se retrouvent dans le droit). «C'est un problème qui va au-delà de la question spirituelle et religieuse pour concerner la société dans toutes ses composantes. La laïcité touche ainsi à l'identité nationale, à la cohésion du corps social, à l'égalité entre l'homme et la femme, à l'éducation, etc.<sup>3</sup>.» Cette conception de la laïcité, qui peut être qualifiée de «positive», cherche à réaliser un idéal de liberté par l'émancipation des individus et se retrouve à différents niveaux.

La pensée québécoise se démarque de cette conception en introduisant le concept de «laïcité ouverte». Celle-ci consiste en une approche «souple» du modèle de laïcité. En plus de mettre en avant l'importance de la neutralité, elle insiste aussi sur l'importance de la dimension spirituelle de l'existence et ainsi, celle de la liberté de conscience et de religion. La neutralité et la séparation de l'État ne sont pas perçues comme des fins en soi, mais comme des moyens de réaliser l'égalité morale des citoyens et la liberté de conscience et de religion. Le choix de la laïcité ouverte se justifie par le fait qu'elle permettrait le mieux de combiner les quatre principes de laïcité cités dans le rapport Bouchard/Taylor : le respect de l'égalité morale des personnes, la liberté de conscience et de religion l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État et la neutralité de ce dernier. Elle souhaite permettre la protection la plus large de la liberté de conscience et de religion. Elle pense la mise en place du concept d'égalité comme permettant la réalisation d'une égalité dans les faits. Les accommodements raisonnables (instrument juridique permettant de lutter contre la discrimination) apparaissent dans cette perspective comme un outil permettant d'assurer la liberté de conscience sans provoquer de contrainte excessive. Dans cette conception, l'État trouve sa place entre une obligation négative (en s'abstenant

d'interférer dans l'espace public) et une intervention positive sur le respect des droits et des libertés (par la mise à disposition de ressources favorisant la jouissance des droits et libertés et levant les obstacles à l'exercice de ces derniers).

*Les théories et concepts philosophiques qui sous-tendent les rapports*

La conception du le citoyen et la réalisation de l'égalité au sein d'une société plurielle apparaît sous deux angles d'appréciation divergents dans les deux rapports et révèlent des appréciations philosophiques différentes de ces concepts. John Rawls<sup>4</sup> a introduit une réflexion forte sur l'érection d'une société juste et l'élaboration des principes fondateurs qui la sous-tendent. La théorie de la justice rawlsienne, élaborée dans *A Theory of Justice* (1971) et reprise dans *Political Liberalism* (1993), a pour but de former une raison commune (partagée par tous les citoyens) sur la base d'un accord politique volontaire, informé et raisonné. Les citoyens sont porteurs d'un faisceau de valeurs et/ou de croyances qui leur permettent d'appréhender le monde de façon intelligible et guident leur conduite, ce sont les doctrines compréhensives<sup>5</sup>. Dans la mesure où ces doctrines élaborent une conception de ce qu'est le Vrai ou ce qu'est le Bien, elles peuvent dès lors entrer en conflit. C'est pourquoi les fondements de la justice doivent être autant que possible indépendants de la diversité des doctrines compréhensives (morales, philosophiques et religieuses) issues de la pluralité. Les doctrines compréhensives sont dites raisonnables car la personne raisonnable, sans nécessairement souhaiter le bien en soi, souhaite un système de coopération dans lequel les citoyens, en tant que libres et égaux, peuvent profiter des termes de la coopération. Il existe dans cette optique des désaccords raisonnables mais tenir compte de la difficulté du jugement<sup>6</sup> est une des valeurs essentielles des sociétés démocratiques. En tant qu'égaux, les citoyens d'une société démocratique, vont être à la recherche du bien public et les valeurs politiques seront celles invoquées afin de se prononcer sur les questions de justice fondamentales, objet de la raison publique. Les citoyens, bien qu'ils adhèrent à des doctrines compréhensives différentes, doivent exprimer leurs convictions et

justifier leurs actions dans des termes compréhensibles par tous et de telle sorte que chacun puisse être convaincu en raison.

