

RELIGION, CHARTE DES DROITS ET POLITIQUE

Séminaire du 11 novembre 1994

Exposé de Michel Freitag: Droits et libertés: une critique

Texte écrit pour la table ronde organisée par la Ligue des droits et libertés le 19 oct. 1994 et revu pour ce séminaire du G.I.E.P.

Depuis une quinzaine d'années, la "question des droits" est venue se placer au centre de la vie politique, juridique et sociale. En lui-même, le phénomène est assez remarquable et mériterait une étude d'ensemble, qui chercherait à voir notamment comment cette question tend même à se confondre de plus en plus avec le problème de la démocratie, ou plutôt, comment la question de la démocratie tend à se réduire à elle. Le problème est bien sûr beaucoup plus ancien puisque la "révolution anglaise" s'était conclue par un *bill of rights*, que des déclarations des droits figurent dans les constitutions américaine, française et la plupart des constitutions ultérieures qui s'en sont inspirées, et que bien avant cela la lutte pour la reconnaissance de droits subjectifs par les pouvoirs établis avait coïncidé avec le développement même de la modernité. Plus près de nous, la question des droits avait à nouveau reçu une grande emphase avec le mouvement des droits civils polarisé autour de la condition des noirs américains, ainsi que dans le contexte de la guerre froide et de la lutte contre le totalitarisme à l'Est. Malgré tout cela, c'est seulement depuis une dizaine ou une quinzaine d'années qu'elle a acquis la prééminence que nous lui connaissons maintenant, au détriment de ces autres grandes questions politiques qu'étaient la recherche de la justice sociale, les rapports de classes, la participation au développement, les rapports de domination au niveau international, l'égalité entre les hommes et les femmes, etc., au point qu'il peut sembler parfois qu'il n'y a plus une seule question importante qui puisse vraiment se poser et être traitée en dehors de celle des droits subjectifs¹, que tout ce

1. J'évite volontairement de référer ici aux droits "individuels et collectifs" puisque la référence même aux "droits collectifs" non seulement manque de clarté, mais s'inscrit dans la même tendance à la "juridicisation" et "judiciarisation" subjectiviste de la vie sociale à travers lesquelles la reconnaissance d'une puissance collective légitime, politiquement constituée, se trouve évacuée de manière rampante plutôt que simplement délimitée. Cela est un signe parmi d'autres de la décomposition du politique, de la *politheia*, au profit de la seule puissance objective du "système".

qui touche juridiquement et même politiquement à la vie collective passe par elle, voire même qu'elle suffise à tout résoudre. Dans ce sens elle a pris un caractère quasi obsessionnel, qui coïncide avec l'emprise des idéologies néo-libérales pour lesquelles, hors l'économie, il n'y a plus guère d'autre fin de la vie collective et il n'est plus guère d'autre objet de l'activité politique et juridique que la protection et la promotion des autonomies et des droits individuels, la société n'étant rien d'autre que l'ensemble des résultats de la "libre association des individus", l'ensemble des objectifs particuliers qu'ils poursuivent et des contrats qu'ils concluent entre eux à ces fins, dans le simple respect de leurs "droits".

La problématique contemporaine des droits tend à se présenter elle-même dans le prolongement d'un mouvement historique continu de progression et d'accroissement des droits et de leur reconnaissance sociale, processus qui serait ancré dans la nature humaine elle-même et dont le déploiement aurait donc lui aussi quelque chose de naturel, en même temps immédiatement légitime et nécessaire - comme la croissance de la technique et de l'économie - et au cours duquel on aurait simplement assisté à diverses périodes de récession ou de régression, à des flux et des reflux, et en travers duquel se seraient dressés aussi divers écueils aberrants mais passagers puisqu'anti-naturels, comme les différentes versions de l'autoritarisme et du totalitarisme. C'est cette vision linéaire, rassurante, et sociologiquement simpliste, qui ne voit dans l'efflorescence contemporaine de la préoccupation pour les droits et les libertés de la personne que la poursuite et l'approfondissement de l'esprit universaliste de liberté des Lumières, que je voudrais mettre en cause ici, en montrant qu'à bien des égards - et par delà d'évidents recouvrements idéologiques et même pratiques - la problématique contemporaine des droits diverge de manière essentielle de celle des Lumières. Pour cela, il me faudra procéder, comme à l'habitude, à ce grossissement des contrastes que comporte la méthode typologique et comparative, et qui n'emploie pas, comme instrument de grossissement, une loupe permettant de saisir le grain fin de la matière étudiée, mais plutôt un télescope capable par exemple de distinguer, à travers le réglage de la distance focale ou la mesure de la parallaxe, deux galaxies dont l'image se superpose.

1. Distinction de la philosophie idéaliste de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1789 et 1793 et de l'esprit empiriste et pragmatiste qui inspire les *Chartes des droits et libertés* contemporaines.

a. Dans l'esprit des Lumières, la *Déclaration universelle de 1789* reconnaît et déclare la portée universelle de quelques droits fondamentaux inhérents à la nature humaine et constitutifs de celle-ci: la liberté de croyance (qui réfère surtout à la *foi* religieuse et à son contraire, la "libre pensée", l'"athéisme" et l'"agnosticisme", et qui invoque la liberté et l'inviolabilité du for intérieur) et la liberté d'expression (qui est elle comprise surtout dans une perspective politique, et est directement associée à l'idée d'un espace public de délibération "rationnelle"); le droit de propriété (compris comme la condition pratique concrète d'une sphère d'autonomie privée); l'égalité de tous devant la loi, l'État de droit (c'est-à-dire la soumission du pouvoir lui-même au droit positif et tout spécialement à la Constitution). On peut ajouter, mais à un niveau philosophiquement inférieur, la liberté de commerce et d'industrie - pensée par référence aux restrictions corporatives, statutaires et politiques-, les libertés d'établissement et de circulation - qui réfèrent à l'unification juridique du territoire national² - ,etc. Dans leur énoncé même, ces droits et la conception qui en découle touchant au pouvoir et à ses limites sont posés a priori comme universels, invariables, inconditionnels, ce qui balaye d'un trait la légitimité philosophique et anthropologique de toutes les restrictions qui leurs étaient apportées dans les sociétés d'Ancien Régime. Ils sont en effet affirmés comme des principes qui découlent eux-mêmes directement de la nature transcendante de l'individu humain et de la dignité de la personne que celle-ci implique³. Sociologiquement, cette compréhension de la nature

2. Il est intéressant de remarquer que ces derniers droits n'ont jamais valu de manière universelle en dehors du territoire national, comme liberté d'émigration et d'immigration par exemple, mais que par contre ils ont toujours été invoqués au niveau international par les commerçants et les missionnaires occidentaux, et qu'ils ont souvent servi à justifier des intervention armées, et ceci depuis Vittoria au XVIIe siècle. Invoqués au profit des biens, des marchandises, des capitaux et des communications, ils sont devenus un des piliers idéologiques de la mondialisation néo-libérale contemporaine et des slogans immédiatement identifiés avec l'essence, non plus de l'être humain singulier, mais des "sociétés libérales et démocratiques" (cf. par ex. Richard Rorty).

3. D'un point de vue philosophique abstrait, on pourrait dire qu'il y a réciprocity entre la nature humaine (considérée dans ce qu'elle a de spécifique) et les droits en ce qu'ils ont d'universel. Une vue socio-historique impose toutefois que soit reconnue une hiérarchie entre une certaine conception de la nature humaine et les droits principiels qui en sont déduits, pour la raison que la conception de la nature humaine fut le résultat d'une élaboration religieuse et philosophique largement indépendante de la vie collective politique et juridique, et que c'est seulement tardivement que cette conception universaliste de l'être humain compris comme personne y fut appliquée pour finalement fusionner avec elle en assurant un unique fondement "transcendantal" à la personne humaine

humaine peut être reconnue comme l'aboutissement d'un long et vaste procès de développement civilisationnel qui s'est opéré au cours de plusieurs millénaires dans ce qu'on peut appeler rétrospectivement les sociétés occidentales. Le rôle du judaïsme puis du christianisme, conjugué à celui de la réflexion philosophique et morale, juridique et politique de l'antiquité gréco-romaine, a été déterminant dans la maturation historique de cette conception de la liberté essentielle de l'être humain, de son autonomie relativement à la société et à ses autorités, et des principes généraux, à valeur catégorique, qui en découlent. Il conviendrait également de faire référence encore à l'égalitarisme concret, aristocratique, caractéristique des "guerriers libres" dans les sociétés gentilices germaniques, qui s'est perpétué dans la noblesse féodale et a profondément marqué les sociétés médiévales issues des "grandes invasions" (ou de la "migration des peuples" comme disent plutôt les auteurs de langue allemande), et ceci plus profondément au nord qu'au sud.

Mais il ne faut pas oublier alors que par son caractère historique même, ce développement a été hautement conflictuel et donc aussi circonstanciel, et que l'extension pratique des principes qui en ont été dégagés et l'ont partiellement inspiré a été très variable. Sociologiquement, on ne saurait certes pas attribuer à cette conception la valeur d'un absolu anthropologique catégorique ou du moins universel qui aurait simplement été progressivement "découvert" puis "appliqué". Il s'agit d'un "mouvement" critique qui est indissociable de l'objet même de la critique, un certain ordre traditionnel de la société, qui était lui-même un ordre historique particulier et lui-même déjà aussi "occidental". Bien plus, expérience faite, on ne saurait non plus estimer que l'affirmation et la mise en oeuvre de ces principes, même intégralement reconnus, suffit à l'organisation d'une société juste, ni que toutes les normes sociales positives peuvent et doivent en découler exclusivement. On est bien plutôt obligé d'y voir un ensemble de maximes susceptibles de guider le jugement et l'action du législateur, du gouvernement et du juge sans jamais suffire à les déterminer entièrement au plan normatif, et ceci en raison de l'irréductible contingence des conditions concrètes de l'action humaine "mondaine" et de la vie collective, et donc aussi des élaborations culturelles et politiques synthétiques qui y ont répondu à travers l'histoire, tout en exprimant d'un côté des "intérêts particuliers" et en

individuelle et à l'ordre social collectif, de forme alors "libérale et démocratique". Ce n'est pas le lieu d'examiner ici l'ambiguïté dont est chargée cette dernière notion, et la faiblesse de sa légitimation indirecte par les seuls droits universalistes reconnus à l'individu en tant que tel.

cherchant de l'autre à concrétiser diverses finalités idéales et à réaliser des représentations et des images elles aussi variées - plus souvent sensibles et affectives que proprement intellectuelles - de la vérité, de la justice, de la beauté, ainsi que de l'harmonie entre les hommes et avec le monde, tout cela, dans sa concrétude synthétique, ne pouvant jamais être réduit à quelques principes⁴. Ainsi, l'universalisme même de cette conception reste marqué par la particularité et la contingence du développement civilisationnel auquel il appartient et à la visée idéationnelle ou spirituelle à laquelle il sert peut-être de couronnement, par delà tous les affrontements auxquels il a donné lieu. Mais ce couronnement est celui d'une référence idéale, non d'un état de fait⁵, et en tant qu'idéal, il n'est aucunement assuré qu'il puisse même être réalisé concrètement, puisque rien dans ses prémisses théologiques, philosophiques et même psychologiques ne garantit qu'il permette de répondre à lui seul à l'ensemble des conditions et des exigences, tant matérielles que spirituelles, de la vie humaine.

Aussi peut-on, sans se contredire et sans en renier l'idéal, parler aussi avec Hannah Arendt des "apories" ou de l'"abîme de la liberté", et reconnaître du même coup que cette liberté reconnue à l'être humain singulier exige elle-même toujours un complément, ou plus, un cadre normatif substantif touchant aux conditions de possibilité mêmes de son exercice dans la vie collective (quelle que soit l'extension du champ dans lequel celle-ci se déploie) ainsi que dans le monde que nous habitons, et que seule la sagesse pratique engagée dans la réalité peut parvenir à reconnaître et élaborer. Un indice (je ne veux pas en dire plus ici) de cette limitation nous est donné par le fait qu'il a fallu plus d'un siècle pour que son principe même - sans parler de la volonté de son application - en fût reconnu valable aussi pour les femmes (ou la Femme)! Et c'est pourquoi la question des femmes reste si cruciale lorsqu'il s'agit non seulement de défendre l'universalité des "Droits" - ce qui est maintenant plus facile à affirmer en Occident qu'à

4. Prenons une analogie biologique pour illustrer cela : les lois universelles de la physique et de la chimie, ainsi que les lois de l'échange énergétique impliquées dans le métabolisme de tout être vivant, ne suffisent en rien à "expliquer" le "chat", le "chien" ou le "cheval", ni l'existence d'aucune espèce animale en tant que forme de vie particulière. A ce sujet - qui n'est pas si éloigné qu'il peut paraître de celui qui est traité ici, voir A. Portman, La forme animale, trad. Paris, Gallimard, 1961, et J. Dewitte, "La donation première de l'apparence", La Revue du MAUSS, No. 17, 1993.

5. Je ne veux pas me réengager ici dans la discussion d'un thème que nous avons déjà largement débattu lorsque nous avons fait une critique de Fukuyama.

réaliser vraiment - mais aussi de juger des limitations qui peuvent et doivent légitimement leur être apportées. Disons que sans une prise de position "absolue" sur l'égalité des hommes et des femmes pour ce qui est des droits co-substantiels à la valeur ontologique de la reconnaissance de la personne humaine, il n'y a plus rien à défendre des "Droits de l'Homme" d'un point de vue qui se veut principiel. Il n'y a plus qu'à s'en remettre au respect des "coutumes" et des "moeurs" (divinement sanctionnées ou non), ou au contraire à proclamer - peut-être comme Sade - une liberté strictement naturelle (ou "instinctuelle"), dont la mise en oeuvre renvoie alors à une pure question de puissance, exercée par delà toute justice et toute dignité, et qui reste incompatible non seulement avec toute vie commune réelle, mais encore avec toute reconnaissance symbolique d'un "sujet" d'une telle liberté naturelle. En effet, l'idée de naturalité invoquée ici est la négation même de toute idée de liberté. Sade n'était donc pas en fait si bon "logicien" qu'il le pensait dans sa volonté de révoquer par des arguments naturalistes l'idéalisme transcendantal de Kant: il fut seulement un dogmatique, pire que bien d'autres. Mais cela ne l'a pas empêché d'avoir beaucoup d'élèves, et surtout des élèves bien pensants qui l'ignorent, comme Wilson, Skinner ou Becker, ainsi que l'immense cohorte des néo-libéraux qui par ailleurs s'affichent souvent, sur le plan de la moralité commune et des moeurs, comme des conservateurs pure laine ⁶

Ainsi, pour ce qui est de la "dignité reconnue à l'individu humain, elle se fonde nécessairement dans le "genre humain", dans sa constitution symbolique et culturelle, et elle est donc irréductiblement

⁶. On verra plus loin que de tels jalons théoriques, qu'ils soient idéalistes ou naturalistes, ne permettent guère de résoudre les questions pratiques prises dans leur contingence et leur urgence, et ceci précisément parce que le "principe métaphysique" des droits de la personne reste sans rapport direct avec la reconnaissance, elle aussi métaphysique, de l'essence contingente de tout ordre collectif historique, et plus largement, de tout "genre" en tant qu'il existe comme condition de l'individu et de l'individuation elle-même. Pour dire toujours les choses abstraitement ou philosophiquement, l'"individu" et le "genre" (son genre propre qui est aussi celui auquel il appartient) sont des réalités reliées entre elles de manière essentielle, substantielle, et qui ne peuvent cependant jamais être réduites à un même principe, à un seul fondement, à un commun dénominateur. Il y a ici une *tension originelle et générique* (au sens de la "production de l'être") qui seule est vraiment universelle, et qui fonde précisément (peut-être alors contre Hegel en même temps que contre Kant) le caractère toujours contingent et néanmoins non arbitraire du réel, en même temps que l'enracinement objectif de toute subjectivité, qui est indissociable de la référence subjective impliquée dans toute objectivité, fût-ce seulement sous le mode de son objectivation.

commune à l'"homme" et à la "femme" - car bien évidemment les femmes parlent (même si la jalousie masculine dit surtout qu'elles "causent"), mais ce sont elles surtout qui transmettent la langue en apprenant à tous les êtres humains à parler une langue qu'on appelle justement "maternelle" ⁷

D'un côté, les Droits de l'Homme compris conformément à la *Déclaration universelle* n'abolissent donc pas, virtuellement, le champ du politique: ils l'instituent plutôt et le polarisent vers la réalisation d'un idéal; de l'autre, ils ne sauraient exclure par principe tout ce qui dans une société particulière ressort du développement d'une culture normative contingente - de la même manière, par exemple, que chez Kant l'impératif catégorique n'abolit pas la morale des moeurs ni l'obligation de s'y conformer. Il y aura ainsi, de ce point de vue, toujours et nécessairement tension et conflits entre ces trois pôles irréductibles que forment la liberté transcendantale reconnue à l'être humain, les normes culturelles substantielles et particulières

7. Peut-être n'y a-t-il aucun besoin de le rappeler lourdement, mais on peut quand même souligner que "cela" aussi a une portée métaphysique lorsqu'on parle des fondements métaphysiques ou transcendants de la liberté et de la dignité humaines, que ce soit dans l'esprit de la "philosophie", ou du "Christianisme", dans celui de l'"Islam" ou dans celui des "Lumières" et de la "Raison". D'ailleurs, lorsqu'on a peur de voir les femmes s'engager (librement, c'est à dire alors à l'égal des hommes) dans la parole et dans la vie publiques (tant "civile" que "religieuse"), n'est-ce pas justement parce qu'on a fait d'elles les gardiennes de la vérité ou de la transparence intangible de la parole elle-même, de la parole "en soi", que malmène tout engagement discursif concret et particulier, fût-il dogmatique, parce que dans le dogme lui-même, cette évidence qu'il affirme, s'énonce toujours encore dans un langage commun, et qu'il perd alors précisément, dans son affirmation dogmatique, autoritaire et souvent ésotérique, la pureté, la transparence, l'innocence et l'évidence originelles propres au langage commun. Alors les hommes "font les fous", les prophètes, les inspirés, les savants, sur le dos des femmes et de leur langage. Et lorsque les femmes elles aussi s'engagent dans la vie publique, n'est-ce pas la terreur qu'inspire la perte possible d'un nécessaire attachement à la transparence du sens toujours particulier que donne le langage commun, par delà toutes les certitudes de seconde main, dogmatiques ou critiques, qui est ressentie par les hommes, qui tiennent à conserver non seulement l'espace de leur propre liberté, mais son ancrage. Mais cette liberté n'est plus alors celle qu'ils détiennent en tant qu'"hommes" ou "être humains", mais seulement en tant que "mâles", et elle n'est plus que celle d'un arbitraire et d'une "puissance" sociale. Alors on peut dire que les femmes ont bon dos d'un côté, et que Dieu ou les dieux ont aussi bon dos de l'autre pour prendre ainsi à charge le pouvoir et la peur des hommes, et l'on peut se permettre aussi de penser que sans doute, ces deux côtés ne sont pas sans rapport de complémentarité l'un avec l'autre. "Dieu" ou "les dieux", et aussi une certaine conception de la "Raison", "fixent" les femmes dans une position de "gardiennes" d'une parole commune qui n'est pas la leur, et qui du même coup n'est plus vraiment une parole humaine.

caractéristiques d'une société historique et à l'intérieur desquelles seulement la liberté métaphysique peut s'incarner et prendre sens, et l'activité politique qui vise à réaliser une synthèse pratique des deux moments précédents, dans des contextes toujours nouveaux, imprévisibles et contingents. Et c'est sans doute la raison profonde pour laquelle les droits proclamés dans les Déclarations universelles de la Révolution Française s'adressent d'abord au législateur, dont l'autonomie reste affirmée, plutôt que directement au juge et au gouvernement qui auraient directement la charge de les appliquer en toutes circonstances à titre de droit positif, voire virtuellement de seule source légitime du droit positif.

b. Les *Chartes des droits*, telles que nous les connaissons aujourd'hui, proviennent d'un développement assez particulier de l'esprit des Lumières qui s'est incarné dans la Déclaration universelle, développement qui a d'abord été caractéristique des États-Unis. Formellement, les dix premiers amendements de la Constitution qui furent introduits en 1791⁸ (et qui reçurent ensemble, par référence à la tradition anglaise, le nom de *bill of rights*, de "déclaration des droits"), présentent un mélange de l'esprit philosophique des Lumières, notamment dans la forme qui lui a été donnée dans le libéralisme individualiste de John Locke, et de pragmatisme juridique anglais traditionnel⁹. Toutefois, ce qui va vraiment caractériser la portée et la nature du *bill of rights* dans le cours du développement de la société américaine, ce n'est pas tant le contenu substantiel de ses énoncés que la mise en oeuvre procédurale qui va en être faite, d'une manière qui est elle systématique et cumulative, dans les interprétations qu'en a donné la Cour Suprême, à partir du moment où elle s'est elle-même reconnue la capacité de juger, en cas de litige, de la constitutionnalité des lois des États, puis de l'Assemblée fédérale, ainsi que des ordonnances du pouvoir exécutif. Ainsi, la portée des articles sur les droits devenait immédiatement positive et pratique puisque leur respect s'imposait suspensivement au législateur lui-même, en

8. La Déclaration comprise dans la Constitution américaine précède donc d'une dizaine d'années celle qui fut proclamée par la Révolution Française dans un esprit beaucoup plus universaliste et systématique.

9. Je rappelle ce qu'en disait Gilles Gagné dans sa présentation de la révolution américaine, lors du débat que nous avons eu sur les révolutions modernes (No. "0" du *Bulletin*, 1989, ainsi que *Société*, no. 9) : la Constitution «libère l'individu empirique avec des droits qui sont reconnus comme ça, un peu au hasard. Sur 37 articles on en retient 17, on en retient 12 puis on en retient 10, cela pourrait en être d'autres : j'ai le droit d'imprimer des journaux, j'ai le droit de parler avec mes amis, j'ai le droit de me réunir, ce sont différents droits comme ça, ce sont les droits des individus empiriques."(p. 39).

même temps que leur application était laissée à l'initiative des particuliers qui pouvaient invoquer en justice une violation de leurs droits fondamentaux par une loi, par un acte ou par un règlement du pouvoir gouvernemental. On connaît alors l'élargissement et la particularisation que le concept des droits fondamentaux a progressivement subi à travers son interprétation jurisprudentielle, et qui met en cause, virtuellement, la capacité de l'instance législative elle-même, et par là, le caractère proprement politique et réflexif des régulations les plus formelles et les plus générales auxquelles se soumet la société moderne. Le pouvoir des juges se substitue ainsi à celui des Assemblées législatives représentatives, l'opinion publique sondée par des experts remplace les grands débats publics polarisés sur les enjeux institutionnels généraux qui font l'objet de la loi, et qui se trouvent canalisés par des partis à forte orientation idéologique ou principielle. Je ne peux m'arrêter ici aux grandes étapes de l'application jurisprudentielle des droits, où le mouvement des droits civils a joué un rôle déterminant en assurant la jointure entre des revendications universalistes de droits et une communauté particulière, celle des noirs américains, qui servit ensuite de modèle à toutes les autres communautés d'*ascription* que le *melting pot* n'était pas parvenu à dissoudre, et enfin à toutes les nouvelles communautés "électives" auxquelles l'évolution des moeurs et la quête d'une identité de plus en plus particularisée donnaient naissance. Ainsi, la revendication personnelle des droits et la reconnaissance judiciaire de ces droits a d'abord quitté le terrain de l'universel - sur lequel à vrai dire elle ne s'était jamais vraiment tenue en Amérique - puis elle a fini par essaimer au-delà de la zone d'intersection entre l'universel et le particulier, dans la mesure où la référence à l'universel est devenue, dans la logique même des choses, purement négative : comme interdiction de toute discrimination à l'égard de toute différence. Cela confine alors à la négation même de la société, puisque la dimension collective n'est plus reconnue que sous la forme d'un environnement systémique purement objectif, à l'opérationnalité technique autonomisée duquel un nombre croissant de garde-fous sont imposés soit de manière judiciaire, soit encore sous la forme de l'injection de multiples "codes d'éthique" diversifiés ou spécialisés dans le fonctionnement du système lui-même¹⁰

Il faut donc ici mettre en relief le mécanisme de transformation des droits universels substantifs en mécanisme de défense de droits

¹⁰. Voir à ce sujet l'article de Lise Bissonnette dans Le Devoir, vendredi 28 Octobre 1994.

particuliers dans lesquels s'affirme, à partir du principe d'autonomie de la personne, le droit à la différence, qui se trouve développé et progressivement ramifié dans une perspective pragmatique pour inclure virtuellement n'importe quel particularisme individuel ou communautaire. Les nouveaux droits ne découlent plus alors déductivement d'un concept supra-historique ou transcendantal de la nature humaine, ils sont engendrés dans le cours même de l'action sociale et dans le contexte de la conflictualité qui l'habite, comme mode *non politique* de résolution pragmatique de cette conflictualité. La *Charte canadienne des droits et libertés* se rattache directement à toute cette évolution jurisprudentielle américaine, et il est d'ailleurs reconnu explicitement que la jurisprudence américaine peut être invoquée dans son interprétation et son application judiciaires.

