Document generated on 07/15/2025 7:31 p.m.

Les ateliers de l'éthique
The Ethics Forum

Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ?

Alain Renaut

Volume 7, Number 3, Fall 2012

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1014378ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1014378ar

See table of contents

Publisher(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Renaut, A. (2012). Les prochaines guerres seront-elles des guerres de religion ? *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, *7*(3), 13–19. https://doi.org/10.7202/1014378ar

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2012

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

LES PROCHAINES GUERRES SERONT-ELLES DES GUERRES DE RELIGION ?

ALAIN RENAUT
UNIVERSITÉ DE PARIS IV-SORBONNE

Le spectre des guerres de religion qui avaient déchiré toute une partie de l'espace européen lors de la naissance de la modernité politique, a en principe cessé de hanter notre être-ensemble. Nombre de philosophes contemporains ont naguère rappelé comment leurs devanciers s'étaient employés, à l'issue des guerres de religion anglaises du XVIIème siècle, à fonder un système politique directement conçu pour éviter à l'avenir ce genre d'affrontements. Ils ont ainsi fait preuve, à l'égard de la complexité des interrogations que soulève le fait religieux, d'une forme d'optimisme dont force est de bien prendre la mesure, avant que d'affronter directement ce qui le dément aujourd'hui.

I. L'OPTIMISME DÉMOCRATIQUE

De fait, chez Milton et surtout Locke, la principale valeur qui se dégagea des guerres de religion, et autour de laquelle, sur le temps long, le libéralisme politique est venu se structurer, fut celle de la neutralité religieuse de l'État. Deux siècles plus tard, John Rawls avait repris dans un long développement de sa *Théorie de la justice* (1971, § 33-35) le principe de la réconciliation des « conceptions religieuses » par le « principe de l'intérêt commun » à la tolérance réciproque. D'un côté, la pluralité des « intérêts religieux » est cause du fait démocratique : les sociétés ayant éprouvé en elles l'irréductibilité qui en résulte dans la façon de concevoir les obligations ont perçu que « l'intérêt commun pour l'ordre et la sécurité » exigeait de rejeter « la notion d'État confessionnel » pour confier à l'Etat la tâche de faire « respecter la liberté religieuse et morale ». En conséquence de quoi, d'un autre côté, la pluralité des croyances va aussi être l'effet de la liberté religieuse : cette liberté, n'étant limitée que dans les cas, ceux de sectes particulièrement intolérantes par exemple, où « elle [la limitation de la liberté] est nécessaire à la liberté elle-même, pour éviter une atteinte à la liberté qui serait encore pire » (Rawls, 1971, pp. 248-251), ne pourra en effet qu'être mieux préservée et même protégée que si son gouvernement comprend « qu'il n'a ni le droit ni le devoir de faire ce que lui ou une majorité (ou quiconque) veut concernant les questions de morale et de religion ».

Bref, ce que Max Weber avait décrit comme un « polythéisme des valeurs » risquant, du fait de la diversité des conceptions du bien et du mal ancrées dans des convictions religieuses, de dégénérer en « guerre des dieux » (Weber, 1919, p. 83 sqq.), ne serait en définitive qu'un élément constitutif d'un « régime démocra-

tique libre » (Rawls, 1993, p. 6). Après la deuxième guerre mondiale notamment, un choix plus sensible encore à l'acuité des conflits susceptible de déchirer l'humanité aura réenclenché, à partir des années 1970, tout le pari de sociétés fondant la coexistence sur la dissociation entre les règles formelles ou les procédures de l'être-ensemble et la multiplicité irréductible de conceptions du bien le plus souvent véhiculées par des religions ou du moins héritées d'elles, puis laïcisées. De Weber à Rawls, nul recul pourtant sur la conscience de la conflictualité virtuelle contenue dans le « polythéisme des valeurs » : simplement un autre éclairage de celle-ci par le constat qu'une normativité unique ne se trouvait décidément nulle part inscrite dans le ciel des Idées ni dans le passé de la tradition. Il en résulte une gestion pacifiée de la conflictualité, à partir de la double expérience « tardive » que la vie commune n'est pas « exempte de désaccords sur des questions profondes » (Larmore, 1982, p. 182) et que l'humanité est un champ illimité de convictions et de croyances. La pluralité des religions ou issue des religions se serait ainsi révélée comme n'offrant matière qu'à l'une des dimensions, après tout sans complexité plus grande que d'autres, de cette gestion de la diversité qui figure désormais à l'agenda des politiques (Renaut, 2009).