La vision de Kintzler sur la laïcité trouve ses origines chez Rousseau et Condorcet<sup>7</sup>. La laïcité française connaît des points de concordance avec la pensée rawlsienne dans la mesure où le politique prime dans l'espace public. Refusant l'établissement d'une religion officielle ou même d'une « religion civile » (au sens rousseauiste du terme), elle cherche à se dégager de toute influence qui reviendrait à l'imposition d'une doctrine afin de créer un espace commun qui soit suffisamment neutre de toutes influences d'appartenance communautaire, religieuse, ethnique... afin que chacun puisse y participer également. Le but de la neutralité étant de permettre la coexistence de toutes les religions. Cependant, les principes divergent quant à la conception du citoyen.

#### *Le citoyen et les conditions de sa légitimité dans l'espace public*

Chez Rawls, les conditions de participation à l'élaboration des lois développées dans *Libéralisme politique*<sup>8</sup>, impliquent deux types de positions différentes (qui seront rappelées ici brièvement). Bien que les citoyens aient des doctrines compréhensives diverses, ils adhèrent tous à la même conception de la justice (et non du bien), ce qui assure en partie le principe de stabilité. Cette conception de la justice se retrouve à travers le concept de raison publique. Les individus doivent être capables de formuler leurs arguments dans les termes de la raison publique afin qu'ils puissent être acceptés et reconnus par tous. C'est la première déclinaison de ce concept qu'il qualifie de « position exclusive ». Mais il admet une seconde déclinaison, « la position inclusive », dans laquelle les arguments des doctrines compréhensives peuvent être invoqués à la condition qu'ils renforcent « l'idéal de raison publique<sup>9</sup> » (ce sera l'exemple des abolitionnistes qui fondaient leur argumentation sur des raisons religieuses).

La conception du citoyen comme celui qui est dénué de toutes appartenances parcourt la vision de la laïcité prônée par Kintzler : l'essence du citoyen est donc par définition totalement abstraite et c'est sur la base de cette abstraction qu'il peut participer dans l'espace

public (« position de législateur »). Elle développe ainsi une vision qui serait plus proche de la « position exclusive » de Rawls, mais elle va encore plus loin... car non seulement le citoyen doit adopter le langage de la raison publique, mais plus encore, cette conception « abstraite » constitue son essence même. Chez Kintzler, la liberté qu'acquiert le citoyen est une action de métamorphose. S'inspirant de Rousseau<sup>10</sup> (et plus spécifiquement de sa conception du citoyen), elle présuppose que le citoyen se débarrasse d'une liberté immédiate (la liberté naturelle) en passant par un moment de métamorphose durant lequel il se libère de tous ses prédicats afin d'obtenir une liberté sans prédicat, et par là même, universelle. C'est la liberté civile qui va permettre au citoyen d'être à égalité avec tous les autres et ainsi, d'être à l'origine des lois auxquelles il va se soumettre. Les prédicats reviennent ensuite à la personne, mais sous une forme nouvelle grâce à la métamorphose. À l'inverse de Rawls qui propose une ouverture ou une traduction de nos convictions en termes de raison publique, la méthode prônée ici demande une véritable conversion de l'individu. Ainsi, Kintzler suggère ici un véritable mouvement dialectique qui exige de nier d'un seul coup toutes ses convictions pour pouvoir les dépasser par l'exercice de la raison.

La position québécoise se rapprocherait ainsi davantage de la position inclusive de Rawls, alors que la position française se rapprocherait de la position exclusive, mais irait plus loin dans la mesure où les citoyens ne doivent pas seulement traduire leurs arguments en termes de raison publique mais doivent réaliser une véritable « métamorphose intérieure » afin de légitimer leur participation dans l'élaboration des lois.