Je voudrais encore relever ici que c'est pour l'essentiel toujours encore l'esprit universaliste de la Déclaration universelle (la Déclaration "française"), qui est mobilisé idéologiquement pour servir de fondement à la légitimité et à l'"évidence" des droits reconnus par les diverses Chartes, à commencer par celles dont la portée universelle a été solennellement proclamée par les Nations Unies alors même que leurs dispositions s'étendaient à des objets de plus en plus concrets et empiriques dont l'universalité notionnelle elle-même est très discutable (droit au "travail", à la "culture" et à l'"éducation", droit au "loisir", éventuellement droit au "logement", etc.). Ainsi s'est instauré un porte-à-faux de plus en plus considérable entre les pratiques judiciaires, juridiques et politiques effectives engendrées et promues par les chartes, et les principes de légitimation philosophiques qui continuent de les soutenir. C'est dans ce porte-à-faux, notamment, que les références à des traditions religieuses diverses et parfois incompatibles peuvent aisément trouver place et se "réfugier" sans avoir pour autant à "justifier" de leur universalisme dans un effort réel de dialogue interculturel. Ainsi, l'idée des droits, qui possédait originellement une puissance critique à l'égard de l'immédiate affirmation de la validité normative des traditions, peut tout aussi bien servir maintenant de conservatoire de ces traditions. Je ne veux aucunement affirmer ici que la conservation des traditions ne soit pas, ou ne soit pas devenue, un objectif légitime et raisonnable dans le monde contemporain, mais seulement relever à quel point l'idée des droits s'est chargée d'ambiguïtés et même de contradictions derrière son apparente évidence normative et son universalisme de façade, et comment elle peut même faire obstacle désormais à une confrontation dialogique sérieuse des diverses interprétations culturelles et civilisationnelles de la justice, et à la recherche d'une synthèse

normative harmonieuse qui ne serait plus comprise comme une déduction formelle opérée à partir d'évidences abstraites universelles, mais qui serait construite dans la perspective d'un universum concret

2. Le contraste entre l'esprit et le mode d'application de la *Déclaration universelle*, et ceux des *Chartes des droits et libertés* contemporaines doit être interprété par référence aux profondes transformations que les sociétés occidentales ont subies entre la fin du XVIII^e siècle et la présente fin du XX^e siècle, en entraînant dans leur changement pratiquement toutes les sociétés humaines. En gros, il s'agirait de faire ici systématiquement référence à la distinction des modes de reproduction "politico-institutionnel", propre à la modernité, et "décisionnel-opérationnel", caractéristique de la postmodernité. Du point de vue des droits, la différence fondamentale réside dans le glissement progressif d'une société régie par un nombre limité de lois à caractère universaliste, qui encadrent a priori les pratiques sociales librement initiées par les individus (et dans lesquelles sont mis en oeuvre, substantiellement et positivement, les mêmes principes fondamentaux que ceux qui servent de base à la reconnaissance des droits subjectifs universalistes des individus), à une société dans laquelle la régulation des activités sociales est opérée par une multitude d'organes, d'instances et d'organisations visant des objectifs particuliers, et cette régulation est exercée de manière pragmatique sous la forme d'une prise de contrôle gestionnaire directe de la réalité, qui opère, de manière excentrée et circonstancielle¹¹, selon des procédures de définition des objectifs, de programmation, de prévision, de décisions et d'évaluation.

Dans la première forme de société, c'est alors l'idéal d'une organisation politique de type démocratique qui assure formellement le lien entre le fondement des droits subjectifs et celui de la loi positive, puisque la légitimité ultime de celle-ci repose justement sur la participation, directe ou indirecte mais toujours formelle, de tous les sujets de droit à l'activité législative¹², et que c'est celle-ci, plutôt que

11. Par là je désigne le fait que ces procédures et ces interventions pragmatiques émanent d'une multitude d'organisations qui opèrent de manière a priori autonome dans la poursuite de leurs objectifs particuliers et ne font que s'adapter a posteriori, ou environnementalement, les unes aux autres, et non plus par un appareil de pouvoir juridiquement unifié comme l'était le pouvoir d'État classique. Sur toute cette question, voir surtout la synthèse qu'en a donné Gilles Gagné dans son article publié dans *Les Cahiers du Droit*, 1992.

12. Un peu comme dans la doctrine kantienne, l'universalité des formes de l'intuition sensible et des catégories de la raison entraîne l'unité a priori du

l'activité pratique gouvernementale, qui représente le coeur de la constitution politique de la société et donc l'essence de la vie politique, et c'est pourquoi l'exercice du pouvoir est lui-même subordonné aux lois, et le gouvernement à l'Assemblée.

Dans le nouveau type de société décisionnelle-opérationnelle (ou communicationnelle-pragmatique, comme préfère la nommer J.-F. Côté), au contraire, les régulations effectives de la vie sociale ne renvoient plus qu'aux objectifs poursuivis par un nombre indéterminé d'organisations et d'agents particuliers, à leurs rapports de force circonstanciels, à leurs stratégies, aux modes d'emprise communicationnelle qu'ils exercent sur leurs environnements respectifs, de telle sorte que seul le concept de rationalité instrumentale interprété pragmatiquement permet encore d'embrasser le tout, sans parvenir jamais à conférer aucune valeur en finalité à la vie collective ni aucun ancrage transcendantal à l'ordre empirique indéfiniment fluctuant du social qui la caractérise. Dans ces nouvelles conditions, les droits ne peuvent donc plus être assurés a priori de manière universaliste dans la législation commune, ils doivent être protégés a posteriori contre une multitude a priori imprévisible de décisions et de contrôles à valeur et effet régulatifs et normatifs purement objectifs et circonstanciels. La logique positive de l'affirmation législative des droits découlant d'une commune nature humaine se transforme donc de manière rampante mais néanmoins massive en une logique de la défense d'un unique droit négatif des personnes à la sauvegarde de leur autonomie contre des empiètements toujours a priori imprévisibles du "système", un système compris comme une galaxie d'organisations en même temps autonomisées et interconnectées les unes aux autres latéralement, de proche en proche, de manière "informatique et communicationnelle", et dont le fonctionnement engendre de lui-même continuellement le sentiment d'une incertitude normative, et donc aussi le sentiment que des "droits" toujours nouveaux doivent être protégés contre ses empiètements si un minimum a priori indéfinissable d'autonomie personnelle doit être protégé. Cet unique droit négatif peut alors à son tour se manifester sous n'importe quelle forme positive circonstancielle, eu égard seulement à la nature des atteintes à leur autonomie que les individus perçoivent subjectivement de la part de leur environnement socio-organisationnel. Le dernier thème universaliste commun à la défense de tous ces droits subjectifs

jugement synthétique subjectif et de la nécessité naturelle objective, et donc la possibilité d'une connaissance apodictique de celle-ci.

virtuels, quels qu'ils soient, devient donc le droit, également négatif, à la non-discrimination dans n'importe quel domaine, à l'égard de n'importe quelle organisation dotée d'une puissance régulatrice objective, relativement à n'importe quelle revendication d'identité particulière et n'importe quelle forme d'expression de celle-ci dans n'importe quel aspect ou circonstance de la vie sociale. Mais ce qui, dans cette logique désormais défensive et négative, vaut pour les personnes, vaut alors tout aussi bien pour l'ensemble des "êtres" possédant une forme synthétique déterminée qui paraît digne de protection : qu'il s'agisse des animaux, de la terre, des rivières, etc., et même des roches, bref de tout ce qu'une philosophie de "nouvel âge" peut mettre en relation de "synergie" avec la personne humaine d'un côté et l'univers de l'autre, il n'y a plus formellement et philosophiquement de limite a priori, ou transcendantale, à ce qui peut apparaître comme le support légitime d'un droit à la protection, dans un système où la notion de droit ne comporte plus celle d'obligation, mise en forme dans la loi commune. Cela fait comme on le voit beaucoup d'indétermination dans la définition même des droits et des sujets porteurs de ces droits!

Ce glissement conduisant à terme à une inversion de toute la logique des droits se produit, en outre (et cela est tout aussi déterminant à l'égard de la situation contemporaine) dans le contexte d'un effacement toujours plus grand de la distinction entre droit public et droit privé, entre État et société civile. Le concept même d'espace public, de publicité, s'en trouve essentiellement transformé, avec toutes les difficultés et incertitudes que cela entraîne relativement au champ d'application de droits tels que la liberté d'expression et la liberté de conscience. Pour donner une vue schématique sur l'ensemble du problème, je dirais qu'on s'oriente vers une nouvelle polarisation entre d'un côté, l'expansion continue d'un système multicéphale de contrôle pragmatique du social, compris extensivement dans tous les aspects phénoménaux de sa réalité désormais protéiforme et tout spécialement dans le domaine essentiel des communications dont l'instrumentalisation technique ne cesse de croître et tend à représenter le mode ultime de constitution de l'unité opérationnelle d'ensemble (comme dans la théorie luhmannienne), et la construction elle aussi continue et mobile, essentiellement réactive, d'un système de protection des droits identifiés de plus en plus à la défense de l'autonomie de la vie privée, individuelle ou communautaire. Les droits définis par la Déclaration étaient des droits universels à caractère philosophique ou transcendantal, régissant a priori la vie publique politique, et impliquant la constitution d'un

espace public universel, abstrait et "transparent" en tant qu'espace de libre délibération ouvert à tous et unifié par la seule référence faite à une raison commune; les droits reconnus par les Chartes sont des droits particuliers, cloisonnés, à caractère essentiellement "privé", dont l'extension est par principe indéfinissable a priori, et qui deviennent donc eux-mêmes protéiformes ¹³

Ainsi se trouve en même temps opérée et sanctionnée d'abord une polarisation et une dissociation concrètes, pratiques, "matérielles" entre le "monde de la vie" et le "monde du système", pour reprendre la terminologie proposée par J. Habermas, puis ensuite entre chaque système particulier et tout ce qui parmi le reste de la réalité indifféremment sociale et naturelle forme son environnement spécifique, pour parler alors comme N.Luhmann. Or, et cela ni Habermas ni Luhmann ne le saisissent bien, c'est cette dissociation même entre le monde unifié de la vie et l'univers galactique du système, d'un côté, puis entre chaque système particulier, autonomisé de manière "autoréférentielle", et l'environnement spécifique formé par l'ensemble des interfaces à travers lesquels il "communique"

13. Un autre aspect de ce contraste mérite d'être souligné: les droits reconnus dans l'esprit universaliste des Lumières par la Déclaration de 89, découlant de l'idée philosophique de la souveraineté et de la rationalité de l'individu, impliquaient la référence à un concept de "majorité", de "personne majeure", "autonome" et "libre" dans son corps comme dans son esprit. On sait d'ailleurs comment ce principe, découlant immédiatement du fondement philosophique des droits, a pu effectivement servir à justifier toutes sortes de restrictions concernant l'extension effective donnée aux droits, notamment aux droits politiques et aux droits civils ; cela impliquait d'un côté, la fixation d'un âge de majorité pour l'exercice des divers droits, mais de l'autre aussi la mise sous tutelle des malades mentaux, des enfants, et cela a justifié également l'exclusion des femmes, des dépendants, etc. de la pleine et entière majorité politique et civile. Mais une telle condition de majorité, fondée sur l'idée de la souveraineté de la personne, perd logiquement sa raison d'être dans la logique "protectrice" des Chartes des droits et libertés, dont la protection s'étend désormais virtuellement à toutes les prétentions jugées légitimes à l'autonomie, à toutes les formes également "légitimes" d'expression de l'identité et de la particularité, à tous les aspects possibles de "discrimination", renvoyant alors immédiatement - bien sûr à travers une certaine inertie - à l'évolution continue des moeurs et des sensibilités, des coutumes, des habitudes de vie, et à la multiplication corrélative de toutes les "formes de vie" socioculturelles non plus seulement isolées et juxtaposées comme dans les sociétés traditionnelles, mais toutes dynamiquement imbriquées les unes dans les autres. Du même coup, l'ancrage transcendantal, philosophique, métaphysique, de la doctrine des droits se trouve court-circuité et les divers droits revendiqués et reconnus n'ont finalement plus d'autre base que l'évolution empirique de l'opinion publique, telle qu'elle est énoncée dans les média qui non seulement la sondent et l'expriment, mais la façonnent, la constituent, la produisent.

sélectivement avec les autres systèmes, de l'autre, qui pose peut-être le plus grave problème "structurel" inhérent à la postmodernité. En effet, le "monde de la vie", dans la mesure même où il est protégé du "monde du système" par la mise en oeuvre juridictionnelle des "droits", tend à éclater en une multitude indéfinie de "formes de vie" (elles-mêmes analogues, conceptuellement, aux "jeux de langage" incommensurables de Wittgenstein) précisément en même temps que le monde du système tend lui à s'unifier objectivement de manière non réflexive, purement opérationnelle ou communicationnelle (au sens de Luhmann, encore). Au déploiement de l'emprise impersonnelle du système répond donc, non la formation d'un monde de la vie synthétique et cohérent, mais la réduction de toute réalité synthétique en "environnement". Or c'est bien, dans la logique même d'Habermas, seulement dans un tel "monde de la vie" commun et synthétique que pourrait se poursuivre, "culturellement", l'évolution et l'enrichissement concret de l'expérience existentielle de la vie (nécessairement médiatisée symboliquement) ainsi que l'émancipation visée par les Lumières et comportant en même temps la formation d'un monde social et sociétal plus juste, plus riche pour tous et plus harmonieux, et le renforcement de l'unité synthétique de la personne humaine comprise comme sujet social souverain. On assiste, au contraire, à l'atomisation de toutes les formes de vie subjectives particulières qui tendent à se protéger chacune de certains aspects spécifiques et circonstanciels d'un "système" dont le développement, la croissance ou la prolifération interne sont par ailleurs de plus en plus laissés à eux-mêmes. (Ici, il faut donc bien reconnaître que la réalité tend de plus en plus à être conforme à la fiction luhmannienne, et que par conséquent celle-ci en est une représentation ou une expression de plus en plus fidèle!). C'est le monde de la vie lui-même, c'est-à-dire le monde de la socialité concrète, qui se trouve réduit en environnement systémique, et qui finira par ne plus être que l'"éther" qui remplit tous les interstices de son autoformation "galactique" (fusion des théories de la negentropie, de l'autopoièse, de la communication et de l'information, etc.). Saisi de son propre point de vue, qui est le complémentaire inverse de celui du système, ce même monde de la vie ne tend pas vers la création d'un *monde commun* plus ouvert et plus transparent, mais vers celle d'un capharnaüm babélien de plus en plus opaque, où l'idée même d'espace public de commune délibération s'étirole. Or, c'est au concept de cet espace public que toute la dimension de rationalité et de justice se trouve formellement et procéduralement renvoyée par Habermas ¹⁴. Du même coup, cette nouvelle dynamique sociétale, à

¹⁴ Il ne faudrait pas sous-estimer les implications d'un tel fractionnement en

caractère systémique, tend à la dissolution de toute forme de vie commune à valeur normative et expressive, identitaire, c'est-à-dire précisément à la dissolution de ce qu'on avait appelé dans la modernité et dans les sciences sociales classiques "la société" ou encore, de manière déjà plus restreinte, la "société civile". C'est en réalité la société civile qui disparaît, au profit d'un univers systémique d'un côté, et d'un foisonnement des sphères privées communautaires ou personnelles, empiétant toutes les unes sur les autres, interférant toutes les unes avec les autres en dehors de toute référence commune en finalité permettant d'en assurer la synthèse à leur propre niveau existentiel (c'est-à-dire d'abord significatif). Et c'est sans doute cela qu'Habermas lui-même nomme justement la colonisation du monde de la vie par le système, sans en tirer cependant les conséquences quant à la validité normative de son analyse, car il lui faudrait alors à son tour se ranger dans le camp des "cyniques". Il ne survit plus de l'idée de société, que la multiplication indéfinie des procédures de co-existence, et cette notion de co-existence assurée par la "discussion" devient, au niveau du "monde la vie", l'analogue de celle de la "survie" assurée par l'information et la communication au niveau systémique.

même temps "personnaliste" et "communautariste" du sujet "porteur de droits". L'articulation de tous ses éléments constitutifs - et ils peuvent proliférer à l'infini à partir de n'importe quels critères d'identité et d'intégrité, que ces critères soient "totalisants" ou au contraire "particularisants" - devient purement négative. Chacun, et chaque entité collective particulière, réclame un droit existentiel à la reconnaissance de droits, mais il se replie en même temps sur sa propre identité incommensurable à toutes les autres en ce qui concerne la normativité à laquelle il se sent soumis privément et les modes de son expression extérieure. Ainsi, l'idée même d'une "communauté" participant de manière responsable à l'évolution du "système" et s'assurant d'un minimum de cohérence, de distance critique, et d'emprise commune vis-à-vis de lui, est la première chose qui disparaît dans la nouvelle logique, et avec elle, toute idée de l'établissement d'une hiérarchie entre les exigences propres au monde de la vie, d'un côté, et les conditions formelles, techniques, de fonctionnement du système, de l'autre, qui conserveraient ainsi encore une valeur instrumentale. Ce constat vaut non seulement au niveau interne des sociétés contemporaines "postmodernes" (ce qu'on pourrait encore appeler avec un certain anachronisme leur niveau d'existence "nationale"), mais plus encore, en raison du multiplicateur que comporte ce passage au deuxième degré, au niveau "internationnal" ou "mondial", puisque c'est à ce niveau que le système techno-économique tend le plus à être laissé à sa propre logique de régulation, de développement ou d'expansion auto-finalisée. Ceci va jusqu'au point où ce développement opérationnel, positif ou négatif, finit comme c'est déjà le cas par se présenter comme l'ultime référence commune d'objectivité, comme l'ultime réalité naturelle dynamique à laquelle toute pratique doit s'adapter. À titre d'exemple particulièrement frappant de cette réification de la dynamique systémique servant de critère ultime à une exigence normative unique d'adaptation, on peut se reporter au récent rapport du "groupe des sages" sur l'avenir de l'éducation, présidé par le recteur Corbo.

L'homme n'est certes plus, dans ce modèle, "un loup pour l'homme", et il n'est radicalement plus, non plus, un *alter ego* pour son semblable. L'homme est simplement devenu pour l'homme (et sans doute aussi pour la femme, et réciproquement) un étranger, et il finit alors aussi nécessairement par le devenir également pour lui-même, dans la mesure où c'est toujours et encore dans la constitution symbolique de son identité que réside sa "nature" la plus essentielle sinon la plus "profonde". C'est d'ailleurs pourquoi on risque peut-être d'être submergé par l'éruption de la "profondeur", en réponse de tous les petits volcans individuels à l'impersonnalité cybernétique de la réalité socio-systémique. Car bien des prétentions de "droits" ne viennent plus d'un ciel ou d'une cime commune (les "neiges éternelles" de la raison!), mais émergent de la profondeur de ce qui cherche à s'affirmer et à se faire reconnaître comme personne ou communauté en dehors de toute reconnaissance universaliste.

3. C'est dans ce contexte que se pose maintenant à nous, ici au Canada, à l'intérieur de la question générale des droits, une question particulière comme celle de la *légitimité du port du voile islamique* dans les écoles publiques, et celle de la constitutionnalité des dispositions légales ou réglementaires qui voudraient le limiter ou l'interdire. Je voudrais d'abord, à titre d'exemple concret et d'exercice de réflexion, examiner cette question somme toute anodine, d'abord sous l'éclairage que peut lui donner une référence à la Déclaration universelle des droits de l'Homme, telle qu'elle avait été inscrite en préambule des constitutions révolutionnaires françaises de 1789 et de 1793, dans la perspective philosophique du droit naturel qui seule pouvait fonder sa prétention à l'universalité. Je montrerai ensuite comment la même question acquiert un relief tout différent, et tend à déboucher sur des solutions opposées, lorsqu'on l'aborde dans l'esprit pragmatique caractéristique des chartes contemporaines des droits et libertés de la personne, auxquelles la Charte canadienne peut servir de modèle. J'essaierai de montrer que si, dans un cas comme dans l'autre, la question se dérobe ultimement à toute résolution principielle, tant juridique que philosophique ou éthique, et qu'elle nous renvoie à des aléas socio-historiques que ni les principes, d'un côté, ni les procédures, de l'autre, ne sauraient résorber, les horizons normatifs dans lesquels une telle solution pratique peut être recherchée y divergent néanmoins radicalement, de telle façon que ces solutions ne sauraient qu'être en contradiction les unes avec les autres¹⁵. Or,

15. J'ai le sentiment qu'un mouvement comme celui auquel appartient la "Ligue des droits et libertés" fait de plus en plus l'épreuve de cette contradiction, et c'est

comme je l'ai déjà dit, la pratique judiciaire comme la pratique politique contemporaines se trouvent déchirées entre ces deux références, dont l'une continue à prévaloir au niveau de la justification idéologique alors que l'autre domine sur le plan pragmatique et procédural.

A. Dans l'esprit universaliste de la Déclaration des droits de 1789 ou de 1793, il paraît difficile d'invoquer comme un droit irrévocable le droit à la manifestation publique des divers symboles d'appartenance à une religion particulière, ou encore le droit à l'accomplissement des diverses obligations rituelles qu'elle comporte. En effet, dans cet esprit (philosophique), les croyances et les cultes religieux sont considérés comme des affaires privées, et il en va de même pour les lieux consacrés à leur expression ¹⁶. Toutefois, même dans ses formes

peut-être avec l'idée que mon approche socio-historique et typologique pourrait aider à mettre en lumière cette difficulté que j'ai accepté de participer à la table ronde à laquelle la Ligue m'avait invité.