Cette gestion de la diversité religieuse a certes pu prendre des tonalités différentes selon que les démocraties concernées s'étaient structurées effectivement autour des principes du libéralisme politique ou qu'elles faisaient, en France notamment, l'expérience d'une autre accentuation, plus républicaine que libérale, de l'idée démocratique. Deux visages de la pacification des conflits religieux furent ainsi offerts par la modernité démocratique, fort distincts l'un de l'autre quant à la qualité de l'accueil offert à la pluralité des convictions, mais avec chacun pour horizon, selon sa logique propre, la neutralisation du pouvoir conflictuel des options éthiques irriguées par les religions.

Les courants de pensée ayant atteint leur acmé dans années 1980 et 1990 ont au fond validé philosophiquement ce qu'il entrait d'optimiste dans la référence à un tel horizon. Au-delà de sa version rawlsienne, cet optimisme a caractérisé tout aussi bien, l'autre branche de la « famille kantienne », selon les termes de Habermas, qui a correspondu à l'éthique de la discussion, ne se voulant ni libérale, ni républicaniste (Habermas, 2003, p. 50). Je peux en témoigner : la réception et la diffusion de l'éthique de la discussion s'est effectuée en France à partir d'un double sentiment dont les deux aspects s'équilibraient. D'une part, la montée en puissance de l'individualisme démocratique était alors perçu comme introduisant dans nos sociétés le risque d'une disparition des « valeurs communes ». D'autre part cependant, et là a résidé l'optimisme auquel j'ai parfois cédé moi-même, cette « ère de l'individu » (Renaut, 1989) promettait aussi d'ouvrir sur un « âge de l'argumentation ». La fin des traditions, ou ce que j'ai appelé pour ma part la « fin de l'autorité » (Renaut, 2004,) allaient se trouver contrebalancées par l'émergence d'un nouveau principe de lien social, exigeant la médiation de la communication par échange d'arguments et recherche d'un consensus : une médiation conçue comme directement appelée par la dynamique de l'individualisme, en ceci que, toutes les formes d'autorité s'imposant de l'extérieur aux individus se

trouvant déconstruites, ceux-ci ne pourraient plus trouver qu'en eux et entre eux les ressources permettant de valider argumentativement de quelconques repères partagées.

L'apport de l'éthique de la discussion s'est ainsi trouvé rejoindre par d'autres biais la représentation rawlsienne des sociétés démocratiques comme des sociétés pacifiées : dans l'explicitation de l'accès à des principes communs de justice sur le mode d'un consensus « large plutôt que strict » (Rawls, 1971, p. 427, 1993, p. 171 sqq.), se trouvait en effet compris qu'il n'était pas besoin de partager la même conception du bien et du mal, pour s'accorder sur des points de « recoupement » entre celles-ci. En ce sens, le débat sur la justice politique qu'eurent à distance Rawls et Habermas au milieu des années 1990 (Habermas, Rawls, 1995-1996) marqua le sommet d'une réactivation de l'esprit des Lumières. De fait, ils s'opposèrent sur la place que devait encore avoir la démarche fondationniste en philosophie pratique, mais n'en exprimèrent pas moins un fort optimisme à l'égard de la capacité de la raison à dégager dans nos sociétés et, à partir d'elles, sans doute dans le monde entier des possibilités d'accord : ainsi l'humanité post-moderne s'est-elle alors apparue à elle-même en voie de se débarrasser des vieux démons qui l'avaient traversée des guerres de religions aux ravages des « religions séculières » que furent les totalitarismes du XXème siècle (Aron, 1944, 1965).