## *II - Le concept de tolérance... ou : lesquelles, des normes ou des pratiques, doivent être premières ?*

Un second point de divergence entre les deux modèles, lui aussi crucial, réside dans la conception de la tolérance. La grande question est celle-ci : est-ce la pratique qui détermine les normes ou est-ce les normes qui doivent prescrire la pratique ?

Selon Taylor (autre grand penseur du pluralisme), l'expérience vécue étant reconnue comme plurielle, l'existence du pluralisme

s'impose de soi-même. Cette vision dominante en modernité rend possible la quête de la plénitude dans laquelle se posent toutes les questions morales, religieuses... et rend ainsi possible la croyance ou la non croyance. Le pluralisme correspondrait à une situation de fait que l'on essaie de comprendre à partir des valeurs libérales et non pas un idéal que l'on cherche à appliquer dans la société. Dans un mouvement d'analyse similaire, Rawls faisait du pluralisme raisonnable un élément indépassable que toute théorie de la justice doit maintenant reconnaître.

Dans la leçon VI de *Political Liberalism*, Rawls élabore sa conception de l'élaboration des principes de justice à travers une conception de la discussion publique. Le principe de raison publique permet d'éviter que les citoyens ne s'opposent au travers de visions du monde inconciliables, et permet de fonder un espace de discussion alimenté par des arguments convaincants pour chacun, quelle que soit sa religion, sa culture, son origine, sa vision du bien... Ce que Rawls recherche à travers l'élaboration du concept de raison publique, ce sont les fondements d'une discussion publique raisonnable à laquelle chacun puisse adhérer et ainsi, endosser la conception politique de la justice à partir de leur doctrine compréhensive. Ainsi, les raisons invoquées pour justifier une position visent le juste et non le bien, ce qui se déclinera à travers les positions exclusives et inclusives évoquées en première partie.

La conception française relève d'une autre appréciation du principe de coexistence des libertés dans un contexte de pluralisme. La laïcité doit créer un espace permettant la réalisation de la liberté constitutive du citoyen et se démarque ainsi des modèles de tolérance.

Selon Catherine Kintzler, le modèle de laïcité permet de fonder une société à partir d'un degré zéro, alors que le modèle de tolérance «pense une *liberté de juxtaposition*, dépendante des conditions effectives de son exercice et non *une liberté de principe*<sup>11</sup>». La question que pose Kintzler est alors : «Peut-on former une association politique sans s'appuyer sur des communautés préexistantes, en s'y aveuglant<sup>12</sup>? » Y parvenir permettrait de réaliser un dispositif aveugle, en créant un espace de liberté *a priori* et non à partir de

communautés existantes. Ainsi, Catherine Kintzler souhaite élever la laïcité au-delà des modèles de tolérance grâce à une conception qui dépasse une situation de fait pour fonder en principe, une liberté dans laquelle tous peuvent se reconnaître. Ainsi, elle écrit : « Alors que la tolérance repose sur une antithétique du doute, la laïcité implique une dialectique du doute<sup>13</sup>. »

Le régime de tolérance est assimilé de façon métaphorique à un moment de doute, qui connaît deux variantes : soit, il cherche à revenir à un moment précritique, en retour à l'absence de doute, soit il implique un relativisme moral qui s'oppose à l'érection de valeurs universelles, communes. Ainsi, les régimes de tolérance sont associés soit à des moments précritiques ou de fluctuation : certitude sans doute ou doute sans certitude.

Au contraire, les régimes de laïcité sont associés à un doute d'embarras, modestement assimilés au « doute socratique »<sup>14</sup>. « À une culture en antinomie de la crise, le doute d'embarras critique oppose une culture progressive et dialectique de la crise : la connaissance est possible précisément par la rupture et le doute ouverts par la crise<sup>15</sup>. » Cet espace ouvert à la connaissance par la dialectique, ouvre des champs de savoir, et Kintzler écrit : « Au-delà d'un enjeu juridico-politique, il y a là un enjeu dans l'éducation et la formation de la pensée<sup>16</sup>. » Cette méthodologie qui permet d'accéder à la connaissance, se retrouve ainsi non seulement au niveau de l'espace politique, de l'éducation, mais plus généralement dans la formation individuelle qui permet de développer une pensée propre. La laïcité, par sa mission d'émancipation, se donne pour objectif de former des individus critiques et non dogmatiques. Ainsi, elle ne peut être perçue, selon l'auteur, comme l'imposition d'une doctrine puisqu'elle sollicite la réflexion critique, *c'est d'ailleurs ce qui fait sa force et sa légitimité*.