¹⁶. La question de principe se mêle ici aux conditions historiques du développement de l'idée des droits. Même considérés dans leur origine ultimement religieuse, les droits naturels subjectifs reconnus aux individus impliquent un haut degré d'abstraction tant de leur contenu substantiel que des sujets auxquels ils sont reconnus comme une dimension essentielle de leur identité en tant qu'êtres humains. La première chose qui tombe sous cette abstraction est donc, naturellement ou logiquement, tout ce qui a trait à la particularité et à la pure extériorité du rituel religieux, de même qu'à l'existence d'une médiation concrète, institutionnelle, entre les hommes et Dieu. On sait qu'il appartient à l'essence même du protestantisme de rejeter en même temps la médiation efficace de l'Église et des sacrements dans la vie de la grâce, et toute valeur autre que symbolique, pédagogique et psychologique à l'accomplissement des actes culturels ou rituels. Mais, parallèlement à cette logique, immanente à la prétention universaliste des droits, leur affirmation effective n'a pu se faire, entre les XVII^e et XIX^e siècles, qu'à travers l'affrontement des autorités établies, tant politiques que religieuses. Dans ces affrontements, et dans les guerres de religion qui en ont marqué un des aspects essentiels, la revendication des droits s'est chargée d'une exigence générale de tolérance, confinant à celle de laïcité des institutions politiques et juridiques, ainsi que d'une critique au moins latente de tout positivisme religieux ou politique, dans laquelle la liberté religieuse et la liberté d'expression se trouvaient naturellement soumises à un devoir de réserve en ce qui concerne toutes les formes particulières de leur expression extérieure. Il est évident que la Charte islamique des droits, en faisant dériver dans son préambule la totalité des droits de la Révélation d'une religion positive qui exige de ses fidèles non seulement la foi intérieure, mais encore l'accomplissement d'un ensemble de pratiques sociales extérieures, et en fondant du même coup les droits individuels exclusivement dans un ordre social divinement déterminé et sanctionné de manière immuable, se place à cet égard entièrement en dehors de l'esprit propre aux déclarations européennes. À cet égard, le contraste est si marqué qu'on peut se demander si par delà la question de la détermination substantielle des droits et l'extension de leur application, ce n'est pas la notion même de "droits de l'homme" irrévocables qui est en cause, lorsque d'un côté ils

privées, l'expression religieuse reste soumise au respect de la personne humaine comprise dans son universalité, ce qui a pour condition sine qua non le respect de son "intégrité physique et morale", ainsi que celui de sa liberté et de son égalité "essentielle"¹⁷ La question est alors de savoir ce qui ressort ici de cet "essentiel", et ce qui ne lui appartient pas directement. Dans l'histoire (contingente) des sociétés occidentales, on peut dire que les formes d'expression publique de la liberté religieuse reconnue aux individus, et particulièrement leur expression dans la vie des institutions publiques (comme l'école, l'armée, les instances judiciaires, l'appareil gouvernemental et administratif), n'ont pas été incluses dans cet "essentiel" parce que justement elles ressortaient du domaine "privé", et que leur régulation appartenait donc au domaine de la sagesse politique pratique (au titre par exemple du maintien de la "paix publique"). L'exercice de cette dernière n'est alors, à mon sens, balisé

sont reconnus comme appartenant de manière irrévocable à la personne en tant que telle (que la nature de celle-ci soit ou non comprise par référence à une volonté créatrice divine, à un ordre cosmique métasocial, ou enfin comme une donnée purement immanente accessible à l'autoréflexion), et que de l'autre, ils sont a priori fondés dans un ordre social positif divinement sanctionné, et fondus en lui.

17. Pour prendre un exemple extrême, une religion comportant des sacrifices humains ne saurait se réclamer de la liberté du culte. Mais pour remettre immédiatement les pieds sur terre, et sans même parler de pratiques "religieuses" comme celles de l'ablation clitoridienne ou de l'infibulation des petites filles, on peut faire remarquer tout de suite qu'une question comme celle du port du voile islamique, ou celle - moins visible publiquement - du rasage des cheveux et du port de la perruque dans une certaine orthodoxie judaïque, ne peut pas être immédiatement tranchée sur une base principielle, abstraction faite des interprétations sociologiques, culturelles et idéologiques qui peuvent être données, dans une société historique déterminée, quant à l'imposition dans le domaine privé, familial ou religieux, d'une telle norme relativement à la reconnaissance du statut de la femme dans la société et la vie sociale et de sa liberté réelle dans la vie concrète, y compris la vie familiale. L'esprit de la Déclaration universelle - qu'encore une fois j'assimilerais ici au sens profond du développement de la civilisation occidentale, mais il n'est question ici pour le moment que de juger de problèmes qui se posent en son sein, je veux dire ici-même - ne saurait conduire par exemple à accorder le soutien de la loi au mari qui en vertu du rapport d'autorité que sa religion lui reconnaît vis-à-vis de sa femme, voudrait imposer à sa conjointe (ou à sa soeur) le port du voile. La question de l'excision pourrait également être invoquée ici, même si son caractère purement coutumier plutôt que proprement religieux est évident. Dans ses effets sinon dans ses intentions, cette coutume se présente, non seulement comme une marque ou un signe d'appartenance religieuse, mais comme une mutilation qui ne saurait recevoir l'appui de la reconnaissance de la liberté religieuse, et qui tombe même directement sous le coup de l'obligation faite aux pouvoirs publics d'assurer à chaque personne la protection de son droit au respect de son intégrité physique.

que par deux principes ayant valeur catégorique mais dont l'application à son tour reste toujours problématique: un principe positif d'égalité devant la loi, qu'on peut énoncer aussi sous la forme négative d'une exigence de non-discrimination pour raison religieuse. Une telle exigence ne peut être sanctionnée que sur une base comparative. Il y a ensuite le principe, complémentaire du premier, qui exige le respect de la personne humaine dans l'exercice même de la liberté religieuse, et il est alors indifférent que cet exercice soit privé ou public. Ces deux "principes", dont l'un est énoncé sur le mode négatif (non-discrimination) et l'autre sur le mode positif (respect de la personne), laissent donc subsister un vaste espace d'indétermination concernant ce qui doit être considéré ou non comme "discriminatoire" ¹⁸ et ce qui, dans les pratiques religieuses, porte ou non atteinte à une conception universaliste de la personne humaine, de sa dignité et de son intégrité ¹⁹. La "sagesse" politique et législative à laquelle il appartient de combler cet espace ne peut alors que se référer aux "moeurs et coutumes", c'est-à-dire à la sensibilité morale concrète, positive, propre à la culture collective dominante, la reconnaissance de ce caractère dominant renvoyant alors nécessairement à l'histoire et à la contingence qui l'habite. On entre donc ici dans le domaine de la "sagesse" pratique impliquée dans toute interprétation de la tradition, cette même "tradition" qu'une conception radicale et dogmatique de la modernité avait prétendu, au

18. Prenons l'exemple des congés hebdomadaires, des "jours fériés" et plus généralement du calendrier dont la fixation est si souvent d'origine religieuse.

19. J'ai déjà cité, à part les cas extrêmes, le port du voile, la tonsure des femmes, mais on pourrait citer d'autres exemples comme l'ordination des femmes, etc. La question peut se résumer ainsi : jusqu'à quel point la puissance publique doit-elle et peut-elle imposer aux pratiques "privées" qui bénéficient de sa protection le respect de l'universalisme auquel elle est elle-même tenue? On voit tout de suite que la réponse consistant à dire qu'elle doit le faire sans restriction conduit à la suppression de l'espace privé lui-même. Mais la solution inverse qui se contenterait d'invoquer le libre consentement des intéressés aboutit à une impasse symétrique s'agissant non seulement des personnes mineures soumise à l'autorité parentale, mais de manière plus générale touchant à la possibilité même d'imposer des normes positives communes à la vie sociale (divorce, euthanasie, avortement, régulations économiques, références aux "bonnes moeurs", notion d'"obscénité", et on peut allonger la liste indéfiniment. Sur le problème de l'ethnocentrisme qui est inévitablement lié à la discussion de ces questions et à l'invocation de la raison qui, selon les positions philosophiques et sociologiques que l'on adopte, peut conduire aussi bien à l'affirmation d'un positivisme universaliste qu'à la reconnaissance d'un relativisme culturel, voir le débat mené par le Mouvement du MAUSS, et en particulier l'article de C. Aktar, "Louis Dumont, ou les paradoxes de l'égalité des cultures", dans le Bulletin du Mauss, No 9, 1er trimestre 1984.

nom de la Raison universelle, pouvoir éradiquer en tant que source légitime de n'importe quelle norme commune.

À cet égard, il nous faut donc, deux siècles plus tard, jeter un regard nouveau sur cette opposition entre tradition et modernité, contingence et Raison²⁰, et du même coup sur les conflits qui ont opposé jadis les progressistes et les conservateurs, les "révolutionnaires" et les "réactionnaires", conflits qui ont marqué l'affirmation de la modernité politique entre le XVI^e et le XIX^e siècles. Je pense en particulier à des auteurs comme Burke, de Bonald, de Maïstre, et aux affinités de leurs intuitions et de certaines de leurs doctrines avec celles de philosophes "progressistes" comme Bentham et Mills. Le XIX^e siècle a connu, outre le positivisme scientifique, tout un approfondissement de l'historicisme du XVIII^e siècle et des Lumières, qui était en même temps ou alternativement rationaliste et empiriste. Ce n'est pas seulement le romantisme qui a reconnu le poids ontologique et l'importance de l'enracinement historique et donc de la tradition, et la valeur de la contingence qui les caractérise

20. Ce n'est pas le lieu de reprendre ici la critique de la Raison en montrant que si elle représente bien un principe régulateur du jugement réfléchi, elle est impuissante à fonder directement, c'est-à-dire déductivement, aucune norme positive à caractère synthétique parce que de telles normes, qui représentent la substance même de la vie sociale, comportent toujours une dimension essentielle et donc irréductible de contingence. Mais on peut par contre rappeler qu'un tel constat n'invalide pas alors la capacité de la Raison, comprise comme exigence de raisonnement réfléchi, à s'opposer à la prétention qu'aurait la religion à imposer - sur la base de la foi en une "révélation" - un système déterminé de normes positives soustrait de droit à toute exigence de réflexion et valant dès lors a priori de manière absolue. La raison réfléchissante, en reconnaissant le caractère contingent mais non "arbitraire" des formes synthétiques de l'existence sociale, et en faisant droit ainsi à l'exigence d'une normativité commune qui est impliquée dans le concept même de société, peut donc aussi reconnaître, sans s'y lier elle-même inconditionnellement, la "sagesse pratique" inhérente aux diverses élaborations civilisationnelles à caractère "religieux". La raison se place ainsi, en tant qu'instance de réflexion judiciaire ou délibérante, au-dessus de toute dogmatique religieuse, sans prétendre pour autant suffir elle-même, et à elle seule, à fonder directement aucun ordre normatif positif, pour cette raison même qu'elle reconnaît, par la réflexion, le caractère contingent de tout ordre socio-normatif positif. C'est d'ailleurs à cela que répond précisément le concept de la dialectique chez Aristote, en tant qu'il est opposé à ceux de la logique et de la métaphysique. Encore faut-il alors que cette réflexion de la raison soit d'ordre ontologique, et pas seulement d'ordre épistémologique comme le fut la raison critique occidentale moderne, essentiellement empreinte d'individualisme (il s'agit ici non seulement de cet individualisme méthodologique dont on a vu en Weber le porte-parole, mais surtout de l'individualisme métaphysique dont H.G. Gadamer fait la critique dans Vérité et méthode).

inévitablement: ce fut aussi une intuition essentielle de la sociologie et de l'anthropologie. Toutes ces constatations n'entraînent aucune évidence catégorique, elles permettent seulement d'ouvrir un horizon de légitimité devant la nécessité d'une reconnaissance "raisonnable" de la tradition, comprise comme une dimension essentielle de la vie humaine et donc de la vie sociale, juridique et politique. Du même coup, elle renvoie aussi les diverses traditions, lorsqu'elles s'affrontent dans un même espace politique et institutionnel, à l'exigence - elle, catégorique - d'une ouverture et d'un dialogue sur des questions normatives qui ne sauraient être a priori légitimement imposées politiquement et juridiquement, mais dont les résultats, compris comme des accords interprétatifs convergents ou comme des concordats de tolérance et d'auto-limitation réciproques, peuvent être a posteriori sanctionnés et être ainsi intégrés, de manière mobile, dans une normativité commune.

Pour utiliser des références bibliques en évoquant ces problèmes où la question des droits est confrontée à celle des traditions religieuses, je voudrais que ce qui précède soit plus compris comme un "jugement de Salomon" que comme une conclusion "philistine". Car, en restant précisément dans la perspective universaliste des Lumières et donc dans celle de la Déclaration de 1789 simplement assumée par un regard sociologique contemporain, il en ressort, conformément à ces mêmes Lumières, quelque chose de clair : c'est la prééminence d'une prise de position fondée sur une conception universaliste et nécessairement "abstraite" de la personne humaine sur les constructions normatives synthétiques des différentes cultures religieuses dans le domaine de l'organisation juridique et politique de la vie commune, et ceci parce que seule cette prééminence est compatible avec l'idée même d'une vie collective régie politiquement et sanctionnée juridiquement tout en étant virtuellement ouverte à tous. Cela revient à dire que la référence à la "sagesse pratique" n'est pas première et ultime et qu'elle ne peut donc être sacralisée en tant que telle, ni en elle-même ni dans ses résultats, mais que son exercice reste balisé par des principes qui sont placés au-dessus d'elle, parce qu'ils représentent les préconditions d'une participation non seulement matérielle mais symbolique à une vie collective qui peut s'ouvrir, sans imposition d'une domination, à l'ensemble de l'humanité, tout en respectant les formes de vie synthétique particulières qui ont jusqu'ici constitué cette humanité. Et cette exigence n'est plus seulement principielle ou "théorique", purement "idéale", elle est aussi devenue immédiatement pratique dans le monde contemporain parce que, de fait, le monde humain est devenu, à certains niveaux essentiels

de l'existence collective et par conséquent aussi de la socialité elle-même, un monde ouvert et commun d'interdépendance et d'interpénétration des formes sociétales jusqu'ici beaucoup plus isolées les unes des autres. Un des problèmes que cela permet de mettre en lumière, c'est en effet que l'acceptation principielle d'un repli ultime sur elles-mêmes des cultures, repli qu'elles ne peuvent légitimer qu'à travers une absolutisation religieuse de leurs normes propres, conduit tout droit à un abandon pur et simple de toute la dimension "planétaire" de la vie collective contemporaine à la domination des modalités "systémiques", impersonnelles, et finalement inhumaines, de la régulation systémique. On est donc en présence ici d'une alternative sociétale réelle (et pas seulement psychologique) à l'intérieur de laquelle les "intégrismes radicaux" se présentent comme des alliés objectifs de l'extension planétaire du technocratisme systémique. Le système pour tous, et chacun pour soi dans sa coutume, sa culture ou sa religion pour tout ce qui est jugé être encore proprement humain.

B. Les choses sont plus compliquées voire même embrouillées lorsqu'on les place dans la logique ou dans l'esprit des Chartes contemporaines des droits et libertés, et c'est dans cette nouvelle perspective que je vais tenter d'examiner maintenant un problème concret comme celui que j'ai évoqué tout à l'heure. La différence essentielle relativement à la perspective précédente est triple : d'un côté, la reconnaissance des droits ne s'adresse plus au législateur, mais au juge; de l'autre, la nature et la portée substantielle des droits n'est plus établie de manière universaliste et apriorique, elle englobe virtuellement n'importe quel particularisme individuel ou communautaire pouvant faire l'objet d'une quelconque discrimination; enfin, son respect s'impose à une sphère également a priori indéterminée d'agents sociaux, publics ou privés.

a) En s'adressant au législateur, la Déclaration des droits voit son application conditionnée par l'exigence d'une mise en oeuvre positive des droits dans une législation qui possède elle-même une forme et un contenu universalistes. Une telle exigence ne peut évidemment pas être satisfaite, en Occident, par la revendication du droit au port du voile islamique dans les écoles, par exemple, cette pratique, dès lors qu'elle deviendrait sujette à problèmes, ne pouvant dans cette perspective qu'être respectée par tolérance, mais non comme un droit ²¹. Mais il en va tout autrement lorsque c'est directement le juge

²¹. Il en irait évidemment de même, sur le même principe, et touchant toujours à l'habillement, ou à la nourriture, ou aux congés hebdomadaires, etc., pour des

qui est appelé à se prononcer, puisque le juge ne tranche, en cas de litige, que des cas particuliers relatifs à des intérêts particuliers, et qu'il ne dispose d'aucun pouvoir formel pour édicter des dispositions impératives à portée générale. Il résulte de cette différence un autre contraste, qui me paraît lui aussi essentiel car il possède un caractère cumulatif : l'intervention du législateur dans la mise en oeuvre des droits va dans le sens d'une unification non seulement des droits formels mais des moeurs et des moralités concrètes, substantielles, créant ainsi les conditions de l'établissement au moins progressif d'une normativité et d'une légitimité communes, indispensables à une société qui reste par ailleurs essentiellement unifiée par sa dimension ou sur son axe politique. L'application judiciaire des droits reconnus par les chartes va par contre, dans son caractère de cas par cas, sa circonstantialité de principe et la particularité de ses applications, exactement dans le sens contraire, servant d'instrument institutionnel au renforcement dynamique des particularismes culturels et religieux, alors même que ceux-ci prennent une place de plus en plus centrale, dans les mêmes procédures judiciaires, s'agissant de l'élaboration de la normativité collective et de la légitimité. Cela va alors, comme je l'ai déjà dit, dans le sens d'un affaiblissement de la "puissance publique" commune, de la perte de la capacité d'un agir normatif commun, et d'une pure instrumentalisation de l'État au profit d'une autonomisation croissante, hors de tout contrôle réflexif collectif, du "système" décisionnel-opérationnel (ou "communicationnel-pragmatique") et de son emprise régulatrice sur l'ensemble de la vie sociale. En un mot, la défense des droits devient ici un instrument de dissolution de la société.

b) On sait que les droits ont, depuis l'entrée en vigueur de la Charte, été comme on dit "invoqués à toutes les sauces", en s'appuyant sur toutes sortes de critères d'identité ou d'intérêts particuliers et particularistes, créant en même temps une situation incontrôlable d'"inflation des droits" - de droits qui n'ont jamais été discutés collectivement, dont les justifications sont souvent fumeuses, et dont l'identité prétendue des détenteurs est souvent circonstancielle voire aléatoire. "Mon voile islamique", "ma pornographie", "mon fusil", "mon

"occidentaux" dans une société musulmane, ou hindouiste. La réalité plusieurs fois centenaire du colonialisme associée à l'impérialisme culturel des médias font qu'on est loin d'une situation de réciprocité à cet égard, mais encore une fois cela ne concerne pas directement les "principes". L'adage ancien "à Rome, fais comme les Romains" n'interfère pas directement avec les droits universels, et la reconnaissance de ceux-ci ne lui ont pas enlevé toute validité pratique ni toute légitimité sociale et normative.

dimanche, mon samedi ou mon vendredi, ma mode", etc. Il y a dans cela le principe d'une destruction progressive de la cohérence en même temps théorique (doctrinale) et pratique du système de droit aussi bien que de sa base culturelle, dont l'accord, quel que soit son contenu, pouvait être considéré jusqu'ici comme une réalisation civilisationnelle digne de respect et parfois d'admiration. Cela s'accompagne alors, bien sûr, d'une situation d'incertitude et d'insécurité juridique croissante, qui ne fait à son tour que renforcer l'exigence systémique d'une prise en charge pragmatique directe d'un "environnement social" de plus en plus éclaté. Tout le monde ne peut pas, avec un peu d'esprit critique associé à un minimum de conscience anthropologique et sociologique, éprouver à cet égard le même contentement euphorique que Lipovetsky. Quant aux conséquences les plus générales, les remarques faites au point précédent sont toutes également valables ici.

c) Les porteurs de droits sont d'abord, évidemment, les "personnes humaines", mais il s'agit désormais de personnes qui sont définies en dehors de toute conception philosophique (ou religieuse) a priori de l'être humain. Aussi, il y a longtemps que les barrières à cet égard sont devenues floues. D'abord, la personnalité juridique a depuis longtemps été étendue, dans le cadre du développement du capitalisme d'abord puis plus généralement avec la formation d'une société organisationnelle, à des "personnes morales de droit privé" et non seulement aux corporations de droit public. Mais de telles entités, indépendamment de leur statut juridique, agissent socialement d'une manière de plus en plus massive, quoique souvent diffuse, d'une manière de plus en plus immédiatement objective, quoique le contrat et la responsabilité contractuelle n'aient pas disparu. On pourrait gloser longtemps sur cette question, puisqu'elle recouvre une partie essentielle du problème de la postmodernité, mais je veux relever ici simplement que dans la logique de l'invocation litigieuse des droits devant le juge, la question se pose et se posera de plus en plus de savoir "qui" peut être un porteur de droit, et "qui" peut être tenu responsable d'une violation d'un droit, lorsque la substance ou la nature même des droits est largement indéfinie. On sait par ailleurs que les "verrous" qui permettaient une délimitation juridique - toujours relativement arbitraire - de la personne et de ses droits (statut de majorité, capacité intellectuelle, responsabilité morale, et même l'appartenance physiologique à l'humanité) ont déjà presque tous sauté dans la pratique judiciaire et jurisprudentielle des droits (les "droits du fœtus", les "droits de la mère contractuelle contre ceux de la mère porteuse", les "droits des générations à venir", les "droits des

animaux", etc., tout cela traduisant l'incapacité de nos sociétés à établir et à sanctionner des obligations autres que contractuelles ... contre la marée montante des droits, précisément. Ainsi, on a vu des chaînes de "fous" - un mot qui pourrait me coûter cher s'il y a un fou dans la salle accompagné de son représentant - aller voter en tenant leur directeur par la main, et accomplissant ainsi non pas leur "devoir de citoyens" mais "leur droit à la non-discrimination". Alors se pose évidemment, dans une telle situation, la question de savoir, pour reprendre toujours le même exemple, qui "porte" le droit au port du voile, la jeune fille, le père ou la communauté musulmane? Une telle question est moins anodine qu'il ne paraît sur le terrain des droits, car ils pourraient tous fort bien se révéler contradictoires : l'école, par exemple, doit-elle respecter la volonté du père contre le "droit de la jeune fille", doit-elle sanctionner le droit de la "communauté particulière" à contrôler et à sanctionner ses membres (la question n'est pas toute théorique dans le cas de nombreuses sectes), etc. Tout cela pointe donc, encore une fois, dans la même direction que celle que nous avons déjà repérée aux deux points précédents, et ici comme là, d'innombrables exemples et d'inépuisables gloses pourraient être ajoutés.

Pour conclure, l'unité apriorique des "droits universels de l'être humain", à fondement transcendantal, ont fait place à une nouvelle situation où, sans cesse, de nouveaux droits se lèvent contre ceux qui ont déjà été circonstanciellement reconnus, pour aussitôt se dresser tous les uns contre les autres. On entre ainsi dans une nouvelle situation d'"anarchie"²² résultant des droits eux-mêmes, et non d'une mythique violence originelle. Mais ici, contrairement à l'état de nature mythique invoqué pour justifier idéologiquement le caractère "rationnel" de l'établissement du pouvoir et du droit impératif, la lutte de tous contre tous risque bien de devenir réelle, sous la seule restriction qu'elle passe par les procédures. Mais ce risque n'est-il pas déjà la réalité - ou même, pour être peut-être encore plus cruel dans mon jugement - la seule réalité de la liberté subsistante dans les interstices du système?

22. J'ajoute ici, à l'adresse de quelques amis, que le mouvement anarchiste historique n'a rien à voir avec ce jugement, précisément parce qu'il se fondait, lui, sur une si haute idée de la liberté et de la culture normative de l'être humain, que tout pouvoir lui paraissait être superflu et néfaste, simple indice ou moyen d'exploitation. Dans l'anarchisme classique culmine donc l'esprit des Lumières, et non le pragmatisme néo-libéral qui anime les Chartes ... et certains néo-libéraux anarchisants contemporains.