Dans ce contexte, l'arrière-plan religieux de beaucoup de conceptions du bien cohabitant dans les sociétés pluralistes ou coexistant à l'échelle du monde attirait relativement peu l'attention des éthiciens et philosophes politiques. Significativement, il a fallu attendre les années 2000 pour que fussent publiées des contributions des protagonistes les plus reconnus du débat éthico-politique à la réflexion sur les religions : Charles Taylor avec l'imposant *Age séculier* (Taylor, 2007), Habermas avec un ouvrage où les « défis de la démocratie » sont interrogés à partir de « la frontière entre foi et savoir » (Habermas, 2008), et même Rawls dont, sept ans après sa mort, le monde éditorial fit resurgir, nouveau contexte aidant, deux écrits de 1942 et de 1992 sur la religion (Rawls, 2009). Difficile de ne pas faire l'hypothèse pour comprendre cette soudaine effervescence qu'en quelques années quelque chose était profondément venu bouleverser la donne du questionnement éthique et politique sur le monde contemporain.

II. UN ÂGE POST-SÉCULIER ?

Au-delà d'un titre qui peut abuser, l'ouvrage de Taylor fut le premier, dans cette nouvelle séquence, à battre en brèche la conviction selon laquelle l'Occident aurait été en voie de « séculariser » l'espace anciennement occupé par la religion, pour affranchir toujours davantage la raison de la foi. Là contre, il entreprend de faire ressortir qu'une civilisation entièrement séculière peinerait à conférer à un humanisme purement immanent la force dont il a besoin pour se faire valoir auprès des consciences.

A partir d'un cadre de réflexion tout autre, extérieur à la foi, Habermas emboîta le pas en évoquant un « âge post-séculier » auquel nos sociétés, loin d'en avoir fini avec la religion, appartiendraient désormais. Non pas que le processus de sécularisation eût échoué, mais plutôt du fait même de sa réussite. En contexte de pluralisme des conceptions du bien, l'État de droit, s'il recourt aux seuls ressorts de l'argumentation rationnelle, ne parvient plus en effet à se légitimer et à légitimer ses choix ou ses décisions auprès des personnes et des collectifs internes ou externes auxquels il s'adresse. Pour que la relation aux lois qui règlent la liberté n'en soit pas une de simple obéissance, il faudrait que la normativité du droit ne s'impose pas entièrement de l'extérieur à ses destinataires, mais rencontre en eux des motivations leur permettant de l'accueillir. Ce en vue de quoi le discours des religions pourrait fournir, à condition d'être débarrassé de sa gangue dogmatique, des ressources motivationnelles irremplaçables, sédimentées au fil de l'histoire et déposées dans un patrimoine normatif, celui précisément des traditions religieuses, où la raison post-séculière, elle-même libérée des illusions d'un laïcisme pur et dur, trouverait de quoi moins désespérer, en s'adressant aussi bien aux croyants qu'aux non-croyants, de la force motivante de ses arguments (Habermas, 2008, p. 156 sqq.)