### *Les contradictions du principe de laïcité « à la française »*

Une première critique consiste à se demander si cette conception de la laïcité, à travers sa volonté d'émanciper les individus afin de les amener à développer une raison critique ne relève pas d'une certaine façon d'une vision « paternaliste » de la gestion sociétale et



n'imposerait pas ainsi aux individus de s'émanciper « malgré eux ». Ce type de pensée évoque dangereusement l'imposition dans la sphère politique et publique d'un système de pensée philosophique qui se réalise par la dialectique et qui a pour prétention, à partir de la détermination du vrai, de *dicter* le bien. Ainsi, qu'est-ce qui nous empêche de considérer cette approche comme l'imposition d'un système/d'une morale philosophique à un niveau sociétal ?

Une seconde critique concerne la méthode qui consiste à envisager les régimes politiques comme une métaphore de la pensée et du doute. Comment un corps politique peut-il être conçu sur le même plan que l'esprit humain ? N'y a-t-il pas un certain danger à vouloir penser la diversité et le pluralisme avec tout ce qu'ils incarnent de la même façon qu'un seul être qui devrait faire l'exercice de la raison parmi des énoncés contradictoires ? La recherche du vrai qui vaut au niveau individuel peut-elle être appliquée de la même façon au niveau sociétal sans conséquences néfastes sur les énoncés qui seront considérés comme faux ? Assimiler la coexistence des cultures, des religions et plus généralement des convictions comme un moment de « crise » à travers la métaphore du doute confond dangereusement ce qui appartient au domaine du collectif et ce qui appartient au domaine individuel. La société peut-elle se penser comme un sujet dont les différentes convictions en opposition constituent un moment de doute qu'il faut dépasser par le travail de la raison ? L'analyse de Kintzler, qui reprend sans les nommer des moments forts de la philosophie comme le *cogito* cartésien et la dialectique hégélienne, mélange des thèmes pourtant bien distincts relevant du domaine de l'individuel ou du collectif, du domaine de la philosophie dialectique ou de la politique, du domaine de l'accomplissement individuel et de la création d'une société juste.

Un troisième point d'opposition concerne l'issue du moment de doute. Ce qui est présumé ici par Kintzler, c'est que bien que soumise à la réflexion critique, la laïcité trouve sa légitimité dans celle-ci : elle est la source et la fin ultime du moment critique. Qu'advient-il si, après l'accomplissement du mouvement dialectique, de nouveaux principes sont mis au jour qui affaiblissent le modèle laïque au profit d'un modèle de tolérance ? Qu'advient-il de ceux qui ne reconnaissent

pas ce mode d'approche de la vérité (puisque c'est bien de ça dont il s'agit ici)? Sont-ils nécessairement des obscurantistes ne pouvant intervenir légitimement dans l'espace public?

### *III - Les institutions au cœur de cette tension sur l'interprétation des normes*

Les institutions publiques jouent un rôle intéressant dans l'analyse du concept de laïcité, et plus globalement dans la vision de la gestion du pluralisme. Elles répondent en effet aux normes mises en place (le droit, la loi...) mais visent une finalité, ce qui fait d'elles des objets d'analyse pertinents dans la façon dont les principes prônés peuvent se concrétiser dans le domaine de l'action, c'est-à-dire de la mise en pratique. Ainsi, cette mise en pratique des normes qui se révèle de façon parfois radicalement différente entre les conceptions française et québécoise trouve un écho à travers ce qui se joue dans les institutions publiques. L'école semble répondre à ces attentes, dans la mesure où sa fonction éducative est révélatrice de la conception qu'une société peut véhiculer pour le traitement de ses citoyens.