4. Quelques éléments de réflexion anthropologique et sociologique pour éclairer (en dégradé) un jugement politique circonstancié.

a) *Raison et sentiments*. La "raison" comprise comme raison critique doit elle-même être critiquée, et sa pauvreté doit être comparée à la richesse de l'"esprit". La raison critique est critique du jugement synthétique, qui implique le sentiment, compris dans le sens très large de la reconnaissance normative et esthétique de l'être et de notre participation à l'être. Le sentiment est éveil à la présence, accord donné et vécu dans une reconnaissance toujours déterminée. La raison soumet cet accord du sentiment à la critique, elle met le sentiment en suspens pour reprendre son jugement immédiat, mais elle ne parvient elle-même à un jugement que par le chemin de la réduction analytique, là où elle ne reconnaît pas à son tour l'aprioricité d'un jugement synthétique. Or, concrètement, cette aprioricité synthétique de la sensibilité ne se limite aucunement, comme chez Kant, aux intuitions du temps et de l'espace, mais à toutes les intuitions de formes et d'accords de formes ainsi qu'à tous les sentiments de participation, de partage et d'échange qui constituent ou forment justement une culture historique. On peut évidemment admettre qu'il s'agit du résultat d'un apprentissage, mais cet apprentissage n'est jamais purement individuel et il ne saurait non plus jamais être purement méthodique, il renvoie à un cumul d'expériences qui est à toutes fins pratiques inanalysable parce que l'analyse elle-même s'opère toujours déjà dans l'élément du symbolique et de la sensibilité affective, de la "formation intellectuelle et affective" qui en est le résultat et le dépositaire²³ Cela est aussi évident dans le domaine ou au niveau du symbolique et de la culture que dans celui du corps organique, des organes sensibles et moteurs, et de leur adéquation au monde.

Ainsi, une définition de la nature humaine, telle qu'elle est invoquée dans la modernité comme fondement universaliste des droits, ne saurait s'en tenir unilatéralement à la dimension de la rationalité critique, elle doit faire sa place à la dimension normative-esthétique, à caractère synthétique, dont la richesse s'exprime d'abord dans le "sentiment" et dans la "culture", et dont l'objet est toujours particulier, dans le sens où il s'appréhende lui-même et s'inscrit dans

²³. Voir à ce sujet Michael Polanyi, Personal Knowledge. Toward a Postcritical Philosophy, ... et aussi sur l'enracinement expérientiel concret de cet élément synthétique le plus large qu'on peut appeler l'esprit, Edward Hyams, Soil and Civilisation, London & New York, Thames and Hudson, 1952.

un universum concret et non dans une universalité formelle et abstraite, un Universum auquel l'individu se sent lié ou attaché (par un attachement plutôt que par des chaînes) et à l'égard duquel il éprouve un devoir de respect. Ainsi, il n'y a pas que l'éthique réflexivement assumée par l'individu critique et éventuellement "codifiée" collectivement qui ait un fondement anthropologique "naturel" dans l'idée de l'autonomie de l'individu, de la personne, mais aussi la morale des devoirs et des sentiments concrets du vrai, du juste et du beau, qui sont fondés dans l'appartenance collective et l'appartenance au monde. Entre les deux, une fois reconnu le moment critique impliqué dans la liberté humaine et fondé dans la réflexivité inhérente au symbolique, il existe nécessairement une tension qui ne peut être résolue de manière formelle, déductive, "rationnelle", mais seulement par la sagesse pratique, de manière contingente. Je reconnais que ce dernier concept devrait maintenant faire l'objet d'une clarification, d'une définition, mais je laisse cela en suspens!

b. Il n'y a pas de "droits individuels" sans reconnaissance des "devoirs liés à l'appartenance". Mais inversement, il n'y a pas de droit à l'appartenance sans exigence d'ouverture à la différence, sans exigence d'un effort de synthèse élargie qui embrasse non seulement l'altérité ponctuelle de l'autre, mais l'ensemble de l'oikouménè anthropologique auquel une culture peut être à un moment donné confrontée. Toute culture, qui est interprétation du monde, doit aussi interpréter le monde des autres cultures auxquelles elle doit se confronter, pour pouvoir exiger elle-même d'être reconnue et respectée, dans une orientation "universalisante" et non dans un esprit d'antagonisme, et son refus de le faire, sa fermeture sur soi, sur ses valeurs et certitudes immédiates, implique comme pour l'individu singulier l'abandon du droit réciproque à la reconnaissance.

c) Il existe ainsi un rapport conflictuel, mais non "contradictoire", entre "raison" et "tradition", entre "droits universalistes" et "obligations normatives". Ce que la raison impose à la tradition (à la religion), ce n'est pas d'abandonner, vis-à-vis de ses adeptes, sa propre prétention à une vérité et à une normativité inconditionnelles, parce que "révélées". C'est de vouloir s'imposer comme telle en tant que fondement indiscutable de l'ordre social commun, tant culturel que politique, et donc de prendre immédiatement valeur de loi, et ceci parce qu'il est précisément dans la forme de la loi d'être universelle et objective, et donc de ne pas impliquer dans son application le consentement actuel des sujets de droit, alors que la religion n'a de légitimité que dans la conviction. En d'autres termes, la raison

universaliste et la doctrine des droits universels qui en découle implique l'institution d'un dualisme entre la société civile et politique, d'un côté, et la société religieuse de l'autre, ce qui ne signifie pas une complète séparation, puisque la conviction des "fidèles" peut aussi être celle de la majorité des "citoyens". Mais alors, dans ce passage du religieux au civil et au politique, un devoir de réserve, de respect et de tolérance s'impose quant à la "traduction" des normes religieuses en droit positif. Cela exige pour le moins que le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire et l'autorité religieuse ne tiennent pas tous ensemble immédiatement leur seule et ultime légitimité du dogme religieux et de sa justification transcendante. En d'autres termes encore, la "raison" implique la reconnaissance d'une autonomie de l'ordre humain. Si le concept n'était pas lui-même tellement ambigu, on pourrait aussi se contenter de dire que le principe des droits universels fondés sur la raison implique d'un côté la "laïcité" de la société civile et de l'état, mais aussi de l'autre, la reconnaissance de la contingence historique des normes concrètes communes, telles qu'elles s'expriment souvent dans la religion. Mais cela signifie une reconnaissance empirique, qui est nécessaire au titre de la sagesse, mais non la reconnaissance de la validité inconditionnelle de ces normes.

d) J'ai montré partout l'insuffisance de la raison à produire à partir d'elle-même, déductivement et positivement, l'ensemble des conditions normatives de l'ordre social, vis-à-vis desquelles elle ne peut souvent jouer que le rôle d'une instance judiciaire critique, négative, ou encore un rôle d'orientation, comme le fait l'étoile polaire pour le navigateur dont elle ne "détermine" pas le cours. Ce qui ne peut alors être résolu par des principes communément admis comme rationnels, doit l'être par la sagesse pratique, notamment politique. D'où alors le danger de la dissolution du politique en tant que lieu de réflexion sur les fins communes, d'élaboration des normes impératives, et d'action collective, ainsi que de l'espace public de réflexion et d'affrontement qui le soutient nécessairement, lorsque la vie politique répudie tout jugement de la tradition en ce qui concerne les valeurs à partir desquelles un argument peut finalement l'emporter sur d'autres dans la délibération. L'exercice politique ou simplement public de la raison exige une présence de la tradition pour ne pas tourner à vide, pour que la raison elle-même ne devienne pas creuse.

e) Dans les conditions actuelles d'ouverture du monde au "système" et d'interpénétration des civilisations qui d'une certaine façon sont toutes sur la défensive face à ce même système, la nécessité

d'une hiérarchisation aussi bien principielle que circonstantielle des aspects identitaires et des valeurs civilisationnelles s'impose. Tout ne peut pas être légitimement défendu par tous et partout. Cela vaut d'abord pour la valeur transcendantale de liberté en Occident, dans un monde où les problèmes exigeront pour être abordés sérieusement une forte capacité d'exercer une contrainte juste et raisonnable. Le cas de la limitation obligatoire des naissances en Chine en fournit un bon exemple, mais je me contenterai de me référer ici au dernier ouvrage de René Dumont, ainsi qu'aux grandes réflexions de Hans Jonas dans Le principe responsabilité. Mais sait-on d'avance ce qui nous attend à cet égard s'il s'agit d'abord et avant tout d'établir un monde viable, et pas seulement dans la dimension de l'"écologie"? Cela vaut aussi pour les différentes fixations objectives, comportementales, de la foi religieuse et de ses injonctions rituelles, lorsque les adeptes des différentes religions sont appelés à se fréquenter dans la vie quotidienne, dans le travail, dans la vie des institutions, à y côtoyer toute la partie de l'humanité qui n'est plus proprement "religieuse". En Inde par exemple, l'établissement d'une vie nationale implique l'effacement des règles qui régissent la pureté et l'impureté dans les rapports de castes, et ce pays s'est d'ailleurs engagé avec un certain succès - qui n'a pas été sans susciter des résistances, des révoltes et même des massacres - à interdire légalement toute manifestation formelle de la division des castes dans la vie et l'espace publics. Mais je voudrais généraliser l'enseignement de ces exemples, et dire qu'avec le temps - et peut-être en prenant tout le temps qu'il faut - ce que Hegel a décrit comme le "positivisme religieux", la fixation extérieure de la croyance dans des injonctions vestimentaires, alimentaires, etc., est appelé nécessairement à être atténué dans l'affirmation de l'identité et de la croyance si celle-ci veut se faire reconnaître, non seulement par ses adeptes mais par tous, sa propre légitimité, en raison de sa propre participation à un "monde de valeurs" ayant un caractère universel. Cela implique un travail d'intériorisation et une réinterprétation réfléchie de la signification des pratiques formelles et positives. La raison doit faire son autocritique réfléchie, et les traditions aussi. Une forme de participation à un universum concret ne peut pas s'imposer immédiatement comme un universel positif, pas plus que ne peut le faire la référence à un universel formel et abstrait.

f) Dans le même esprit, et tant que subsistent des sociétés nationales dont la détermination est par définition particulière, une distinction entre le "citoyen" et l'"étranger" mérite d'être maintenue relativement aux immigrants (qui ne sont pas alors simplement des

"nouveaux-venus", comme on peut l'être dans une région ou un quartier), avec la différence que cela comporte dans leurs statuts, leurs droits et les obligations qui leurs sont imparties. Vis-à-vis de l'étranger qui désire le rester et qui ne réclame donc pas l'intégralité des droits que reconnaît à ses membres la société de séjour (il s'agit tout spécialement des droits politiques, mais aussi des droits économiques et sociaux dans des sociétés où existent des législations communes touchant à ces domaines, et dans lesquelles se concrétisent diverses modalités pratiques de la solidarité sociale), doit valoir le principe du respect de la dignité "transcendantale" de la personne ainsi que celui plus concret de l'hospitalité (avec son ambiguïté bien connue), alors que pour celui qui veut devenir citoyen (conformément à la législation en vigueur à ce sujet) doit prévaloir le principe de son intégration aux valeurs principielles de sa société d'accueil. Je pense ici à une question cruciale comme le statut des femmes dans la vie sociale et politique, mais aussi plus particulièrement au respect dû aux mœurs et traditions auxquelles restent attachée la majorité de la population, dès lors qu'aucune société concrète ou particulière ne se réduit à l'application formelle, juridique, de quelques principes universels. Pour les communautés comme pour les individus, le principe doit prévaloir qu'on ne peut pas jouer systématiquement sur les deux tableaux, celui des droits universalistes reconnus par la société d'accueil, et celui des normes particularistes propres aux "communautés d'immigration" et que devrait reconnaître la même société d'accueil, en les convertissant du même coup en "droits". Mais on doit reconnaître que la pratique des chartes n'aide pas à résoudre ce problème en lui-même toujours délicat, et qu'elle ne fait le plus souvent que jeter de l'huile sur le feu où se concocte lentement, dans le mauvais sens de la notion de "société multi-culturelle"²⁴, des antagonismes avec lesquels et dans lesquels chacun pourra de plus en plus jouer de manière purement instrumentale, voire "cynique".

Toujours dans le sens de cette même remarque, l'Occident, une fois faite la critique de l'hégémonie impérialiste qu'il a exercée depuis

24. Je pense que dans son sens positif, la société multiculturelle ne passe pas par cette bonne à tout faire qu'est devenue la reconnaissance de droits particularistes aux communautés comme aux individus qui leur appartiennent (communautés qui sont ainsi éventuellement fabriquées sur mesure par les droits particuliers qui leurs sont offerts, comme l'a montré notamment Micheline Labelle), mais par une reconnaissance mutuelle elle-même "culturelle", "morale" et "sociale", et par l'enrichissement commun qui en résulte. Et elle passe aussi, s'il le faut, par le courage de lois générales qui imposent, selon la nature des problèmes, ici l'intégration et là le respect de la différence.

plusieurs siècles sur le monde, et dont l'emprise à maints égards se durcit maintenant de manière impersonnelle et systémique (par le marché, par l'emprise des stratégies économiques, par la diffusion d'une technologie qui ne répond plus à des "besoins", par la domination "culturelle" des médias), et comme condition même de cette critique, ne peut plus lui-même être réduit à un *melting pot*. Il est aussi une civilisation particulière, même si elle risque particulièrement maintenant de "perdre son âme". Les immigrants qui demandent le respect de leur propre culture, la reconnaissance de la valeur de leur propre civilisation, doivent aussi respecter celle qu'ils trouvent ici, et ne pas seulement aider à sa corruption.

g) Il convient peut-être aussi de rappeler que le devenir des sociétés ne se fait pas sans conflits, sans heurts, sans luttes ni violence. L'Occident a exercé depuis cinq siècles une violence immense sur le monde, il peut donc aussi maintenant en accepter sa part. On ne peut pas "comprendre l'autre" lorsqu'on a tout oublié de soi-même.

h) Pour conclure : nous sommes en situation de "crise civilisationnelle", et ce n'est pas là, comme le croient certains, le seul lot de l'Occident, même si celui-ci en est principalement responsable, matériellement et spirituellement. C'est pourquoi nous sommes aussi dans une situation de "recherche civilisationnelle", dans une condition de recherche d'humanité et d'humanité, qui maintenant doit se faire à plusieurs voix, selon plusieurs voies car elle exige la mobilisation de toutes les ressources disponibles si elle ne veut pas échouer face au système. Le plus petit dénominateur commun ne suffira pas. Il n'y a de dialogue sur les normes et l'identité qu'à partir du maintien d'une position normative propre, d'une certaine intégrité propre. Cela implique ensuite la reconnaissance de l'altérité civilisationnelle (dans notre contexte marqué par une tendance à la fragmentation subjectiviste indéfinie des identités individuelles et collectives, je préfère ne pas parler ici d'altérité ou de diversité "culturelle" ²⁵), et l'acceptation de son affirmation conflictuelle, dans les limites de la "paix civile".

²⁵. Lorsqu'elle est passée de l'anthropologie ou de l'éthologie classiques (qui avaient d'abord pour objet les "autres" sociétés) à la sociologie contemporaine (qui s'appliquait d'abord à "nos" sociétés), la référence à la dimension "culturelle" s'est en effet chargée d'une signification immédiatement expressive et subjectiviste qui n'a pas encore atteint directement et systématiquement la notion de "civilisation", qui elle est restée essentiellement objective.

Exposé de Jacques Mascotto

Jacques Mascotto: D'après ce que j'ai entendu, on n'a pas beaucoup parlé de religion mais plutôt de droit. Je ne suis pas très clair moi non plus, mais j'ai quelques idées sur la religion. Ces idées me viennent de deux ou trois commentaires de Slavoj Zizek sur Hegel -sur Hegel et le christianisme- de quelques thèses de Walter Benjamin -les réflexions sur l'Histoire- et puis des propos de Jacques Berque concernant le Coran.

On va commencer par Walter Benjamin. Je me réfère ici aux réflexions numéro un, six et neuf de ses fameuses "Réflexions sur l'Histoire", traduites en français par Adorno. La première concerne l'automate et le nain, la deuxième le nain bossu et enfin la dernière, l'ange, "angelus novus". Je vous lis brièvement la première:

On connaît la légende de l'automate capable de répondre, dans une partie d'échec, à chaque coup de son partenaire et de s'assurer le succès de la partie. Une poupée en costume turc, narghilé à la bouche, est assise devant l'échiquier qui repose sur une vaste table. Un système de miroir crée l'illusion que le regard peut traverser cette table de part en part. En vérité un nain bossu s'y est appuyé ..., il est maître dans l'art des échecs et, à l'aide de ficelles, il dirige les mains de la poupée. On peut, en philosophie, se représenter une réplique de cet appareil, la poupée appelée matérialisme historique gagnera toujours; elle peut hardiment défier qui que ce soit si elle prend à son service la théologie, aujourd'hui, on le sait, petite et laide et qui, au demeurant, n'ose plus se montrer.

Alors, voilà un peu ce que disait Benjamin. Je reviendrai, c'est normal, lorsqu'on est un peu marxiste, on en revient vite à la religion! La théologie et la religion, chez Benjamin, sont représentées par le joueur d'échecs bossu et laid caché sous la table. Il tire les ficelles de la marionnette qui représente le matérialisme historique, le marxisme, la lutte des classes, la volonté de changer, la révolution etc.. Ainsi manipulée par le nain sous la table, la révolution gagnera toujours. Pour moi... ça fait rire Michel Freitag, c'est bon en maudit!... Donc, l'automate, la poupée en haut, gagnera et, d'un autre côté, le nain est laid, déconsidéré et on peut se demander ici qui recrute qui, qui est au service de qui. Il est clair que pour Benjamin, si on connaît un peu le philosophe, c'est la marionnette révolutionnaire qui prend à son service la théologie, c'est-à-dire le nain bossu. Il faut savoir que les "réflexions sur l'Histoire" de Benjamin ont été écrites quelques temps avant sa mort tragique à la frontière franco-espagnole et qu'il les a développées contre les théories de la fin de l'Histoire. Il s'agit, pour

Benjamin, de mobiliser la religion, ou même de faire signe vers la religion pour ré-inventer l'Histoire, pour la ré-activer. Pour Benjamin, le matérialisme historique lui-même, le présent, avec ses problèmes de mouvements ouvriers, de révolutions, ne suffit plus à enrayer le mouvement bourgeois qui se dirige vers la fin de l'Histoire. De plus, la religion étant elle-même ici conçue comme un bloc sacré, ce bloc sacré sera mobilisé pour insuffler une discontinuité historique. C'est par celle-ci qu'il compte ré-insuffler de l'histoire dans l'Histoire, appeler les humains à un changement, à vouloir créer quelque chose de nouveau. Afin d'y parvenir, on doit faire face au passé. Alors, à ce moment-là, si on fait face au passé pour pouvoir agir dans le présent, il faut lire la réflexion numéro neuf qui se lit ainsi:

Il existe un tableau de Klee qui s'intitule "Angelus novus", il représente un ange qui semble avoir dessin de s'éloigner du lieu où il se tient immobile, ses yeux sont écartelés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Quel est l'aspect que doit avoir nécessairement l'ange de l'Histoire? Il a le visage tourné vers le passé où se représentent à nous une chaîne d'événements, il ne voit qu'une seule et unique catastrophe qui ne cesse d'amonceler ruine sur ruine et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus, mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que juste au ciel devant lui s'accumule les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.

Alors, c'est incroyable ce messager de la religion qu'est l'ange et qui connaît le paradis! D'autant plus qu'il a voulu partir du paradis pour aller apporter la rédemption sur la terre et rendre à la fois la justice aux vaincus et la rédemption aux morts. Il apporte donc tous les espoirs de la tradition religieuse et, en même temps, chez Benjamin, bien entendu, les rêves de l'enfance. Cependant, le problème c'est qu'il se trouve complètement impuissant, puisqu'il ne peut pas aller sur la terre en étant toujours poussé vers le paradis. Ce qui veut dire que le progrès est plus fort, tire encore vers son origine. Cependant, cet ange ne peut pas davantage se satisfaire de rester au paradis en disant "croyez à la religion, un jour les victimes seront récompensées, l'Histoire indemniserà les vaincus"; il veut descendre et c'est aussi pourquoi son regard est tourné vers la terre et qu'il est aspiré par ce futur qu'il ne peut pas rejoindre. Bien entendu, plus il essaie d'aller vers la terre, plus le rattrapent les débris de la "tragédie humaine", les catastrophes, les désastres, les défaites et les sacrifices. Ce qui veut dire que les victimes n'ont pas accès à la rédemption religieuse. Pris dans ce vent du désenchantement du monde, dans cette tempête fantastique qui le tire vers le paradis, le messager divin

est incapable d'action. Alors, là encore, on voit que c'est comme avec la poupée: s'il n'y a pas la poupée en-dessous, elle ne peut pas gagner aux échecs face aux bourgeois et au nazisme. En fait, chez Benjamin, le nazisme représentait le danger immédiat et il ne dit pas que la religion c'est la solution miracle; elle est impuissante aussi. Ainsi, marxisme et religion sont aussi impuissants l'un que l'autre. Cependant, Benjamin veut lier ces deux "impuissances" dialectiquement pour créer quelque chose de nouveau. Pris séparément, marxisme et religion sont impuissants, mais l'espoir de la rédemption est nécessaire dans une époque terrible où il n'y a pas de futur et où tout semble vain et l'espoir est contenu dans la mémoire, dans la tradition religieuse. Benjamin veut introduire cette mémoire, ce "stock" d'espoir et de rédemption, afin que les humains soient capables d'être à nouveau en contact avec l'Histoire, que les humains soient en mesure, psychologiquement et sociologiquement, de faire face à l'Histoire, parce qu'ils se sentent impuissants devant une histoire qui les balaie. Il faut donc faire une référence au passé dans le but de construire une action politique dans le présent. Moi, je me trouve à peu près dans le même rapport à la religion. Quand on parle de tradition, il faut savoir qu'une grande part de la tradition tient dans le mot rédemption et les messages d'espoir qu'il véhicule. Pour moi, la tradition est la mémoire et l'attente de la justice. Voilà pour le premier point.

Le deuxième point, c'est troublant, concerne les commentaires de Slavoj Zizek au sujet de Hegel et plus particulièrement les raisons qui lui font dire pourquoi Hegel n'était pas un athée et un humaniste et pourquoi Hegel était un chrétien ou affirmait la prépondérance du christianisme dans le développement de la philosophie. Zizek dit que Hegel a toujours résisté à la lecture chrétienne commune, courante de la mort de Dieu sur la croix. Alors, à quelle lecture, selon Zizek, Hegel résiste? Il résiste à la lecture suivante: la mort de Dieu et sa résurrection, dans l'esprit de la communauté religieuse signifie, selon Zizek, que Dieu se réfugie dans un au-delà et que, de là, il domine la vie des hommes, lesquels restaurent son esprit dans celui de la communauté. Ainsi, Dieu serait le produit, le résultat de l'activité communautaire des hommes. Hegel qui prend au sérieux les paroles de Jésus sur la croix: "Mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné?" et Hegel affirme, d'après Zizek, que cette mort de Dieu ne constitue pas une expérience de libération, cette retraite dans l'au-delà où le fils de Dieu étant mort se réfugie dans une transcendance qui aurait pour conséquence de libérer les humains sur la terre, dans leurs activités terrestres et à partir de laquelle ils pourraient enfin affirmer leur subjectivité libérée du poids d'un dieu transcendant, judaïque. Pour

Zizek, Hegel pense que la mort de Dieu veut dire la mort et la perte de toute consistance de la réalité terrestre en tant que telle, c'est-à-dire la mort du grand Autre (symbolique). Alors, loin d'affirmer la capacité autonome et créative du sujet sur la terre, la mort de Dieu est ce que Hegel appelle la grande nuit du monde. En ce sens, Hegel veut dire qu'il n'y a plus rien, nous assistons à la mort du sens. Alors, si Dieu, à ce moment-là, ne peut plus rien garantir, n'est plus rien et que le sens se dérobe, tout ce qui reste ne peut plus dorénavant consister qu'en une pensée infinie et représentationnelle qui aurait Dieu comme garantie dans l'au-delà. La seule limite à la pensée et à la conscience serait non plus ce Dieu de l'au-delà, mais résiderait plutôt dans les normes concrètes que l'on sème sur la terre de façon contingente, en tant que la nécessité apparaît toujours sous une forme de contingence, et, à la limite, la seule universalité du sens réside précisément dans cette universalité contingente et fixe, voire mortelle etc. Cette deuxième lecture nous permet de voir, encore une fois, que Hegel ne "lâche" pas plus la religion, en ce qui concerne le christianisme, que Benjamin. Il en tire lui aussi les conséquences.