Ce déplacement accompli par Habermas est assurément beaucoup plus déconcertant que celui qui conduit enfin Taylor à énoncer en toute transparence quelles sont à ses yeux les limites indépassables du processus moderne de désenchantement du monde. De la part d'un des principaux refondateurs contemporains d'un rationalisme post-métaphysique libéré aussi bien des illusions du dogmatisme que des tentations défaitistes d'un abandon au doute sur soi-même, l'appel lancé au camp de la rationalité à rechercher dans les religions de quoi ne pas « désespérer de la *force motivante* de ses bonnes raisons » peut apparaître prendre la forme d'une lourde concession. Entendre : une concession à cette herméneutique des traditions que la démarche critique (aussi bien celle de la théorie critique au sens de Horkheimer ou d'Adorno que celle de la philosophie critique de Kant) n'a cessé de combattre. Cet appel peut aussi retentir comme un aveu d'échec, ou en tout cas comme le signe d'une puissante mise en difficulté, dont il faudrait alors identifier où elle a pu surgir dans le dispositif de ce qu'on a analysé comme l'optimisme démocratique, au point de faire apparaître la nécessité de remédier aux « faiblesses de la morale de la raison ». En vue de seulement amorcer ici la réflexion que l'aveu d'une telle nécessité requiert de toute évidence, on se bornera à faire ressortir le paradoxe inhérent au geste qui consiste ainsi à chercher dans les religions la force que la raison pratique n'aurait plus par elle-même de convaincre ceux à qui elle s'adresse, par exemple pour leur demander d'honorer les exigences de la solidarité avec les plus démunis. La mise en lumière du paradoxe requiert toutefois que soit d'abord pointé du doigt quel virage du temps démocratique s'est accompli avec ce qui constitua le véritable début du XXIème siècle, et qui, à cet égard, résida dans l'événement du 11 septembre 2001.

Dans les deux décennies qui ont clos le XXème siècle, le principal péril que, les uns et les autres, nous avions identifié comme celui des démocraties était lié à la montée en puissance qui s'y accomplissait d'un individualisme distendant le lien social et coupant les individus ou les groupes d'individus les uns des autres. C'était assurément un grave danger, mais il avait été bien balisé depuis Tocqueville, bref nous savions de quoi il s'agissait et la logique du processus n'avait rien d'inédit. Chacun à sa manière, Rawls et Habermas ont ainsi thématisé l'éthique factuelle de démocraties exposées à ce que Tocqueville avait, de façon indépassable et définitive, identifié en elles comme constituant à la fois leur force et leur faiblesse.

Quelle idée se faire en revanche, au lendemain du 11 septembre 2001, de ce qu'il allait falloir opposer à ceux qui, défiant toute éthique des démocraties, venaient d'affirmer leur souci exclusif de défendre l'authenticité d'une identité affirmée comme collective, en se refusant à s'inscrire dans un quelconque espace public, sans même éprouver le besoin de justifier un tel refus ? Que répondre, de fait, quand certains ne se jugent pas tenus, comme dans un espace démocratique, d'argumenter leurs choix éthiques dès lors qu'ils souhaitent les justifier ou même simplement les communiquer, mais se fondent au contraire sur de tels choix pour faire exploser, au sens figuré ou au sens propre, un tel espace ? Arguments ou raisons contre bombes : pouvons-nous toujours être aussi aisément convaincus, dans ce nouveau contexte, qu'il suffira, pour éviter la dégénérescence des débats normatifs en conflits irrésorbables, de rappeler comment, dans le simple fait de reconnaître autrui comme un partenaire jouissant des mêmes droits que soi dans l'espace de l'argumentation, s'affirment déjà la reconnaissance de certaines valeurs comme partagées ? Dans un contexte où, depuis lors et à travers une succession d'attentats eux aussi spectaculaires et lourdement meurtriers, conservons-nous encore, quand l'âge démocratique devient aussi celui d'un terrorisme aussi lourd et banalisé, quelques motifs suffisamment solides pour croire fermement qu'il existe, entre tous les dispositifs normatifs, des points de passage attestant de leur appartenance à un monde commun et que les démocraties peuvent continuer à placer leurs espoirs dans une éthique de la délibération faisant surgir, le cas échéant par la force de l'argumentation, des espaces de consensus ?