La société québécoise souhaite faire de l'école un espace de coexistence de la diversité afin de permettre aux enfants, par la rencontre avec la différence, de connaître l'« autre » et de le comprendre ainsi davantage. Pari de l'intégration inspiré par la pensée de l'interculturalisme québécois, l'école est conçue comme un espace où chacun (peu importe sa croyance, sa culture, sa nationalité...) peut trouver sa place. L'école se pense ainsi comme un espace construit dans le respect des libertés fondamentales dans la mesure où elles ne mettent pas en péril la sécurité ou d'autres valeurs fondamentales... (comme cela a été démontré dans l'arrêt *Oakes* (R.c. Oakes, [1986] 1 R.C.S. 103) et par l'affirmation qu'aucun droit n'est en tant que tel absolu).

L'école française relève d'une toute autre conception dans la mesure où, au-delà de permettre la coexistence des valeurs (convictions, croyances...), elle cherche à réaliser un idéal d'émancipation qui est directement dérivé du principe de métamorphose du citoyen étudié en première partie. Pour Kintzler, la liberté des élèves étant « en

voie de constitution<sup>17</sup>», ils ne peuvent alors avoir choisi librement leur appartenance. L'école doit donc leur donner les outils de choisir librement leurs convictions et vise ainsi l'avènement de la métamorphose de l'homme citoyen. En créant un espace libéré des logiques d'appartenance, elle permet aux élèves de s'émanciper d'un milieu donné pour se réaliser par eux-mêmes. À l'école, les élèves sont dans un espace clos, entourés par des camarades qu'ils n'ont pas choisis. Selon Kintzler, on ne peut ainsi pas les contraindre «de subir une manifestation qu'ils désapprouvent par ailleurs<sup>18</sup>».

C'est une conception qui se retrouve dans la position des intellectuels français qui ont soutenu l'interdiction du port du voile à l'école. L'école est présentée comme un espace protégé, en dehors de la société mais elle semble cependant moins permettre de «faire coexister des libertés», comme l'écrit Kintzler, que d'en construire selon un modèle unique préétabli. La question que l'on pourrait se poser ici, c'est de savoir de quelles libertés est-ce qu'il s'agit à partir du moment où, pour qu'elles puissent se réaliser, il faut en annihiler certaines des plus essentielles ?

Kintzler s'oppose dans ce même mouvement «à l'enseignement du fait religieux» car celui-ci véhicule l'idée d'un être inscrit dans une collectivité, or, selon elle, l'école doit servir à émanciper le sujet de la collectivité pour le construire comme sujet. Au contraire, les religions devraient être présentées comme «des objets de pensée en tant qu'elles sont d'abord des mythologies<sup>19</sup>». Les élèves ne doivent pas subir l'influence doctrinale de leur professeur que ce soit dans le domaine de la croyance ou de l'incroyance. Les professeurs ou plus généralement les agents de l'État ne doivent pas manifester leurs options afin de respecter le principe de neutralité.

Un premier problème réside dans le fait que l'école française, en prétendant vouloir émanciper les élèves, relève d'une vision paternaliste dans le risque présent qu'elle le fasse malgré eux. Dans le même ordre d'idée, si le but est d'éviter de «contraindre» les élèves à côtoyer des religions qu'ils n'ont pas choisies, est-il alors logique de les «contraindre» de subir une homogénéité qu'ils n'ont pas choisie ? Est-il mieux alors de les forcer à l'absence d'appartenance ? Jusqu'où va le principe laïc puisqu'une fois rentrés chez eux, les

élèves retrouvent potentiellement leur communauté? Faudrait-il créer des « pensionnats de liberté laïque » pour aller au bout de cette logique?