Mais au-delà de ces deux lignes directrices, qui sont les miennes, derrière lesquelles je me débats, il reste le problème concret, que j'ai voulu introduire de façon générale. Ce problème concret, c'est la question de l'Islam et de l'islamisme. Vis-à-vis de quoi vous me direz? Vis-à-vis de cette question: y'a-t-il une contribution, y'a-t-il un dialogue pensables, un pont possible entre notre tradition occidentale et l'Islam? On doit construire ce pont et c'est précisément dans cette optique que je lis le Coran. Y'a-t-il, dans le Coran, une possibilité de répondre à cette question de la norme et du sens sur la terre? Je tenterai de répondre à cette question à la lumière des balises que j'ai établies à partir des réflexions sur Benjamin et sur Zizek lisant Hegel.

Bien entendu, lorsqu'on discute avec les musulmans, le problème fréquent, c'est la *Shari'a* au sujet de laquelle certains essaient de dire que c'est une méthode et un système immuables. C'est aussi la raison pour laquelle je me réfère à Jacques Berque, il parle mieux l'Arabe que quiconque ici, et a une vision, à mon avis, intéressante parce qu'il est capable de nous expliquer ce que veut dire *Shari'a*, c'est-à-dire l'"action de prendre la route" et, dans son acception philologique la plus juste, l'"accès à l'abreuvoir". Normal, dans le désert, les chameaux et les hommes ont besoin d'aller se désaltérer. La *Shari'a* ne doit en aucun cas être une loi immuable et dictée, elle ne représente pas un système mais un accès à un ressourcement. Alors, si la "Shari'a" est prise dans ce sens, tel que Jacques Berque le propose, à ce moment-là,

il y a cette idée de se ressourcer à quelque chose. Cette chose, tout comme chez Benjamin, n'est pas fixée immuablement mais est une réflexion à mener: c'est la nécessité d'aller vers quelque chose, de se retourner en chemin, en somme de chercher. La lecture que fait Berque du Coran, se situe dans un gros chapitre intitulé "La Norme" qu'il oppose systématiquement, à l'interprétation unilatérale de "stock" de lois et de droit. Pour Berque, l'esprit du Coran ne réside pas du tout dans des lois impératives qu'il faut suivre, sous peine de se faire couper la tête et de se faire traiter de non-musulman ou de mécréant, mais le Coran représente d'abord une norme, *la norme*. L'auteur veut d'abord montrer, à partir de plusieurs concepts arabes que je passerai ici sous silence, qu'il s'agit de chercher la source, la *Grundnorm* du droit afin de montrer que celui-ci ne représente qu'une partie subsidiaire du Coran et qu'en-dessous, il y a cette norme qu'il appelle précisément le réalisme, la sagesse, notamment ces versets qu'il tire de *Hickmat Luqmân*, "La Sagesse de Luqmân", ici il fait référence à ce que Michel Freitag affirmait, à savoir tout ce qui est de l'ordre d'une sagesse pratique. Jacques Berque poursuit en disant: "Peut-on d'ores et déjà se poser la question, l'homme musulman est-il ligoté de toute part? Beaucoup l'ont cru, tel n'est pas notre sentiment". En effet, si, à ce moment-là, la *Shari'a* n'est pas quelque chose qui ligote, il en présente en quelque sorte une "preuve" négative en la comparant aux 2414 prescriptions du droit romain. Berque dit qu'il y a au maximum 500 prescriptions dans le Coran. Il rappelle aussi que chaque sourate, à part une, commence par: "au nom de Dieu, le miséricordieux, plein de miséricorde". Ce qui veut dire tout simplement que tout, dans le Coran, fait appel à l'indulgence qui, elle-même, renvoie à la raison, laquelle soupèse les circonstances. Ainsi, c'est l'invitation à la miséricorde qui demande à la raison de trancher selon une sagesse politique et non pas selon un code qui ligote. Ceux sont les mieux placés pour parler et pour initier cette recherche de la norme, ce ne sont pas forcément ceux qui connaissent les lois mais d'abord ceux qui connaissent en profondeur et qui peuvent pénétrer la substance des choses, ce sont les *fakir* (de l'arabe *faqîr*: pauvre). Pénétrer la substance des choses ne signifie pas enchaîner des préceptes, des principes et des lois les uns aux autres. À cette époque, qui est la nôtre, il faut être capable de répondre à la question de la nature du rapport entre le droit, dont on hérite, et la recherche de la norme. Bien entendu, avec la religion musulmane, le droit ne peut pas être, en quelque sorte, purement contingent, bien qu'il soit en relation avec l'absolu; mais c'est précisément cette relation qu'il faut interroger et en aucun cas le droit ne "fait signe" vers un âge d'or révolu, sorte de société utopique qu'il faudrait faire revivre. Comment doit-on juger et voilà qu'il y a des

Hadith, des propos du Prophète qui sont l'expression de son expérience sur la terre... Comment dois-je juger par le Coran? Et si ce n'est pas prévu par la *Sunna*, c'est-à-dire par l'expérience que j'ai vécue, et si dans notre *Sunna*, il n'y a rien, par notre réflexion, et c'est dans ce sens-là qu'il n'y a pas du tout un appel à un âge d'or, à une société qui a existé et qui serait le modèle auquel il faut se référer. Donc, bien entendu, il y a toujours ce rapport à l'absolu, mais ce fameux problème de la *Shari'a* exprime que tout cet espace est laissé à la réflexion. Dans ce sens, Jacques Berque cite un autre *Hadith*, celui-ci affirme, d'après un grand commentateur, Mawawî, que cet *Hadith* est le pivot autour duquel tourne l'Islam entier: "Lorsque tu n'éprouves pas de sentiment de honte, agis à ta guise". Ce qui voudrait dire qu'il y a un "libre-court", un libre arbitre à la conscience et, c'est en ce sens qu'il y a un rapport à la nature de l'homme, plus encore, une latitude de comportement donnée par l'idée naturelle que se fait l'homme du Coran. Ainsi, cette "naturalité" sous-entend que l'homme peut agir selon sa conscience contre le mal. Et parce que le mal, à la limite, est nécessaire au bien, le jour où il n'y aura plus de mal, et bien, la justice ne sera plus nécessaire. La justice se court-circuite elle-même, incarnation totale et complète. Parce que ce mal y est posé comme nécessaire, on doit juger en conscience et selon sa nature. Pour Jacques Berque, l'innovation dans l'idée de droit, c'est l'*Ijtihâd* et qu'est-ce que l'*Ijtihâd* ? C'est faire jaillir, d'une analyse en profondeur, les solutions inhabituelles tel que dit le même mot répété dans le Coran: "Istimbât". Donc, il s'agit d'un appel à retrouver une vérité naturelle et en même temps l'incessant effort de faire jaillir des solutions inhabituelles. Alors, dans ce sens, la normativité du Coran saute aux yeux. Lorsqu'on discute des questions comme le voile islamique, il ne faut pas se "crinquer", mais tout simplement renvoyer la réflexion à sa propre source. Il s'agit également de renvoyer l'autre, qui est reçu dans la société dans laquelle nous sommes aujourd'hui, à sa propre source et ne pas être pris dans le cercle de l'opposition en disant c'est ta religion contre la mienne.

Jacques Goguen: Excuse-moi, pourrais-tu pousser un petit peu plus loin? On a demandé la même chose à Michel tout à l'heure, c'est-à-dire de déduire plus concrètement ce que devrait être la position du législateur québécois, ou français ... Est-ce que tu es d'accord avec la circulaire Bayrou? Est-ce que tu es d'accord pour dire qu'il faut interdire le port du voile dans les écoles laïques?

Jacques Mascotto: Bon, pose la question directement, tu parles d'abord de Bayrou?

Jacques Goguen: Oui, est-ce qu'il faut interdire le port du voile ou les signes de prosélytisme religieux à l'école?

Jacques Mascotto: Ce n'est pas une question d'interdiction. À partir du moment où tu dis: "j'interdis", tu te situes dans la logique du droit. Il s'agit, dans ce cas-là, de savoir de quoi l'on parle et de savoir surtout, avant tout, comment poser le problème. Moi, si on me posait la question, je dirais premièrement que la question du voile est empirique et contingente. Elle est apparue avec l'affaire d'Aï Cha: des bruits circulaient selon lesquels elle se serait "frottée" à d'autres hommes et, qu'à ce moment-là, le prophète a dit qu'il serait prudent et plus convenable qu'on les écarte et qu'on mette un voile au désir. Donc, le voile n'est pas un absolu ..., il arrive de façon contingente, dans un rapport contingent à l'histoire. Et de un!.. Bon, j'explique ici, car il faut aller plus loin que "Le Point" ou "L'Express"...!

Jacques Goguen: C'est parce que tu dis qu'il ne faut pas se borner à opposer deux cultures, mais il faut tout de même poser le problème de leur éventuelle opposition...

Jacques Mascotto: Non, attends, je renvoie chaque culture à sa propre réflexivité.

Jacques Goguen: Qu'est-ce que ça veut dire concrètement? Je ne comprends pas ce que tu dis.

Jacques Mascotto: Concrètement... On pose le voile dans une culture où certaines personnes se présentent comme les interprètes autorisés de la culture musulmane. Ces mêmes personnes présentent le voile comme l'absolu venant de Dieu. Je te dis que ce n'est pas la lecture que j'en fais et je ne suis pas le seul, les musulmans eux-mêmes ne posent généralement pas le voile comme un commandement absolu. Et de un. Ceci nous permet de répondre à l'autre sur son propre terrain. Il s'agit d'aller doucement et de ne pas prendre pour acquis ce que l'autre dit à propos de sa propre culture, soi-disant étrangère à la mienne.

Jacques Goguen: Parce que le port du voile n'est pas un décret qui découle de la *Shari'a*, c'est une tradition...

Jacques Mascotto: D'abord, dans le Coran, on ne distingue absolument pas les lois qui viennent de la partie de La Mecque et d'autres de la partie de la ville de Médine. On ne fait pas la distinction entre l'aspect historique dans lequel s'instaure le Coran et le Coran

comme impulsion divine. Et dans le Coran d'impulsion divine, il n'y a pas cette histoire. Donc, qu'on me dise que ça devient des normes ou des coutumes concrètes au nom de Dieu, stop là! Qu'on dise que c'est parti d'une coutume, la question qui se pose alors est la suivante: est-ce que les coutumes doivent changer? Mais si on part du principe que les coutumes sont divines, absolues, alors on ne peut plus discuter. Il faut donc distinguer, il faut pas non plus trop distinguer, car si on distingue, il faut être capable également de relier. Deuxièmement, je dis que dans la "merde" actuelle il faut être capable de faire des concessions de part et d'autre. Jusqu'à preuve du contraire, la société française est majoritairement catholique. Que le rêve des musulmans soit qu'elle ne le soit plus en 2025, c'est un problème que l'on discutera à ce moment-là. Toujours est-il que la religion musulmane est la deuxième religion de France, la deuxième religion a autant de compromis à faire, d'autant plus si c'est la deuxième. Dans les compromis, on évolue dans un société... Premièrement, quand on va chez les autres, quand on va chez les musulmans, on ne se comporte pas de la même façon que chez nous, en faisant fi de leurs préceptes. Dans cette société, la question de la religion, face à la laïcité, a une histoire concrète. On ne peut pas non plus poser la question des normes si on ignore cette histoire. Cette histoire, met de l'avant l'État et la démocratie. L'État démocratique en France est intimement lié à la lutte contre le pouvoir de l'Église. De plus, du point de vue du porteur, c'est-à-dire du sujet historique, les instituteurs et les professeurs ont été le "fer de lance" de l'élément républicain en France, c'est-à-dire des conquêtes du peuple. Si, on veut regarder les choses et ne pas traiter du "néant", il faut se situer à partir de ce qui est encore "préservable". C'est dans ce contexte qu'il faut dire que la société d'accueil ne reconnaît pas la fusion de la religion et de l'État. Deuxièmement, elle reconnaît la religion uniquement d'un point de vue privé, strictement privé. Ce qui veut dire qu'elle interdit à quelconque religion, que ce soit un chrétien ou un juif, de manifester des signes de sa religion dans les écoles et dans les lieux publics. La pédagogie et l'éducation sont intimement liées à la République. Autre fait, il faut noter que les plus grands souteneurs de la circulaire Bayrou, sont le Cardinal Lustiger, Bernard-Henri Lévy et autres... BHL a traité de fascistes tous ceux qui étaient contre le voile. Bien entendu, il visait l'Église catholique. Parce qu'à ce moment-là, si on fait une percée et que le voile est reconnu, avec son symbolisme, on aboutira à la conclusion suivante: la religion, peut importe l'obéissance, a le droit de s'ingérer dans l'école privée. C'est le sens de la circulaire Bayrou, c'est-à-dire de laisser libre cours à la capacité de l'église à donner des diplômes distincts des diplômes nationaux, lesquels sont reconnus

comme davantage valides. C'est en ce sens, dans ce contexte, que je me battrais farouchement, si j'étais en France, pour que ça ne se présente pas à l'école. Maintenant au Québec, dans le "free for all" de la confessionnalité, je ne vois pas pourquoi les femmes musulmanes n'auraient pas le droit de porter le voile sans qu'on se casse la tête afin de déterminer si c'est le père ou les islamistes qui ont fait des pressions ... Ça, je m'en fous ...

Jacques Goguen: Pourquoi le raisonnement sur la pédagogie ne serait-il pas valable dans le cas du Québec? Tout de même ...

Michel Freitag: Je veux répondre. Les problèmes de ce genre ne peuvent pas être réglés du point de vue des droits, que ce soient les droits universalistes ou le droit à l'expression de la particularité, le droit à la différence. Ils doivent être renvoyés à la responsabilité politique qui doit maintenir la "paix intérieure", l'"ordre public", l'"harmonie entre les citoyens", etc. On ne peut pas régler de tels problèmes avec des règles juridiques ou des normes éthiques qu'il appartiendrait directement aux instances judiciaires d'appliquer, il doit être renvoyé à la sagesse pratique qui définit l'art politique, et bien sûr aux règles générales de droit public qui régissent les pouvoirs publics. Et comme l'a dit Jacques Mascotto, cette sagesse politique doit s'exercer dans les deux sens. Elle doit s'interroger sur la signification effective de ce que l'on veut réglementer ou non, comme le port du voile, ou une règle alimentaire, pour ceux-là mêmes qui s'en réclament comme d'un droit. Mais elle doit tenir compte aussi de l'autre côté, de la signification que peut avoir la pratique en question dans la société, selon sa tradition propre, relativement à ses diverses institutions, école, police, armée, mais aussi l'"espace public". Du côté de la déclaration universelle des droits, on ne peut pas dire que le port du voile représente un droit universel, même sous la couverture de la liberté religieuse, puisque celle-ci est reconnue dans la sphère privée. S'agit-il d'abord vraiment d'un élément essentiel d'une foi et d'une pratique religieuse? Car sinon, tout peut être versé dans le "religieux", comme tout peut aussi basculer dans la "liberté de commerce" ou dans la "liberté d'expression", tout dépendant du droit que l'on invoque!. Du point de vue de la tradition politique occidentale et de la philosophie politique qui la fonde (qui l'a travaillée et orientée), le port du voile représente avant tout, en Occident, une particularité culturelle et historique, qui peut donc pour de bons motifs être réglementée dans son exercice public, compte tenu de la signification qu'il peut y revêtir. De la même manière, on a pu interdire, à certaines époques, la consommation d'alcool ou de tabac sans enfreindre une liberté

fondamentale, en fonction des effets liés à ces pratiques. C'est une autre question de savoir si de telles décisions étaient sages, politiquement justifiées, etc. On peut dire la même chose sur les drogues "dures" et les drogues "légères", sur toutes la question de la "décence publique", et bien d'autres. Dans la perspective universaliste, la reconnaissance de droits fondamentaux aux individus n'abolit pas l'espace politique et l'autonomie normative qui lui appartient. C'est dans ce sens que se justifie par exemple qu'on fasse une distinction, avant de juger, entre la situation française et la situation québécoise ou canadienne relativement au port du voile dans les écoles, de la légitimité de sa réglementation. En France, c'est toute la tradition de l'école républicaine qui est en cause, éventuellement, avec la fonction idéologique essentielle qu'elle a possédé pour le régime démocratique républicain, et cela ne semble pas être le cas au Québec.

Par contre, si l'on se place du point de vue des chartes des droits qui sont centrées sur l'affirmation du droit à la différence, de la "non-discrimination" relativement à n'importe quelle caractéristique individuelle ou collective, ce qu'il faut voir alors, derrière tous les cas particuliers, c'est que l'interprétation libérale des Chartes par les tribunaux, et déjà le simple fait qu'il appartient directement aux tribunaux d'appliquer les Chartes par-dessus les pouvoirs législatifs et politiques, tend à terme à l'abolition pure et simple du champ politique. Il faut s'en rendre compte!

Je voudrais encore revenir sur le plan juridique, appréhendé dans la perspective d'une compréhension universaliste des droits. D'un côté, on invoque des droits humains universels que ni le législateur ni le pouvoir politique (ou les pouvoirs publics) ne sauraient violer. De l'autre, à l'intérieur de l'exercice légitime du pouvoir politique, on s'interroge sur l'opportunité de telle ou telle mesure, et éventuellement sur sa légalité. Les deux droits ne sont pas de même niveau. Dans la perspective universaliste, il y aura toujours une tension entre les droits universels des individus et leur interprétation, d'un côté, et de l'autre le droit public qui détermine les conditions d'exercice du pouvoir politique, c'est-à-dire, en régime démocratique, de la capacité collective d'agir pour le bien commun. Entre les deux, il y a toute cette question d'opportunité qui est de l'ordre non du "droit au sens strict" mais de la sagesse pratique. Cette tension ne peut être abolie que dans la dissolution même du pouvoir politique, du champ politique, de l'action politique, par un renvoi directe de la "gestion des problèmes sociaux" et de la société à l'appareil judiciaire. Mais il faut se rendre compte, là aussi, qu'avant que les juges ne soient saisis de

n'importe quel problème, tous les problèmes ont d'abord été renvoyés à la société, à la culture normative commune, et maintenant bien sûr aux média, aux rapports de force plus ou moins organisés, etc. Là, c'est toute la tradition politique occidentale qui se trouve abolie, puisque cela touche à l'idée même de l'autorité politique et de sa légitimité. Nous, on parlera ici de postmodernité.

Pour en revenir maintenant au cas concret du port du voile: si c'était par exemple leurs pères qui imposaient aux jeunes filles de le porter, il se pourrait que cela contrevienne aux lois qui, ici, régissent l'extension et l'exercice de la puissance paternelle, laquelle n'est pas conçue forcément de la même façon que dans un pays musulman, ou qu'en Inde, en Chine... Alors il suffirait de se rapporter aux lois d'ici, et d'invoquer leur violation là où cela serait évident selon nos propres principes de droit et de preuve (plutôt que de généraliser d'avance!). Mais tout cela reste dans l'ordre des contingences historiques et culturelles, ce qu'aucun principe ne permet de résoudre une fois pour toutes, a priori, pour l'ensemble de l'humanité. Donc il semble qu'ici, on fasse des tempêtes dans un verre d'eau avec le cas de l'école Louis Riel. et le fait que le directeur croit, probablement à tort, qu'il en va de l'ordre vestimentaire dans son école - disons qu'il se montre maladroit. Cela ne me paraît pas exiger l'intervention de la loi, cela devrait se régler administrativement. On devrait penser pouvoir être capable de s'entendre sur des choses comme cela sans semer l'émoi dans toute la société, dans toutes les "communautés". Parce qu'au Québec, on ne peut pas dire que le principe de la laïcité de l'État et des institutions, en particulier de l'institution scolaire, soit directement mis en cause par une chose comme celle-là, puisque le principe n'y a jamais eu la même rigueur ni la même portée qu'en France. En France, les réactions suscitées par la question du voile - notamment chez la majorité des enseignants - démontrent d'elles-mêmes l'importance idéologique de la laïcité de l'école publique.

Mais en France, le problème rebondit alors d'un autre côté, puisque malgré le principe de laïcité, l'État finance à 80 % les écoles confessionnelles catholiques, protestantes et juives, mais pas les écoles musulmanes. Cela pose un problème d'équité élémentaire. Puisqu'on admet, pour des raisons pratiques, des entorses au principe de la laïcité de l'État vis-à-vis de l'école, pourquoi ne le ferait-on pas aussi maintenant pour les musulmans, puisqu'ils représentent désormais le deuxième groupe religieux en France. Faut-il admettre que pour des raisons historiques, ils sont "moins français"? Là, il ne faut pas se cacher qu'il se pose une grande question socio-culturelle et socio-

politique, dont un des aspects tient dans le fait que, institutionnellement du moins, ni le catholicisme ni le protestantisme ne sont en phase d'extension, ou du moins ne sont perçus vraiment comme tels dans un monde qui reste essentiellement laïque dans sa vie publique et son identité politique. Bien plus et surtout, il semble aussi que le catholicisme et le protestantisme ont désormais accepté le principe de la séparation de la religion et de l'État, et donc aussi la séparation de la "loi publique" et de la "loi divine", même s'il reste quelques domaines où cela n'est pas acquis, comme l'avortement. (pour le judaïsme, cela est moins évident depuis une vingtaine d'années). Alors cette reconnaissance religieuse de l'Islam au même titre que les autres religions plus traditionnelles en France, qui pourrait ne poser qu'un problème d'équité, soulève plus fortement un problème de culture commune et d'identité collective, dans la mesure où la France a toujours été "intégrationniste" (voir le récent livre d'Emmanuel Todd).

Une autre remarque qu'il faut faire une fois qu'on est sorti de la discussion des principes et de la référence à la sagesse pratique politique, c'est qu'on ne pourra pas de toute évidence régler par là tous les problèmes, résoudre tous les conflits. Bref, il y aura encore des problèmes et des conflits, et donc des rapports de force et des affrontements. Nous sommes entrés dans un monde où il n'y aura pas seulement des conflits d'intérêts, mais aussi des conflits de civilisation, de conviction. On peut s'attendre à ce que ces conflits s'étendent sur plusieurs siècles, si la durée du monde et surtout des sociétés comprises dans leur dimension synthétique le permet. Ce n'est pas la fin de l'histoire au sens de Fukuyama ou de Rorty. Alors on ne va pas régler à l'avance ou à mesure tous les conflits de civilisation par des principes universels ou par la sagesse pratique, dans la condition d'ouverture contemporaine, et avec l'amplification immense des phénomènes migratoires qu'elle entraîne. Alors, pour toutes les raisons que l'on connaît, il faut s'attendre à ce qu'il y ait encore des conflits fondamentaux, sur les principes, sur les valeurs fondamentales, et pas seulement sur des intérêts unidimensionnels "rationnels". Ces affrontements risquent bien de se produire d'abord, et la recherche de la sagesse ne vient qu'ensuite - comme la recherche de la laïcité de l'espace politique commun, en Europe, est venue après des guerres religieuses qui ont fait des millions de morts et déchiré de nombreuses sociétés. Un proverbe dit que la peur est le commencement de la sagesse - Jonas l'a rappelé - et elle pourrait bien encore servir de médiation dans la recherche d'une "tolérance" qui ne soit pas imposée par une seule civilisation selon ses propres vues normatives et ses

propres conceptions ontologiques, mais qui résulte effectivement d'un respect mutuel entre des traditions et des formes différentes de rapport au monde, entre des conceptions vraiment différentes de l'organisation de la vie collective et de ses fins. Il ne faut pas oublier que la "laïcité" et la "tolérance" ne sont pas tombées du ciel (le ciel des idées, de la Raison) en Occident, et que l'Occident ne s'est pas jusqu'ici montré très sage dans ses conflits internes, ni bien généreux dans la reconnaissance des autres cultures, des autres civilisations et de leurs valeurs essentielles, lorsqu'il exerçait sa domination sur le monde - et il l'exerce encore à maints égards. Regardez, l'Algérie est couverte d'églises catholiques encore maintenant. Alors, c'est une sorte de retour des choses que la France doit accueillir à son tour des mosquées, puisqu'il y a en France quatre millions de musulmans, dont deux sont français selon le droit français. Et même si cela a une portée considérable sur ce que sera la France dans un siècle. Je regrette de le dire, mais le passage de la France en Algérie a également eu des répercussions considérables sur ce qu'est l'Algérie maintenant, et ceci dans différents sens. C'est le retour du balancier, on ne va pas régler cela seulement avec des principes. Il faut accepter ces incertitudes, ces conflits, un peu sociologiquement.

Majid D'Khissy: J'aimerais parler du port du voile comme phénomène. Pour employer vos termes, c'est-à-dire une "tempête dans un verre d'eau", ce n'est pas un grand problème. Par contre, l'emphase mise sur le voile m'étonne un peu. Pourquoi tant d'énergie, pourquoi tant de passions autour de cette question? J'aurais plusieurs réponses. D'abord, au niveau des solutions, pour ce qui est de la référence pratique, le type de normativité à laquelle on doit faire appel doit se référer aux principes de dignité, comme Michel l'a mentionné dans son texte. À ce propos, le propre d'un système démocratique, c'est la possibilité de juxtaposer au même niveau différents problèmes incommensurables. D'ailleurs, tu l'as mentionné dans la parenthèse que tu as faite, il y avait le mot droit: droit à la pornographie, droit d'être de religion musulmane, etc. et tous ces droits se situaient exactement sur la même ligne...

Michel Freitag: C'était exprès.

Majid D'Khissy: Oui, je sais, je sais très bien, c'est l'esprit de cette juxtaposition qui est... Là où doit jouer la sagesse pratique, c'est sur la capacité de discrimination des problèmes en tant que tels. On ne peut pas traiter du voile musulman comme du discours raciste ou encore des mouvements néo-nazis et même des mutilations du corps

présentes dans certaines traditions. On ne peut pas faire cela sans complètement niveler la société et n'importe quel petit problème va alors nous faire grimper aux rideaux. On va ainsi créer des lieux conflictuels et dire des choses qui n'ont aucun sens. À la limite, le voile, dans la société musulmane, n'est pas une question dramatique. Les femmes qui veulent porter le voile, le portent et c'est tout. Mais, j'ai également l'impression que l'emphase mise sur le voile est liée d'une part, en Occident, à la nécessité de chercher un nouveau démon. Le communisme étant tombé, qui a charge de pôle identitaire? L'Islam joue très bien le jeu dans son aspect spectaculaire où une infime partie des deux milliards de musulmans, de par leur interprétation politique du religieux et leurs actions violentes, alimentent l'image de "l'Islam, démon de l'Occident". Je crois qu'ils jouent très bien cette polarité. D'autre part, le contentieux culturel et religieux, qui date des croisades, exprime une antipathie presque épidermique, dans la société occidentale, qui ressort maintenant à l'égard de l'Islam. Cette antipathie n'a pas de fondement parce qu'il y a aussi une tradition de cohabitation, de convivialité et de rapports constants entre le christianisme et l'Islam, quelque chose qui a encore sa place aujourd'hui et qui doit être recherché au lieu de cette différence qui nous distingue et nous oppose. Au lieu d'aller chercher ce qui nous sépare, il faut rechercher ce qui nous uni.

Karim Ben Driss: Par rapport justement à ce point de contentieux, on sait, depuis les croisades, que l'Islam dérange l'Occident, non seulement parce qu'il fait concurrence, en tant que religion monothéiste, aux autres religions monothéistes mais parce qu'il les intègre. C'est en ce sens que le contentieux des croisades est important et qu'il rejaillit. Actuellement., il semble qu'on parle de l'Islam sans vraiment parler de l'Islam. La preuve la plus concrète transparaît justement dans cette discussion au sujet du voile qui ne représente qu'un aspect infime, à la limite, de ce que représente cette tradition et de ce qu'elle est. En effet, on a l'impression qu'à l'occasion de cette discussion sur le voile, cinq ou six siècles de tradition musulmane sont évincés. Michel Freitag a parlé du protestantisme à titre d'élément important qui a servi à l'élaboration de cette idée d'universalisme dans le droit; je veux préciser ici que sans l'influence de l'Islam sur le protestantisme, il n'y aurait pas eu ça, d'une certaine manière.

Michel Freitag: L'influence de l'Islam sur le protestantisme ou de l'Islam sur la philosophie médiévale?

Karim Ben Driss: L'influence de l'Islam sur le protestantisme et sur la philosophie médiévale. Je donne un exemple concret: on sait que dans l'Islam ne se pose pas la question de la médiation entre Dieu et l'homme, c'est pourquoi il n'y a pas ce problème du cléricat. Le cléricat a été "protesté" par le protestantisme justement. Cette accessibilité universelle et individuelle à la sacralité constitue, d'une certaine manière, une influence de la perception musulmane du monde sur le protestantisme.

Jacques Goguen: Non, pas du tout!

Michel Freitag: Peut-être qu'il y a un parallélisme, mais une influence directe, ça m'étonnerait, je n'en ai jamais entendu parler en tout cas. Par contre, on connaît bien l'influence de la philosophie musulmane dans la renaissance de la philosophie médiévale.

Karim Ben Driss: Toujours est-il qu'on peut suggérer des rapprochements comme cela mais...

Michel Freitag: Mais ce que tu dis irait plutôt dans ce dernier sens. Dans le sens de ce que disait Majid : on est obligé d'aller chercher des convergences, des parentés profondes. La compréhension de l'autre maintenant implique aussi un retour sur la compréhension que nous avons de notre propre passé. C'est dans ce retour que l'on découvre ce qui était authentique et essentiel et ce qui ne l'était pas. Et dans l'affrontement, ce retour sur soi et cette épuration réfléchie doivent être demandés à tous ceux qui s'affrontent. C'est alors seulement que peuvent apparaître les parentés profondes qui nous aident à comprendre l'"autre". Je vais de nouveau prendre un exemple. On a tendance à juger le mouvement islamiste comme un mouvement conservateur, réactionnaire, voire obscurantiste. Mais il signifie peut-être exactement le contraire, et le retour sur notre propre histoire peut nous aider à le voir, ou du moins à faire la part des choses. Le protestantisme s'est lui aussi, dans l'histoire religieuse, sociale et politique de l'Occident, présenté comme un retour aux sources à caractère radical, alors qu'il a justement opéré une rupture essentielle de la tradition vers la modernité, et il l'a fait avec un certain "fanatisme" (relativement à l'"humanisme culturel bienveillant" et "accueillant" d'un Érasme, par exemple), à travers une mobilisation extraordinaire d'énergies, et souvent dans la violence, qui n'était pas seulement celle qu'il a suscitée contre lui. Il y a peut-être et sans doute quelque chose de semblable qui s'exprime dans l'intégrisme islamiste, avec son orientation et sa mobilisation politiques.

Karim Ben Driss: Toujours est-il que l'on parle de l'influence d'Avicenne sur Saint-Augustin, de celle d'Averroès sur le rationalisme occidental, bref, on va parler d'un certain nombre d'influences... Mais où va-t-on trouver ces individus, ces maîtres à penser? Dans certains recueils, dans certains livres particuliers relégués la plupart de temps aux oubliettes ou sur les tablettes des bibliothèques. La preuve en est aussi dans ce qu'a dit Jacques Mascotto: l'apport de Jacques Berque est certes important mais celui-ci demeure un orientaliste parmi tant d'autres. Alors, on va parler d'un Hegel par rapport au christianisme, d'un Walter Benjamin par rapport au judaïsme mais nous aurions pu parler d'un musulman par rapport à l'islam. Et ce ne sont pas les auteurs qui manquent, ils ont été traduits, même si l'on n'a jamais véritablement consulté leurs travaux qui ont contribué à effectuer un rapprochement entre l'Orient et l'Occident. Malheureusement, malgré un certain accord entre les deux traditions, accord élaboré sur plusieurs siècles, tout ce travail a été complètement évincé. Je ne pleure pas sur le passé, pas du tout, c'est juste pour réorienter la perspective historique et la reprendre sous un autre angle. Par exemple, pour reprendre la question de Berque sur le droit, j'évoquerai le roman philosophique de Ibn Tofayl, un grand philosophe marocain du XII^e siècle, lequel a même encouragé Averroès à traduire l'oeuvre d'Aristote. Ce penseur a écrit un roman philosophique: "Hay Ibn Yaqzan", que l'on peut traduire par "Le Vivant fils du vigilant". Ce "vivant fils du vigilant" s'est retrouvé seul sur une île (comme va le reprendre Daniel Defoe à propos de Robinson Crusoé) et il a atteint la réalisation spirituelle après un certain nombre d'années sans avoir aucune communication avec quiconque. Après quoi il rencontre un personnage versé dans les sciences de la tradition et il s'aperçoit que son expérience de la solitude l'a amené à apprendre, par lui-même, les choses du sacré et du spirituel. L'idée générale de ce roman est la définition théomorphique de l'homme, laquelle est particulière à l'Islam et à toute sa tradition sacrée. Bien que la définition de l'homme ait une autre acception dans le christianisme - on y parle plutôt d'un homme corrompu par les passions - il est également un être théomorphique qui peut se réaliser lui-même spirituellement. Dans ce contexte, la définition de l'homme est différente. Il y a possibilité d'une émergence du droit, étant donné que la définition de l'homme théomorphique ne s'oppose pas à l'idée du Juste. À partir de là, effectivement, on peut faire appel à une sagesse commune afin de résoudre des problèmes. Ce qui serait encore plus intéressant, c'est de sortir de tout ce débat, ou plutôt de l'évincement de tout un pan de l'histoire, pour ouvrir un vrai débat. Après tout, on est dans une université, dans un département de sociologie, et il serait bon de poser

clairement certaines questions, notamment tout l'apport d'une tradition, de la tradition musulmane. Je pense que c'est ça le plus important. À partir de là, on peut, entre autres, poser une question qui nous intéresse ici et qui a été résolue dans la philosophie musulmane: celle de l'universalité. Est-ce que l'universalité - et on rejoint ici la querelle des Universaux - est une réalité existante ou est-elle le propre de la pensée? On en est arrivé à la conclusion que c'était le propre de la pensée. À partir de ce moment-là, il n'y a pas eu possibilité d'un pas épistémologique pour une production des droits ou d'une normativité autre que celle qui est régie par la tradition, donc par la *Shari'a*. C'est à partir de ce moment que les philosophes les plus extrémistes par rapport à la *Shari'a*, et donc aux normes et aux préceptes de la *Shari'a*, sont restés fondamentalement musulmans. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, et ici je reviens à cette idée d'espace commun, un espace commun de sagesse ou d'échange possible. M. Mascotto le soulignait plus tôt: juridiquement, il y a plusieurs niveaux d'induction du droit dans l'Islam, il y a le niveau du Coran, la *Sunna*, la "Raison" et dans celle-ci deux niveaux de rationalité: celui de l'analogie et celui du consensus. Si l'analogie se trouve inefficace pour résoudre le problème juridique, on fait appel au consensus: *Shûra*. Il faut préciser que celui-ci est différent du consensus du plus grand nombre dans le cadre de la démocratie.

Michel Lalonde: Je voudrais revenir sur la question du Québec, je suis d'accord avec Jacques Mascotto et Michel Freitag en ce qui concerne l'opposition entre la situation de la France et celle du Québec. Il est vrai qu'en France la séparation entre l'école et la religion est nette et profondément enracinée depuis au moins un siècle sinon davantage. Je pense néanmoins que l'expérience québécoise des trente dernières années montre de façon indéniable l'effort considérable de laïcisation de la société québécoise qui a été fait. Il est vrai que cet effort demeure inachevé dans le cas de l'école. De nombreux exemples témoignent de la présence de l'Église catholique et des communautés religieuses à l'école, où le catholicisme est non seulement présent comme tradition culturelle, mais est aussi une institution jouissant de privilèges institutionnels et juridiques. Bien des choses vont encore changer dans ce domaine - notamment en ce qui concerne la confessionnalité des commissions scolaires - c'est incontournable, même si depuis 20 à 25 ans, les gouvernements successifs semblent reculer devant ce changement inéluctable. Ceci étant dit, pour ceux et celles qui sont partisans d'une laïcisation de l'école québécoise, je pense que l'on doit s'opposer au port du voile islamique dans les écoles. Toutefois, il faut situer le problème à sa juste place: le port du

voile est en effet un problème mineur en regard de l'héritage catholique existant dans l'école québécoise. C'est seulement quand on aura définitivement réglé cette dernière question qu'on pourra, avec plus d'assurance, avoir une position ferme quant à la question de l'interdiction éventuelle du port du voile islamique dans les écoles québécoises au nom de la laïcité. Voici, grosso modo, pour la réalité québécoise contemporaine à ce sujet. Par ailleurs, si la communauté musulmane du Québec devenait une communauté importante, en termes de nombre, si elle s'enracinait au Québec, et occupait une place importante au sein de la société québécoise, il faudrait alors en tenir compte au même titre que de l'héritage catholique au Québec. J'aimerais préciser qu'on ne peut pas régler d'un seul coup l'héritage de la tradition catholique au Québec, si importante soit-elle, même si je suis un partisan de la séparation de l'Église et de l'État. Reconnaître l'héritage du catholicisme au Québec sous-entend également, si l'Islam devient une composante importante de la société québécoise, qu'il faudra qu'elle assume cet héritage au même titre que le catholicisme. Je parle ici de l'héritage culturel et historique dont parlait Michel. Qu'il y ait congé le dimanche, manifestement cela procède d'une tradition, d'un héritage chrétien, on ne va pas le nier au nom d'une égalité des religions. De la même façon, nous devons financer, non pas l'Église catholique, mais l'héritage culturel catholique. Par exemple au niveau des églises catholiques, de l'art chrétien au Québec etc.. Si l'Islam occupe, dans l'avenir, une place analogue je serais partisan de soutenir cet héritage...

Majid D'Khissy: Oui, mais s'il ne s'agit pas d'une cathédrale mais d'une mode vestimentaire, ça n'a rien à voir.

Michel Lalonde: Je suis de ceux qui disent qu'il ne faut pas en faire un plat... Je pense qu'il faut que le motif de la séparation de l'Église et de l'État soit pleinement achevé. C'est cela, pour moi, la question fondamentale. La question du voile islamique est une question secondaire.

Leïla: Je considère aussi que la question du port du voile islamique est un problème très secondaire. Dans la mesure où, lorsqu'un chrétien porte une croix ou qu'un juif traditionaliste s'habille comme l'exigence sa religion, personne ne dit quoi que ce soit. Mais je ne comprends pas pourquoi l'on semble tellement s'intéresser aux femmes qui portent le voile. Quand un juif marche dans le rue et s'affirme en tant que juif, personne ne dit rien. Pourquoi ne montre-t-on du doigt que les gens qui portent le voile? Je crois que c'est avant tout un problème

psychologique: les gens canalisent leurs angoisses et les projettent sur des boucs émissaires, les femmes qui portent le voile par exemple. Tout ceci se détache sur un fond de peur d'"islamisation" de la société et d'intolérance.

Jean-Claude Mascarello: J'aimerais resituer le problème. On ne discute pas du port du voile, mais du port du voile à l'école publique en France. Michel Freitag a bien souligné tout à l'heure qu'il s'agissait ici des droits de l'Homme et du citoyen. Jacques Mascotto a mentionné rapidement le rôle des instituteurs au sein de la nation française: en France, la nation s'est effectivement construite autour de l'école publique et laïque. Par conséquent, attaquer ce symbole, c'est attaquer la France en tant que nation. On peut être d'accord ou pas avec cette conception de la nation française, mais si on vient en France, si on s'y installe, cela sous-entend la reconnaissance d'un certain nombre de règles dont, en particulier, celle de la laïcité de l'École. Un juif ne porte pas sa calotte à l'école, un protestant n'y porte pas sa croix et un musulman ne devrait pas y porter le voile. Je laisse de côté l'aspect de l'obligation, pour une musulmane, de porter ou non le voile, parce que les musulmans eux-mêmes ne s'entendent pas là-dessus. Si on va en Indonésie, qui est le premier pays musulman du monde, le problème du voile ne se pose même pas, si on va en Afrique du nord, selon que l'on est Berbère ou Arabe, le port du voile n'est pas vécu de la même façon. Mais ici, on est dans un problème tyiquement français et le port du voile à l'école en France est un problème politique. On peut bien entendu faire plusieurs analyses de la question: on peut dire, par exemple, que la France a servi de support aux troupes américaines en Irak mais que comme elle n'avait pas les moyens de sa politique, soulever le problème du voile est une bonne façon pour elle de continuer la guerre (guerre qui n'est pas finie avec l'Irak). Mais l'analyse du port du voile à l'école publique en est une qui renvoie aux droits et devoirs du citoyen. En France, on peut être de n'importe quelle obédience religieuse mais la pratique d'une religion relève exclusivement du domaine privé. De plus, la communauté musulmane n'est présente en France que depuis cinquante ans alors que les catholiques y sont depuis vingt siècles, les protestants depuis plus de trois et les juifs depuis probablement vingt siècles eux aussi. Il n'y a pas égalité de traitement tout d'abord parce que les religions catholiques, protestantes et juives sont organisées, ont des porte-parole qui leur permettent de discuter avec la société civile, de passer des accords avec l'État, de lui demander des subventions, de les obtenir ou pas, etc.. La communauté musulmane, quant à elle, n'est pas organisée ou plutôt elle est organisée selon des principes différents: les

Algériens contrôlent la Mosquée de Paris, les Marocains celle de Lyon etc.. Il y a aussi des forces intégristes qui la financent à partir de l'Arabie Saoudite, du Pakistan. Dans le cas de la communauté musulmane, la difficulté réside donc notamment dans la question de savoir qui parle, au nom de qui et de quel(s) principe(s). Une partie des musulmans, par exemple, refuse de discuter avec les représentants civils de l'État. Il se produit alors effectivement un choc culturel, qui va se résoudre avec ou sans conflits, mais ça ne sera pas le problème du port du voile mais celui de voir refuser, par les communautés, les lois qui sont votées pour tout le territoire des 60 millions de Français. On risque d'aboutir dans une impasse: soit on choisira de voter une multitude de règles particulières contradictoires et frustrantes pour les uns comme pour les autres, soit on devra bien se rendre compte de l'inefficacité des grandes règles générales qui ne respectent pas les particularités des différentes communautés. Dans les deux cas, on va passer notre temps à se chicaner. Je pense qu'on ne doit pas glisser d'une discussion, qui a pour objet le port du voile, à l'Islam, car ce n'est pas un problème d'opposition religieuse et culturelle mais bien un problème de société politique. On déplace des rapports de force. Je comprends bien que le problème puisse se poser différemment au Québec qu'en France où tout se décide à Paris, de manière pyramidale. Mais dans ce pays, que je nomme encore le Canada, où il y a une certaine décentralisation du pouvoir central au profit des provinces, il faut poser la question de savoir ce qu'est la nation canadienne. Il faut se demander en l'occurrence s'il est possible et souhaitable d'interdire le port du voile, en fonction de quels critères, etc. Il se trouvera sûrement des gens pour dire qu'ici à Montréal, on est au Québec. Bon d'accord, mais le problème n'en demeure pas moins entier: c'est un problème politique et de définition d'une identité culturelle.

Jacques Mascotto: Je serai bref ... on a dit à un moment donné que la question du port du voile à l'école était un problème typiquement français, mais on l'a ensuite référé à un problème théorique, à la question de l'espace politique institutionnel. Je ramène cela à la tendance juridique moderne (la théorie juridique de Rawls et de Rorty), à la grande mode actuelle qui consiste à s'interroger sur ce qu'est une société communicationnelle. Cette tendance fait du droit un système de procédures qui renvoient, en cercle fermé, à d'autres procédures. Pour la première fois en Occident, on redéfinit ce qu'est le droit afin d'éviter la société, le politique. Toute la stratégie de Rawls et de Rorty vise à éviter les conflits sociaux et à définir tout ce qui a trait à la politique et au droit en dehors de la société. Alors,

automatiquement, ce ne sont pas seulement les musulmans qui ont moins d'espace politique mais bien plus la société, dans son ensemble, qui n'a plus les moyens d'influer sur le droit: le droit n'est plus la traduction des conflits sociaux puisqu'il est défini en termes de procédures et ce, "à l'abri" de la société qui devient l'environnement du système politique. Tout le système des juges, en Italie et en France par exemple, est complètement téléguidé par la nécessité du grand capital de foutre en l'air les partis politiques qui ont encore un enracinement dans la société et qui sont les médiateurs des conflits sociaux. Alors, ces braves juges sont en train de faire une opération extraordinaire: "foutre en l'air" toute la société et faire en sorte que le droit existe en dehors d'elle comme une sorte de modèle de "bonne conduite" auquel ils se réfèrent passivement pendant que toutes les modalités d'action et de production du droit sont exclues de la société. C'est ce qui se cache derrière la "Theory of Justice" de Rawls et les bouquins de Rorty., c'est-à-dire ce fonctionnement procédural abstrait, universel, dans lequel la philosophie n'est plus constituée que par des enquêtes sur ce que sont les passions, ce que sont les rapports entre les gens, ce qu'est l'humanité, bref sur ce que sont les rapports conflictuels. Maintenant c'est la stratégie de la ségrégation totale. Alors, il n'est pas étonnant, à partir du moment où le droit et la politique sont conçus de telle façon qu'ils ne reflètent plus les conflits sociaux -qu'ils n'en sont plus les médiations institutionnelles-, de se trouver face à des "pathologies sociales" par lesquelles la société, malgré elle, montre de façon pathologique qu'elle existe. Tout cela va plus loin que de dire simplement que les musulmans n'ont pas d'espace politique institutionnel, les autres n'en ont pas non plus. C'est pour ça que les "Monsignor" Lustiger' ont intérêt à activer la question du voile, c'est la seule façon pour eux de reprendre un peu de poil de la bête!