D'autre part, comme cela a été démontré dans le rapport Bouchard/Taylor, s'attacher aux signes symboliques d'appartenance ne saisit pas le véritable problème qui réside bien plutôt dans le prosélytisme. Ainsi, ne faudrait-il pas dans la logique mise en place par Kintzler interdire toute parole religieuse dans la cour d'école dans la mesure où les élèves n'ont pas nécessairement choisi de l'entendre et ainsi, en plus de limiter la liberté de conscience et de religion, limiter la liberté d'expression?

Sous la plume de Kintzler, se dessine la figure autoritaire d'une philosophie imposée qui se pense être l'unique façon de grandir et de se construire. Enfin, en comparaison avec le modèle québécois et le test défini dans l'arrêt *Oakes*, il conviendrait de se demander si le but visé justifie les atteintes portées aux libertés fondamentales.

### *Conclusion*

Dans cette analyse, la vision québécoise a été invoquée pour permettre de faire ressortir les contradictions du modèle de laïcité tel qu'il est développé actuellement en France. La vision de la laïcité développée dans l'ouvrage de Catherine Kintzler est une vision de l'émancipation de l'individu au sein de la collectivité. Parce que l'être ne peut se réduire à la communauté d'appartenance dans laquelle il est né, parce que l'on veut lui donner une chance de se réaliser dans ce qu'il a de plus personnel au lieu d'être d'emblé ancré dans un déterminisme social, culturel et peut-être même économique, la laïcité française se veut être un instrument de la liberté. Ainsi, au-delà de la simple formation du citoyen politique, elle s'attache à quelque chose de plus profond et de plus essentiel, à la formation d'un esprit, d'une individualité. Et en tant que tel, ce projet, dans ce qu'il a de plus humaniste, est nécessairement enviable et désiré.

Cependant, on peut douter des moyens mis en œuvre pour la réalisation d'un tel projet car la laïcité pourrait dans le même temps se montrer exclusive, autoritaire et ainsi, peu tolérante ce qui opérerait une contradiction radicale avec un de ses principes

fondateurs. En voulant agir à tous les niveaux, elle risque de sortir du champ politique qui lui est spécifiquement approprié et en voulant réaliser une idée de ce qui est bon/bien pour l'individu, elle pourrait se retrouver associée à une doctrine compréhensive de plus. En voulant faire autorité, en rejetant d'emblée les autres systèmes de pensée par la simple affirmation de sa supériorité et bien qu'elle se refuse à devenir religion civile, elle risque de se retrouver dans des contradictions dont elle ne pourra sortir, malgré la dialectique qui la sous-tend.

- 
1. Elle appartient à une école de pensée concernant la laïcité assez bien représentée dans les médias (avec notamment Élisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, qui avaient signé un article commun au moment de l'affaire du foulard à Creil dans *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989).
  2. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions VRIN, 2007.
  3. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République - Rapport au Président de la République, le 11 décembre 2003, p.36.
  4. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Édition révisée 1999 – *Political Liberalism. The John Dewey Essays in Philosophy*, 4. New York: Columbia University Press, 1993.
  5. Une doctrine peut être pleinement ou partiellement compréhensive... Pour plus de précision, voir *Libéralisme politique*, livre I, Paris, Éditions Quadrige, PUF, 2006, p.38.
  6. Sur les difficultés de jugement, voir *ibid.*, livre II, §2, pp.83-87.
  7. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Éditions VRIN, 2007.
  8. John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, Éditions Quadrige PUF, 2006, leçon VI.
  9. *Ibid.*, p.298.
  10. Rousseau, *Le contrat social*, livre I chapitre 6, 8 ; livre IV.
  11. Catherine Kintzler, «Laïcité et philosophie», *archives philosophie du droit*, tome 48, Paris, Dalloz, 2005, p.46.
  12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p.56.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

16. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité*, Paris, Éditions VRIN, 2007, p.62.

17. Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Éditions VRIN, 2007, p.55.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, p.64.