Jacques Goguen: ... Je veux vraiment poser une distinction nette. Pour comprendre la signification du débat qui entoure la question du voile en France et au Québec., il faut sortir de la problématique française et de la formulation de la circulaire Bayrou qui a décrété l'interdiction du port du voile dans l'école laïque. En effet, le problème du port du voile ne concerne pas la défense de la laïcité, mais un problème beaucoup plus profond qui produit le malaise que l'on ressent tous ici. Alors, pour répondre à la question que tu posais tout à l'heure, Majid, à savoir, pourquoi l'interdiction? Il faut dire que la question du port du voile à l'école soulève des questions morales plus profondes que les questions de droit français ou québécois ou encore de juridiction des écoles privées et publiques etc.. La question qu'il

faut se poser, je pensais qu'on allait y arriver, parce que le sujet du débat aujourd'hui, c'était la question des droits de l'homme, l'universalité des droits. Est-ce qu'on peut, ou plutôt ne devrait-il pas y avoir des normes de l'"agir humain" qui interdisent le statut inférieur réservé aux femmes dans l'Islam, l'excision des lèvres, la clitoridectomie?

(Tollé dans la salle)

Jacques Goguen: Attendez que je finisse mon raisonnement...

Jocelyne Majeau: Tu ne peux pas continuer, monsieur arrive avec un point d'ordre. Ce que tu dis n'est pas en rapport avec l'Islam ...

Jacques Goguen: Quel point d'ordre? Je ne vois pas...

Jocelyne Majeau: ... tu ne peux pas ajouter l'excision à la liste de tes exemples.

Jacques Goguen: Avant de réduire le problème au conflit et à ce qui a fait la spécificité de la République française par son école laïque, il faut préciser la signification du port du voile dans l'Islam. D'abord, ça ne découle pas, comme le souligne Mascotto, des *Sourates*, des *Hadiths*. C'est un édit du Prophète qui concerne une suggestion, ce n'est pas une obligation dans l'Islam. C'est une coutume qui s'est développée dans le monde arabe (et qui est accessoirement le vecteur d'une islamisation dans les écoles laïques). C'est pour cette raison que nous réagissons contre l'islamisation forcée des filles qui n'ont pas la chance, ni l'autonomie de décider, à partir d'un très jeune âge, ce qu'elles vont devenir. C'est à cela que l'on réagit parce qu'il en va des chances de ces jeunes filles de s'intégrer dans nos sociétés. Qu'est-ce que la signification du port du voile?

Jacques Mascotto: Il y a "ad-hoc" sur cette question... Dans l'ordre, Michel Freitag et Malick ...

Michel Freitag: On ne peut pas trancher au couteau le rapport entre la religion et les moeurs. Ce qui ne nous empêche pas de pouvoir faire une distinction essentielle ici. La question du voile, tout comme les questions qui sont plus graves, notamment la clitoridectomie ou bien l'infibulation, ne sont pas des questions que l'on peut qualifier de proprement et strictement religieuses, mais plutôt des traditions et des coutumes. Pour ce qui est du voile, on sait que les femmes

méditerranéennes, en Sicile, portaient toutes le voile, non pas par référence à la religion mais tout simplement aux moeurs. À ce niveau des moeurs, même s'il y a toujours un rapport entre les moeurs et la religion, puisque la religion s'institutionnalise et entre dans les moeurs et en même temps elle intègre des éléments des moeurs; mais c'est pareil pour ce qui concerne cette inégalité de la femme. C'est faux de dire catégoriquement que la religion musulmane appuie systématiquement l'inégalité entre les hommes et les femmes, pas plus que dans le catholicisme. Si on regarde les lignes de l'évolution par rapport à cette question, on retrouvera dans les deux traditions un machisme méditerranéen et puis une ouverture plus égalitaire dans les pays nordiques. Ce qui n'a rien à voir avec le christianisme mais peut-être davantage avec les traditions germaniques qui octroyaient un statut plus élevé aux femmes que dans les communautés qui venaient de l'antiquité, dans le monde des méditerranéens. Si tu veux parler d'inégalité, il faut regarder la Grèce et Rome. Si Rome a créé une inégalité des femmes, ce n'est pas dans la tradition romaine mais bien dans cette obligation de créer un lieu de rapport entre des étrangers. Le monde méditerranéen, qui a commencé par la Grèce, était fondé sur une inégalité essentielle entre les hommes et les femmes qui peut se refléter en partie dans l'Islam. À titre de moeurs, ça va, mais tu ne peux pas dire de l'Islam, qu'une fidélité religieuse à l'Islam implique le maintien d'un principe d'inégalité entre les hommes et les femmes, pas plus que pour le christianisme. Tout cela, tu peux le vérifier en regardant le statut des hommes et des femmes dans les différentes civilisations dans lesquelles l'Islam s'est implantée, notamment en Indonésie. Visuellement, l'Indonésie ressemble beaucoup plus à l'Inde qu'au Maroc et pourtant les Indonésiens sont musulmans.

Malick Babou: Je voudrais juste poser une question. Afin de poser cette question, je voudrais partir de deux postulats. Le premier est anodin, connu par tous: un épiphénomène comme le port du voile, si c'est un épiphénomène, faisant couler autant d'encre et de salive, doit exprimer assurément un enjeu majeur. Je suis d'accord pour dire que le port du voile est mineur, mais il recèle un enjeu civilisationnel et politique extrêmement important. Mon deuxième postulat est le suivant: je ne sais pas si tout le monde sait que le voile n'est pas islamique. Moi, je viens d'un pays musulman où personne ne se voile et je connais beaucoup de pays musulmans où personne ne se voile. C'est quelque chose d'important qu'il faut préciser dans le présent débat. Le voile, c'est peut-être un absolu de la civilisation arabe mais il n'est pas islamique, car tous les musulmans ne le portent pas inconditionnellement. Affirmer que les femmes voilées sont

musulmanes n'implique pas pour autant que les musulmanes sont toutes voilées. Ma question maintenant. Je me demande pourquoi le débat n'est jamais posé à l'endroit, puisque nous savons tous que ce n'est pas vraiment une question de voile, pas plus qu'une question religieuse, ni même une question juridique. Pourtant, nous en parlons tous, ici dans un débat, à la télévision, etc. comme si c'était le cas et ce sont des questions qui manifestent visiblement, dans la société occidentale, des réactions et même un dérangement disons "administratifs". Si on observe la circulaire Bayrou, la première réaction du juge, en France, fut de déclarer que l'exclusion de cette fille avait été décidée sur une base anti-constitutionnelle. Le droit français n'a pas reconnu la validité de cet acte. C'est administrativement que l'exclusion a été imposée. Au-delà de tout cela, et c'est ici qu'intervient ma question, ne confrontons-nous pas un problème politique majeur? Comme vous avez dit, l'Islam est en train de prendre de l'expansion mais, d'autre part, la civilisation occidentale semble devenue plus que jamais conquérante, à mon avis. Après avoir vaincu tous les orientalismes, elle trouve sur son chemin, comme vous l'avez dit M. Freitag, l'Islam qui s'oppose encore. De plus, je crois qu'elle vise, après avoir écrasé l'Islam, une uniformisation complète. Le combat se trouve ici je crois.

Michel Freitag: Je suis absolument d'accord avec ce que vous avez dit ici. Effectivement, je pense que le problème du port du voile ne représente qu'un problème mineur qui ouvre sur un autre plus grand, un problème historique majeur, lequel exprime le conflit d'une rencontre entre deux civilisations dans une situation où l'Occident reste dominant sur le plan de l'expansion technique, économique etc.. Pour le moment, il n'y a pas que l'Islam qui résiste, il y a aussi l'animisme et l'hindouisme en Inde. Ce qui ne va pas sans ressusciter des conflits violents en Inde. Ces aspects ont été rapidement liquidés par des analyses comme celles de Rorty et de Fukuyama. Ceux-ci affirmaient que tout cela ne représentait plus que de l'archaïsme et que le monde, de toute façon, était destiné à être dominé par les lois du marché et par une logique individualiste et pragmatique, etc.. Ici j'ajouterai quelque chose à votre intervention. En Occident même, la situation n'est plus du tout satisfaisante, n'est plus vécue de manière satisfaisante. Il y a ici aussi un retour du religieux, de toutes espèces de formes religieuses en Occident et tout cela y profite aussi à l'expansion de l'Islam. Ainsi, l'affirmation de l'Islam en Occident ne tient pas exclusivement à son affirmation propre, mais elle fournit aussi une occasion pour les personnes individuelles, en Occident, de se rattacher à un système normatif qui, à leur point de vue, reste solide.

C'est aussi le cas du bouddhisme par exemple. Ceci n'explique pas tout, ce sont des éléments d'explication. Il y a deux jours, il y avait une interview de 7 ou 8 jeunes filles qui refusaient d'enlever le voile pour rester à l'école en France. Au niveau de la signification individuelle de leur geste, c'était intéressant, parce que ce n'était pas leur père qui leur demandait de le mettre, bien au contraire, car ces derniers semblaient plutôt conformistes et passifs, plus près d'une intégration rampante que ces jeunes filles. Ces filles n'acceptaient plus cette position de soumission et affirmaient, comme l'expression de leur liberté propre et très personnelle, leur affiliation à l'Islam, d'une manière à la fois puriste mais aussi "laïque". Ceci peut être rapproché d'autres affirmations de l'identité, dans des sociétés où les formes d'identité collective et synthétique sont en train de s'effriter. Si c'est vrai en Occident, ce l'est également pour toute la terre, parce qu'on est loin d'y assister, fatalement, à cette uniformisation culturelle et civilisationnelle du monde sous l'égide de la technique, du capitalisme, des organisations opérationnelles etc.. Tout ça est en train de soulever une résistance fondamentale dans le monde et la renaissance de l'Islam est, en partie, compréhensible à travers ce prisme de la résistance, comme une expression de cette résistance fondamentale et fondamentaliste. Alors, rattachée à cela, la question du voile, ce n'est qu'un aspect, peut-être même mineur, dans tout un courant de problèmes qui sont eux majeurs. Je suis tout à fait d'accord.

Ceci ne nous empêche pas d'affirmer, comme le soulignait Jean-Claude Mascarello au sujet de la pédagogie, que défendre la République française implique de défendre une tradition, une cohérence de sens. Ici, il y a un double jeu. Dans l'univers occidental, la reconnaissance de la liberté de chacun à affirmer, dans l'espace public et notamment dans les institutions, ses particularités religieuses peut représenter un danger, à savoir celui de la dissolution de ce qui reste de la culture occidentale moderne. Nous devons d'un côté reconnaître que l'affirmation de l'Islam n'est pas uniquement réactionnaire, mais représente quelque chose de fondamental, de compréhensible et de justifié; mais il se trouve, de l'autre côté, que nous sommes encore dans une situation de différence culturelle et que cette différence se "territorialise" toujours, malgré tout. Il y a encore des systèmes juridiques différents, il y a encore des traditions nationales. Nous devons alors tenir compte de ce double jeu, nous devons tenir compte des deux côtés dans ce double jeu.

Jacques Mascotto: Je pense que c'est maintenant à Jacques Goguen de poursuivre. Ensuite, ce sera Daniel Dagenais, Majid D'Khissy et enfin Michel Lalonde.

Jacques Goguen: Je voulais dire plusieurs choses mais je me limiterai à la question du port du voile. C'est vrai que le port du voile ne représente qu'un problème mineur mais, enfin, j'aimerais seulement vous soumettre ici quelques hypothèses. Au sujet de la signification du voile, je pense qu'il faut dire ceci: dans les sociétés traditionnelles, le rôle des femmes est consacré et limité à la sphère du biologique où on s'occupe de la reproduction de la société. Les femmes s'occupent des enfants, de l'entretien du père, du mari. Je pense que le voile participe de cette logique d'exclusion des femmes de la société civile, de l'appartenance à une communauté véritable des gens qui font l'histoire, des gens qui sont égaux en droit etc.. Si j'ai évoqué tout à l'heure la clitoridectomie et la suture des lèvres vaginales, c'est parce que finalement le voile et ces pratiques sont à replacer sur le même plan: celui de l'inégalité sociale (et juridique) des femmes musulmanes. L'homme, dans l'Islam, a tous les droits: il peut répudier sa femme, ou il peut la forcer à se voiler, afin qu'elle n'exite pas les désirs des autres hommes. C'est la même logique de la "prévention" de l'adultère qui conduit à l'excision du clitoris ou à la suture des lèvres. Selon cette conception, les hommes sont tous menacés de basculer dans l'adultère s'ils sont provoqués par des femmes à l'apparence impudique. Si on y regarde de près, cette mentalité s'apparente à la défense du violeur. Et c'est elle qui légitime les Algériens fondamentalistes à lancer du vitriol au visage des femmes non voilées. Je pense qu'il y a peut-être une transformation de la signification du port du voile aujourd'hui, parce que c'est vrai qu'il y a une utilisation au "deuxième degré"... Par exemple, dans les banlieues françaises, on trouve des jeunes "rappers" chez les garçons et les jeunes filles vont se voiler pour s'identifier à l'Islam. C'est un peu comme cette division entre les "punks" et les "skins"; et puis il y a des islamistes... C'est un peu du deuxième degré. Cet étayage de l'identité ne semble pas très profond mais permet à chacun d'eux de se donner une identité, d'acquérir une reconnaissance, peut-être même une certaine autonomie face aux parents etc.. Il y a peut-être de nouvelles raisons pour le port du voile dans nos sociétés modernes. Je pense par ailleurs que l'Islam est sur l'offensive. Je pense aussi que la problématique sexuelle dans le monde musulman, et tout particulièrement dans la sphère arabe, est très prégnante et, qu'en ce sens, faire porter le voile aux femmes équivaut à faire porter à celles-ci la culpabilité sexuelle inhérente au désir de l'homme. On les force à se voiler pour nier, en quelque sorte, leur corps (corps perçu, dans la

tradition judéo-chrétienne occidentale, comme le siège de l'identité). C'est la thèse de l'écrivain algérien Slimane Zeghidour qui, dans Le voile et la bannière, explique que le Coran reprend sur ce plan une conception médiévale des rapports hommes/femmes, où la femme est une étincelle qui risque de faire exploser les barils de poudre que sont les hommes. C'est injurieux pour les deux sexes ...Enfin, je ne veux pas parler trop longtemps du voile, mais il y a une question plus profonde encore qui le concerne. Le problème de la distinction entre la sphère du visible et de l'invisible, la distinction entre le politique et le religieux. On l'a évoqué, Mascotto en a parlé, Michel Freitag en a également parlé. J'aimerais y revenir, parce qu'il me semble qu'il y a encore des ambiguïtés dans ce que j'ai entendu ici. Au début de ton exposé Michel, lorsque tu as parlé des sources, des origines de l'idée d'universalité dans la déclaration des droits de l'Homme, tu as évoqué le rôle du christianisme, lequel aurait universalisé le judaïsme. Cependant à la fin, tu es revenu avec l'idée que toutes les religions avaient tenté d'imposer des contenus positifs au droit. Je pense qu'il faut quand même ici établir une distinction entre le christianisme d'une part et le judaïsme ainsi que l'Islam, d'autre part. Ces deux dernières sont des religions du Livre à partir duquel la parole de Dieu s'exprime directement aux croyants. L'Église chrétienne, quant à elle, ne s'interpose pas ici en médiatrice et permet, au moment de la réforme protestante, de vraiment séparer l'ordre du visible et l'ordre de l'invisible, l'ordre politique du religieux. Dans le christianisme, dès le départ, à même ses principes, il y a des potentialités de séparation des deux ordres. Jésus dit: "Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César". C'est effectivement dans la sphère de culture chrétienne que va se faire la séparation du religieux et du politique. Hegel, dans sa philosophie de la religion, de l'histoire, distingue nettement le christianisme de ce qu'il qualifie des religions positives. Les religions positives sont des religions qui obligent les individus à adopter certaines pratiques décrétées par Dieu. Dans le christianisme, la foi est du ressort du privé depuis...Évidemment, il s'est passé un certain laps de temps avant que les potentialités, qui étaient posées dans les principes chrétiens, portent fruit; ce qui n'empêche pas qu'aujourd'hui, en Occident, et étant donné la distinction entre l'ordre religieux et l'ordre politique, il y a quelque chose qui est très important et qui permet à la société de s'"autonomiser" par rapport à la sphère du religieux et qui permet aux individus, au moment de la Révolution française, de faire leurs propres lois et d'établir leurs propres normes en élisant des parlements représentatifs. Dans le monde musulman et dans le judaïsme, les normes tombent du ciel, à partir de Dieu. Je pense qu'il y a quelque chose de fondamental ici, et

sur lequel il faut insister, parce que je crois que c'est ça qui est posé dans le débat français sur l'Islam. Ceci fait apparaître la question de savoir si la religion ne devrait pas être quelque chose qui soit du domaine du privé. Le problème avec l'Islam, malgré tous les efforts de Jacques Berque pour adapter l'Islam au monde occidental, pour affirmer que la *Shari'a* ne représente pas un ensemble de droits positifs mais seulement des normes, des principes qui devraient guider les législateurs, c'est faux! Ce que Jacques Berque dit véritablement, je pense, c'est que la *Shari'a* demeure un ensemble de lois positives qui descendent directement du ciel. Et c'est pour cela qu'il y a un conflit dans le mode de création, de rédaction et d'application de ces dites "normes" qui deviennent des impératifs encore plus dangereux que des lois, précisément parce qu'ils sont laissés au glissement d'un jugement parfois aléatoire, voire même fanatique. C'est là qu'il y a un problème Michel.

Jacques Mascotto: Bon!... C'est bien clair... Maintenant Daniel Dagenais.

Daniel Dagenais: Brièvement, je reviendrai ici sur une remarque qui a été faite à peu près par tout le monde et avec laquelle je ne suis pas d'accord. Dans la mesure où le port du voile soulève des passions et qu'il occasionne des débats, des manifestations et un tollé politique, il devient une question publique. Le voile va être une grande question, il sera un lieu de rencontre entre deux cultures. De plus, il ne nous revient pas ici de décider si les questions sont importantes ou non. Si elles deviennent l'enjeu de débats publics, c'est précisément parce qu'elles sont perçues comme importantes. En ce qui concerne le Québec, relativement à ce que Michel Lalonde a dit, je ne pense pas que la laïcisation puisse être désignée comme la valeur que la Révolution tranquille a affirmée. C'est beaucoup plus une question de démocratisation et d'ouverture d'école; la preuve en est que nous ne parvenons pas même aujourd'hui à "dégommer" les comités dont font partie des membres du clergé, et ce, jusqu'au conseil de l'éducation; la preuve en est que l'on permet encore l'enseignement de la religion à l'école. À l'école même de Bathiscan, à l'ouverture des classes, j'ai été surpris de voir un crucifix en plein milieu de la classe. Ce n'est pas quelque chose contre lequel on s'est battu. Par ailleurs, je reconnais qu'il était important, dans le cadre de notre débat, de souligner le rôle qu'a joué le clergé dans l'histoire du Québec. Il y a 30 ans, il n'était bien sûr pas question de voile islamique, mais les femmes québécoises elles-mêmes étaient assujetties à un code vestimentaire assez strict: elles devaient porter un chapeau lorsqu'elles allaient à l'église et si

elles n'en avaient pas, elles se mettaient un mouchoir sur la tête ; autre exemple: il était mal vu pour une femme de fumer dans la rue. Je ne me sens pas du tout offusqué, en tant que membre d'une culture, d'être témoin du port du voile. Par contre, si à partir du port du voile, on assiste à une désorganisation de l'école, dans le sens d'une ségrégation des activités entre les garçons et les filles par exemple, je ne serai pas d'accord. Tant que ça concerne le soutien personnel de la dignité d'une personne et non pas une désorganisation du système scolaire, je ne vois pas de problème.

Jocelyne Majeau: J'ai une remarque ad-hoc à faire en ce qui concerne l'apparition du port du voile. Le port du voile est apparu tout juste après l'âge de pierre, tout simplement parce que les femmes en avaient assez de sa faire traîner par les cheveux!

Jacques Mascotto: Mais pourquoi ne se sont-elles pas fait raser la tête alors? On pourrait jouer sur l'équivalence des fonctions, comme Luhmann!

Michel Freitag: Je voudrais répondre à Jacques Goguen. Je crois que sur un point, tu avais raison, c'est qu'il y a effectivement une certaine incompatibilité entre une religion qui a une prétention positive, c'est-à-dire qui veut régir les rapports externes, visibles, entre les gens et ainsi régir directement l'ensemble de la société, et non seulement agir sur les "croyants" en intériorité, et qui se pose donc comme la source directe, sinon toujours immédiate, de l'ensemble des règles socialement et juridiquement sanctionnées, et d'autre part le principe démocratique.²⁶ Je pense qu'il y a effectivement une incompatibilité parce que la religion positive, par définition, se pose comme la source immédiate du droit et qu'elle se soumet et s'instrumentalise par conséquent le politique, qui n'est plus que son "bras séculier", alors que la démocratie, même comprise dans son sens ancien, étymologique (*demos* et *krattein*) implique l'autonomisation du politique en instituant le "peuple" comme souverain, comme source et détenteur unique du "pouvoir". Que le peuple soit alors un peuple

26. Mais même là se pose alors le problème du "despotisme démocratique" (Tocqueville) ou du "totalitarisme démocratique" (J.L. Talmon) : pas seulement celui des "régimes totalitaires" contemporains, mais celui de la Genève de Calvin ou des colonies puritaines américaines. Mais tout dépend justement de l'idée, ou du concept qu'on se donne de la démocratie : défense des droits des individus contre la société, ou participation politique démocratique à l'"institution de la société". La démocratie dont se réclame Goguen semble avoir définitivement oublié ce deuxième sens.

religieux n'importe pas vraiment ici, ce qui importe, c'est qu'il ne soit pas soumis à l'autorité extérieure d'une instance religieuse autonomisée. La contradiction n'existerait alors ici que dans le cas des religions "ecclésiastiques", comme la religion romaine ou le christianisme romain. Pour les religions non ecclésiastiques, comme la religion de l'ancienne Grèce, ou le protestantisme puritain, ou l'Islam en grande partie (car cela n'est peut-être pas aussi vrai pour le chiisme), le rapport entre l'autorité religieuse et l'autorité politique passe au sein du peuple, il est médiatisé par le peuple, et non par une "révélation instituée" et sanctionné comme telle (comme en témoigne, par exemple, le Procès de Socrate). L'incompatibilité est plus radicale, elle devient une contradiction, lorsqu'on identifie la démocratie à la démocratie individualiste moderne, comme semble avec évidence le faire Goguen. Ici en effet, par la médiation privilégiée qui est accordée à l'individu dans la constitution même de la *politheia*, une séparation s'impose entre, d'un côté, l'autonomie normative de l'individu qui fonde sa capacité de citoyen et donc sa capacité d'être sujet dans l'acte politique d'institution de la loi, et la référence que la religion fait à l'origine divine, extérieure de toute normativité, et donc de toute loi vraiment légitime. Ainsi dans la démocratie moderne, le conflit entre la religion positive et la démocratie politique est évident et principiel puisqu'il porte directement, au même niveau - qui est le niveau du fondement de la légitimité de toute prétention à la souveraineté. Là il ne peut y avoir qu'un conflit de principe, et dans ce conflit principiel, que des accommodements - dont le plus important est justement celui qu'introduit le principe de la laïcité du pouvoir et du caractère privé de la religion, un principe qui emporte avec lui la prétention de validité positive de la religion! C'est évidemment là qu'on en est en Occident, depuis un siècle ou deux, du point de vue principiel, du point de vue de la légitimité. Et comme il s'agit d'une question de légitimité et de principe, cela vaut alors indépendamment de la question de savoir si le peuple, dans sa majorité, reste chrétien, ou s'il devient musulman, ou religieusement indifférent. La religion majoritaire agit sans doute sur la conscience normative du peuple, mais elle ne représente pas directement le fondement transcendantal de la validité du droit, des institutions, etc. Elle n'est pas la source vraie et légitime du pouvoir social. Une telle distinction n'est pas seulement "byzantine", il y a en elle toute la différence qui existe, par exemple, entre le "roi de France" Saint-Louis (le "roi très chrétien"), le "roi de France" Louis XIV ("L'État c'est moi") et le "roi des Français" Charles X. La séparation formelle de l'État et de la religion, même médiatisée par la caractère "religieux" du peuple, rend illégitime juridiquement et constitutionnellement des institutions comme l'Inquisition, ou des

pratiques comme celle qui condamne Rushdie. Elle signifie aussi que dans une société "chrétienne" ou "musulmane" la contestation politique des fondement religieux de la loi est légitime, même si elle laisse subsister l'obligation de se soumettre à la loi (Socrate). "Mécréant" ou "hérétique" ne sont pas des concepts politiques ou des catégories juridiques. Cela n'est pas rien. On sait que, pour ce qui est de l'Occident, un tel problème s'est posé dramatiquement non seulement durant les trois-quarts de l'histoire du christianisme, mais plus récemment encore dans l'histoire du communisme, etc. Je reconnais donc qu'il y a ici une incompatibilité, et qu'elle est sérieuse et profonde.

Mais ceci dit, il faut maintenant reconnaître aussi que l'appui "universaliste" qui fondait cette distinction et cette séparation est en voie d'effondrement dans la postmodernité, et que le sens dans lequel cette antinomie entre religion et état démocratique, là où elle se pose encore, n'est plus du tout si assuré de ses fondement, et que sa solution n'est est donc plus du tout si certaine, ni en droit, ni en fait. La seule remarque que je veux faire ici, c'est qu'il y a chez Jacques Goguen un peu trop d'assurance et de certitude en ce qui concerne non seulement l'effectivité des mécanismes démocratiques dans les sociétés contemporaines, mais encore la validité indiscutable de leur fondement idéologique, la valeur absolue de la liberté individuelle, etc. Non seulement, me semble-t-il, ils n'ont pas permis jusqu'ici de résoudre de manière principielle les problèmes qui se posaient dans la société - notamment les problèmes liés aux conséquences du développement économique capitaliste, de la technique, etc., mais il devient de plus en plus évident que la simple application judiciaire des droits et des libertés parviendra de moins en moins à les résoudre à l'avenir. Et de toute façon, jusqu'ici, dans le jeu politique effectif des sociétés démocratiques, ce ne sont pas seulement les principes qui ont compté, mais aussi et peut-être surtout ce que Habermas a nommé les "restes non renouvelables de tradition", les sentiments de solidarité humaine ou nationale, etc. Dans ce sens, par exemple, la France est peut-être entièrement laïque sur le plan des institutions et de leur fonctionnement, mais le contenu des lois y reste marqué par une longue tradition, d'abord chrétienne. De toute évidence, cette tradition n'est pas la même que celle des sociétés musulmanes. Il y aura donc toujours un choc, que les règles politiques - laïques - pourront bien canaliser, mais non éviter. C'est la vie!

Il y aura des conflits de traditions. Je ne crois pas que c'est la religion islamique qui génère un principe d'inégalité des femmes et je

ne crois pas non plus que la tradition comme telle maintienne la soumission des femmes. J'irai même plus loin en disant que, ce qui s'est passé dans la politisation du voile, c'est peut-être en Iran que cela a été poussé le plus loin. La tradition du voile, quant à elle, a toujours existé en Arabie Saoudite, etc. Elle a toujours une valeur politique passive mais l'activisme autour du voile, c'est le régime iranien et plus particulièrement Khomeiny qui l'a le plus utilisé. L'interprétation sociologique que j'en fais ne consiste pas à dire que ce régime a renvoyé les femmes à la maison, puis les a rendues aux soins exclusifs des enfants et maintenues dans la soumission à leurs maris; il les a envoyées dans la rue et mobilisées pour faire de la politique autour du voile. C'est une mobilisation politique autour d'un symbole. Ce qui passe autour de cette action n'est pas le retour des femmes à la maison mais leur pénétration sur le champ de l'espace public et politique, et ceci, à travers un symbole religieux. Il n'y a pas que ça, mais je pense que c'est une dimension essentielle de la question. Pour le reste, toutes les sociétés traditionnelles, pas seulement l'Islam, le christianisme également, avait mis les femmes à la maison - en tant que champ hors politique. Ils leur paraissait logique que les femmes s'occupent d'abord des enfants. Cependant, l'évolution de cette question n'est pas tout à fait la même dans chaque société...

Jacques Goguen: ... est-ce que je peux dire quelque chose ad hoc?

Michel Freitag: ...mais la religion n'est pas exclusivement porteuse de la responsabilité de cette inégalité qui lui est bien antérieure.

Jacques Goguen: Il faut faire une distinction entre sunnisme et chiisme. Dans le sunnisme, c'est la base, la tradition qui compte, tandis que dans le chiisme, c'est l'État qui incarne le pouvoir exécutif de Dieu. C'est pour cela que les Ayatollahs sont le pouvoir exécutif de Dieu. Ayatollah Khomeiny, c'est le représentant de Dieu. C'est une distinction à faire, en ce qui concerne l'Iran. À cause du chiisme, le pouvoir exécutif est vraiment le porteur de l'incarnation du pouvoir divin. Et dans ces conditions-là, les femmes qui participent à la révolution khomeiniste sont utilisées par le pouvoir politique ; il ne saurait être question d'y voir une émancipation féminine.

Adkha: Je ne suis pas d'accord avec ce qui a été dit. Je me présente: je porte le voile, je suis étudiante en maîtrise en administration publique, je suis mariée et j'ai un enfant. Mon rôle ne se limite donc pas à être une mère de famille et une femme mariée et j'espère bien être un agent de changement dans ma société, et dans le monde. En ce qui

concerne le port du voile, je pense qu'on en parle le plus souvent de façon erronée, je dirais que le voile n'est pas uniquement islamiste, il est celui de l'Islam ... Je suis personnellement comblée en le portant car j'ai trouvé dans le Coran, dans la source de la religion islamique, les raisons pour lesquelles il faut porter le voile.

Autre chose: bien des facteurs expliquent le fait que certaines musulmanes portent le voile et d'autres pas. Ce sont surtout les effets de la colonisation occidentale qui ont fait en sorte que la plupart des femmes ont enlevé leur voile dans les pays arabes. Mais je pense pour ma part qu'enlever le voile n'est pas un signe d'émancipation.

Une dernière remarque qui concerne ma propre expérience au Québec où je vis depuis trois ans. Je dois faire un stage dans le cadre de ma formation et ma coordinatrice m'a dit que je ne le pouvais pas sous prétexte que je porte un voile. Je crois que la majorité des gens ont peur de moi parce que je porte le voile et qu'ils ne savent pas cela signifie. Les gens voient des femmes qui portent le voile, se demandent pourquoi et se disent par exemple que c'est parce qu'elles refusent de s'insérer dans la société québécoise ou alors, certaines personnes ne veulent pas que les musulmans s'insèrent dans la société justement par peur de la voir s'islamiser à son tour.

Karim Ben Driss: Bon, ce sur quoi Goguen a "focusé" l'attention, c'est pour essayer de reprendre le débat et de poser la question du voile Je pense qu'il y a deux niveaux tout à fait différents. Je n'ai pas la prétention de résoudre quoi que ce soit, mais je voudrais bien comprendre les choses avec tout le monde. La question du voile, qui est le point de départ, il faut essayer de la comprendre en tant que réalité religieuse. Quelle est la finalité du port du voile? Dans un contexte religieux, est-ce qu'elle a la même signification que dans un contexte politique ou encore terroriste ou de différences de classes ou de différences entre les sexes? Je pense, qu'à chaque fois, en fonction du port en tant que tel, la signification va changer, et pour donner une signification musulmane et islamique au port du voile; le voile ne peut se porter que dans un rapport de sacralité et de dévoilement au monde. Alors là le voile est admis, effectivement. Par contre, si on porte le voile pour des raisons de discrimination, quelle qu'elle soit (discrimination politique, de sexe ou même d'activisme politique), je pense que c'est à blâmer. Alors, à partir de ce moment, on est dans des registres tout à fait différents. Se situe-t-on dans le domaine religieux ou dans un autre domaine? Cet autre domaine correspond-il à la laïcité, à une prise de position politique ou autre? Alors, si on tente de comprendre le voile en termes de ségrégation ou de rapports de force entre sexes; on ne fait que reprendre les stéréotypes qui foisonnent en

ce moment à propos de l'Islam. De plus, si on n'essaie pas de sortir de ces stéréotypes, le but même de cette rencontre est caduc. Et comme a dit cette personne, il y a des possibilités, il y a effectivement des intentions politiques, il y a une explication religieuse au port du voile et une explication historique aussi. Ça dépend où on se situe. Et pour décoller par rapport à cette signification, je pense que les stéréotypes sont d'une opacité pire que le voile.

Leïla: C'est juste. Quelque chose m'a aussi frappée dans le discours de Jacques Goguen: d'une certaine façon, il pense que l'Islam, contrairement au christianisme, est une religion intolérante parce qu'elle impose des normes.

Jacques Goguen: Moi? Je n'ai pas parlé d'intolérance.

Leïla: Non, non, mais quand tu dis que c'est une religion très politique ..., qu'il y a toujours une part d'intolérance... !

Jacques Goguen: ... mais ...

Leïla: Je ne sais pas si j'ai bien entendu, mais c'est ce que j'ai compris lorsque tu comparais la religion chrétienne et la religion musulmane. Mais je voulais juste faire ressortir ceci: quand tu regardes l'histoire du monde, tu vois rapidement que l'intolérance fut aussi le lot du christianisme. Je dis ça pour en arriver au point principal qui est celui de la laïcité. Quand tu regardes, tu vois qu'il y a des pays musulmans laïques sur le plan politique ; une grande confusion entre le politique et le religieux ressort de tout ce que l'on vient de dire. Actuellement, il y a deux régimes laïques dans le monde musulman: le marxisme en Syrie et en Iraq. De plus, la laïcité a déjà primé dans de nombreux autres pays musulmans, en Turquie notamment. On pourrait bien sûr se demander pourquoi il y a un regain de la religion et du fanatisme; mais ça c'est produit aussi chez les chrétiens, à l'époque de l'Inquisition, à l'époque des croisades où les croisés affirmaient que les orientaux étaient des barbares et des sauvages. Je mentionne cela simplement pour qu'on l'on fasse la part des choses entre la laïcité, la religion, le politique ... Il a fallu plusieurs siècles à l'Occident pour opérer la séparation de l'Église et de l'État. C'est la même chose dans les pays musulmans, ça existe aussi... Il faut se poser la question du lien entre le politique et le religieux.

Jacques Mascotto: Bon, je vais abonder dans votre sens et, M. Goguen, je vais vous répondre. Que vous mettiez en cause Berque et

d'autres orientalistes, c'est précisément la critique de l'orientalisme que Berque a entamé parallèlement à Édouard Saïd. Ce sont quand même les deux auteurs les plus renommés à cet égard. Leurs réflexions visent à montrer que l'orientalisme est précisément ce dont vous faites preuve. Du même coup, vous faites preuve d'une méconnaissance de l'islamisme, lequel adopte lui-même les positions que l'Occident veut le voir adopter. Qu'est-ce que l'islamisme? C'est un mouvement qui intègre l'image que l'Occident veut donner à la religion musulmane. Les islamistes ne sont que le renvoi logique de l'image que l'on a voulu leur donner. Or, il faut distinguer cette fois-ci entre la religion islamique et l'islamisme, ce dernier étant un phénomène propre à la technocratie et à la postmodernité pour la simple raison que cette image préfabriquée, stéréotypée de ce qu'est l'Islam a été forgée par tous ces ingénieurs et tous ces scientifiques qui composent à 90% le mouvement islamiste, et qui ne se posent pas de questions philosophiques ni théoriques ou épistémologiques sur l'Islam, sur leur propre religion. Ils n'ont fait que prendre au mot ce qu'on disait d'eux et ont pensé qu'ils allaient allier cela à la puissance technique et à l'efficacité instrumentale. Au sein même de la religion, les islamistes considèrent ceux qui ne sont pas comme eux comme leurs principaux ennemis: c'est pour cela que les musulmans qui réfléchissent dans les termes de la tradition se font beaucoup plus assassiner par les islamistes que les chrétiens. Il faudrait peut-être les aider aussi ceux-là et ne pas contribuer à leur perte en criant que l'Islam n'est constitué que de lois strictes, qu'il n'y a pas de séparation entre l'État et la religion et que les musulmans sont tous des fanatiques. Si nous agissons ainsi, nous ne contribuons effectivement qu'à légitimer, à leurs propres yeux, des agissements extrêmes. Les islamistes ne veulent que des extrêmes parce qu'ils veulent confronter l'Occident dans l'image même qu'il se fait de l'Islam. Cependant, en réalité, dans l'Islam il y a séparation de la religion et de l'État. En Islam, la religion, et c'est pour cela que le Prophète n'a jamais écrit - c'est un peu comme Marx, si je peux me permettre trivialement d'établir cette analogie: il n'a jamais écrit sur le communisme - le Prophète ne peut rien écrire, parce que la religion est conçue comme un cheminement (*Shari'a*), comme une recherche; le mot chemin est presque dans toutes les Sourates du Coran. Il s'agit d'un cheminement qui s'effectue dans la nécessité de trouver la norme et c'est cette réserve de sens, comme si la religion représentait la tradition, que va toujours observer avec prudence le politique. Ainsi, la a pour devoir de veiller à la bonne marche de la société et de protéger la religion. Ce qui représente tout à fait l'inverse de ce qu'on reproche à l'Islam. En effet, si il y a une politique dans la religion musulmane, nous voyons ici qu'elle consiste

en une protection historique et évolutive de cette réserve de la tradition; car en Islam, le sens ne saurait venir de l'activité politique, bien au contraire, c'est cette dernière qui hérite du sens, elle a donc pour mission de le protéger. Il y a une laïcité religieuse dans l'Islam qui est beaucoup plus subtile qu'on ne le pense généralement. Alors, il faut arrêter de mélanger les problèmes et de dire que tout ça n'existe que dans la tête de Berque, qu'il essaie de faire des ponts etc.. Berque s'inscrit dans un courant majoritaire en Islam, ce sont les islamistes qui sont minoritaires.

Majid D'Khissy: Tu as parlé d'un Orient imaginaire, je crois que nous sommes en plein dedans. Il faut préciser encore que dans cet Orient imaginaire, il y en a certains qui ne résistent pas à l'envie de jouer, de créer un scénario où ils seraient des chevaliers qui viendraient rendre service, sauver les femmes musulmanes de l'oppression. Ce genre de discours traverse à peu près tous les articles des média, comme "L'Express", "Le Point" etc.. De plus, ils forment l'opinion des individus à l'effet que la femme musulmane est considérée comme "faible", appauvrie, affaiblie et sans recours, sans ressource, et, qui plus est, se trouve être la cible de la misogynie des hommes musulmans. Cette image est très réconfortante pour les occidentaux car elle permet automatiquement de dévaluer toute une tradition et ainsi d'occulter tout le reste. Cette attitude m'irrite particulièrement, je dois le préciser, car j'ai vécu, dans mon pays, entouré de ces femmes et je n'ai pas rencontré ce que décrivent les stéréotypes que véhiculent les média. Il faut préciser que les batteurs de femmes ne sont pas l'exclusivité des musulmans, ni même des occidentaux, c'est un drame universel. Qu'il y ait une utilisation de la religion par le pouvoir, en Islam ou ailleurs, ceci n'est pas nouveau. Ce qui importe c'est de rester vigilant. Donc, cette attitude "chevaleresque" est quelque chose qui devrait être mise de côté car elle est un peu ridicule. À côté de cela, j'ai apprécié particulièrement, tout au long des interventions que j'ai entendues ici, cette véritable recherche du dialogue, recherche de points communs. Cependant, face à ce genre de discours paternaliste, il n'y a pas de rencontre mais une sorte de mutisme où l'on devient réciproquement des ennemis, ou encore les musulmans deviennent ces bébés que l'on doit mener par la main vers les lumières de la civilisation, ça ne marche pas comme cela. On a finalement l'impression, face à cela, d'être traité comme des débiles. Un dialogue ne peut se faire que sur une base égalitaire d'individus sérieux qui veulent discuter sérieusement sur des problèmes concrets. Et c'est pour cela que j'ai bien aimé l'approche de Michel Freitag dans son texte. M. Freitag, au lieu de concentrer principalement son

interrogation sur le problème du voile, a essayé de voir en quoi et sur quoi reposait l'incompatibilité entre les deux systèmes, entre les deux cultures, à la fois civilisationnelles et religieuses. Effectivement, le système offre un droit que les musulmans vont aller chercher. En fait, c'est là qu'est le problème, lorsqu'il devient un droit absolu. Le problème est inscrit à même le système lorsqu'on édicte ce droit en droit absolu. Par contre, si ce droit devient l'occasion d'une rencontre et d'une discussion critique, à ce moment-là, on peut mieux évaluer à qui l'on doit donner un quelconque droit. On ne va certainement pas l'accorder à des gens qui effectuent des mutilations, par exemple. Il y a un sentiment partagé universellement face à l'horreur. La question du voile islamique n'est pas de cet ordre, mais bien de l'ordre d'une pratique culturelle et religieuse. Malheureusement, il y a un vice dans le système démocratique qui permet des discours comme celui de Jean-Marie Le Pen, discours radicalement et explicitement raciste.

Jacques Mascotto: Vous savez, cette question du voile, du point de vue psychanalytique -on va parler de Lacan le mois prochain- nous amène à considérer le voile comme un épiphénomène où la femme est considérée comme la porteuse d'une vérité nue, vérité totale, vérité qui est un pur signifiant et, lorsqu'elle se met à parler, elle s'imbrique dans le discours socio-symbolique de l'homme. Celui-ci a, comme garant et norme, la vérité absolue sacrée et sacrale qui ne bouge pas. Alors, automatiquement, c'est la femme, dans sa sacralité telle que représentée par la voile, qui permet à l'homme d'être hégémonique dans le socio-symbolique. Évidemment, quand elle se met à parler, il a peur de l'effritement de son logos. On voit ici le sceau estampillé de Lacan, on peut être certain que c'est ce qu'a dit Lacan dans le séminaire *Encore* (Séminaire XX: 1972-73).

Adkha: Je pose une question: est-ce que le port du voile peut être un problème de société? Ce n'est pas seulement un nombre restreint de personnes qui parlent du port du voile...

Jacques Mascotto: C'est ce que l'on est en train de dire, peut-être maladroitement, mais on a essayé de dire que ça dépassait le problème...

Adkha: C'est un problème d'attitude, il faut que les gens changent d'attitude à l'égard du port du voile et surtout de la religion musulmane et de ceux qui la pratiquent. Ce n'est pas avec des lois que l'on va changer cela.

Jacques Mascotto: C'est sûr!...

Ami de J. C. Mascarello : Mademoiselle, vous disiez que vous étiez au Québec depuis trois ans. Je ne suis pas d'accord avec cette politique de discrimination. Vous savez qu'il existe une politique fédérale de multiculturalisme qui déclare qu'un des éléments fondamentaux de l'identité canadienne est précisément le maintien et la promotion de l'identité culturelle. Par ailleurs, une décision récente a permis aux Sikhs de porter la dague sous l'uniforme de la gendarmerie royale du Canada. Il est probable que vous pourriez attaquer en justice ceux qui vous disent que vous ne pouvez pas être engagée à cause de votre voile...

Adkha: Le problème, c'est que la province du Québec peut ne pas accepter ce que le fédéral peut accepter, parce que c'est un programme fédéral et non provincial.

Michel Freitag: Mais en réalité, jusqu'à date, le Québec n'est pas indépendant, ce qui fait qu'un tel argument peut être invoqué partout au Canada, y compris au Québec, sauf dans le domaine de la langue où il y a la clause nonobstant qui peut jouer. Parce que l'on a jugé que la défense de la langue était une condition nécessaire etc.. Donc, si vous voulez aller jusqu'en Cour Suprême, vous pouvez y aller, celle-ci peut se prononcer sur ce qui se passe dans les écoles au Québec, si c'est vraiment ce qui s'y passe.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution* . Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). *Le pacifisme face à la guerre du Golfe* (à partir de l'exposé de Dario de Facendis, au dernier séminaire). *Média et éthique* (Michel Freitag). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L'"histoire" de la postmodernité: modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). *Analyse structurelle et historique du procès de la constitution de l'art dans la modernité* (Michel Freitag). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). «Abolition», article qui traite de l'exacerbation de l'abstraction économique, permettant d'envisager, virtuellement, «une société sans argent» (tiré de L'Encyclopédie des nuisances, T.I, fascicule 11). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). *Références bibliographiques sur la notion de postmodernité* (texte soumis par Yves Bonny). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Liotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben.* (exposé de Jacques Mascotto et discussion). *Sémiotique transcendantale, ou anthropologie transcendantale, ou encore: épistémologie critique ou ontologie réflexive?* (texte sur Apel de Michel Freitag). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposés de

- Olivier Clain et de Jacques Mascotto). *Fiche de lecture: Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale* (ouvrage de Jean-Daniel Reynaud, commenté par Gilles Gagné). «L'idéologie des juges»; remarques sur la recherche d'André Lajoie, de Régine Robin, et de Armelle Chitrit, par Gilles Gagné. Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben.* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.
- 17- *Pornographie et modernité* (exposé de Bernard Arcand et discussion). Séminaire du 19 mars 1993.
- 18- *La conscience* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 16 avril 1993.
- 19- *Figures de la conscience chez les Grecs de l'Antiquité* (exposé de Dario de Facendis et discussion). Séminaire du 14 mai 1993.
- 20- *Homo economicus, transformations historiques* (exposé de Jean Pichette et discussion). Séminaire du 11 juin 1993.
- 21- *La fin de l'histoire et le dernier homme* (de Francis Fukuyama): présentation par les membres de la revue *Conjoncture* et discussion. *Quelle fin de l'histoire, ou la fin de quelle histoire? Critique philosophique et sociologique de l'ouvrage de Francis Fukuyama* (Michel Freitag). Séminaire du 17 septembre 1993.
- 22- *Les expressions philosophiques et esthétiques d'une crise de la civilisation moderne* (exposés de Stephen Schecter et de Jacques Mascotto, et discussion). Séminaire du 15 octobre 1993.
- 23- *La postmodernité comme théorie de la société: Systèmes et mondes vécus* (exposés de Jean-François Côté et de Michel Lalonde). Séminaire du 10 décembre 1993.
- 24- *Lecture critique des théorisations de la postmodernité* (exposé de Yves Bonny). Séminaire du 21 janvier 1994.
- 25- *Les crises de la modernité: 1. Le facisme et le nazisme* (Débat et texte de Michel Freitag: Quelques considérations actuelles sur le nazisme et son idéologie). Séminaire du 18 février 1994.
- 26- *La social-démocratie* (exposé de Stephen Schecter, et discussion). Séminaire du 15 avril 1994.
- 27- *Les crises de la modernité: II. Le communisme* (exposé de Jacques Mascotto et discussion) Séminaire du 6 mai 1994.

28- La «*Great Functionalist Society*» (exposé de Jean-François Côté, et discussion). Séminaire du 14 octobre 1994.