C'est peu dire que d'identifier, dans l'événement du 11-Septembre et au-delà de lui, des formes de désaccords si radicales, le plus souvent thématisées en termes religieux au moins du côté des terroristes, parfois aussi dans le camp de ceux qui désignèrent leurs répliques, dans le camp des démocraties, en termes de croisades, qu'il n'est pas absurde de se demander si le type de conflictualité qui s'était incarné, il y a trois ou quatre siècles, dans les guerres de religion européennes ne revient pas hanter cette fois le monde. Ce pourquoi il me semble que la prochaine question, vaste et redoutable, que la philosophie politique aura à se poser dans les décennies qui viennent devra prendre la forme d'une hypothèse heuristique que je soumets à la réflexion : ne pourrions-nous pas être conduits à envisager de déchiffrer certains des conflits qui attendent ce monde par analogie avec ceux qui avaient mis aux prises jadis, certes selon d'autres ex-

tensions (plus nationales que globales) et sous d'autres formes (le plus souvent celles d'un conflit entre un État confessionnel et une partie de sa société), des camps identifiés par référence à des choix religieux ? Auquel cas plus grand chose n'assure que demeurerait désormais valide la perspective optimiste selon laquelle une éthique de la délibération ou de la discussion constituerait l'éthique commune d'un nouvel espace public tendant, du moins dans le cadre de cette nouvelle conflictualité, à devenir mondial.

Depuis Max Weber au moins, je l'ai rappelé, nous nous étions accoutumés à considérer que la raison pratique ou normative comprend dans son axiomatique un moment indépassable de « guerre des dieux ». Tout l'effort des démocraties, aussi bien de leurs pratiques que de leurs théorisations philosophiques, a été pendant des siècles, de fournir de ce moment une version pacifiée sur le mode d'un pluralisme reconnu et maîtrisé des conceptions du bien, y compris religieusement informées. Le scénario d'un affrontement réactivant l'idée de guerres de religion m'apparaît commencer à s'écrire sous nos yeux, via le nouveau terrorisme et les divers phénomènes qui, l'accompagnant, devraient être analysés sous l'angle de la montée en puissance de tels périls. Et ce, qui plus est, sur le terrain et sous la forme où ce scénario s'écrit, d'une façon telle que ces conflits risquent fort d'apparaître, dans leur nouvelle configuration, difficilement maîtrisables par les remèdes antérieurement appliqués aux guerres classiques de religion. Je ne saurais m'engager ici dans une analyse de ce qui différencie, au-delà de ce que j'ai indiqué ci-dessus, les nouveaux conflits religieusement connotés et les guerres classiques entre confessions : par ces brefs rappels de ce que nous n'avions assurément pas oublié, mais qu'il nous faut intégrer plus résolument et plus à fond dans l'auto-réflexion de notre époque, il me suffit, pour la présente occasion, d'avoir versé au dossier de celle-ci que l'éventuel âge post-séculier qui serait désormais le nôtre est en tout état de cause aussi l'âge du terrorisme banalisé et globalisé. Parce que me semblent se dessiner ainsi les éléments d'un retour du spectre qui avait jadis hanté l'Europe, j'entends consacrer les réflexions que j'appliquerai à cette hypothèse heuristique, dans certains de mes prochains travaux, à faire ressortir jusqu'à quel point le resurgissement d'un tel spectre est en train d'affoler, en déstabilisant leur ancien optimisme, les théorisations les plus sophistiquées de la raison démocratique. De ce point de vue, j'invite chacun à se demander si les réactions les plus élaborées qu'a induites jusqu'ici cette situation nouvelle chez ceux qui avaient contribué à ces théorisations sont, quand elles font référence, en particulier chez Habermas, à une re-densification des consciences normatives de nos démocraties par les grands récits religieux, bien adaptées aux défis qui sont devant nous.

BIBLIOGRAPHIE

Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

Derrida Jacques et Habermas Jürgen, *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New Ork (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* (2003), Paris, Galilée, 2004.

Habermas Jürgen, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2008), Paris, Gallimard, 2008.

Larmore Charles, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993.

Maclure Jocelyn et Taylor Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.

Mesure Sylvie et Renaut Alain, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset, 1996.

Rawls John, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Seuil, 1987.

Rawls John, Préface de *Justice et Démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

Rawls John, *Libéralisme politique* (1993), Paris, PUF, 1995.

Rawls John, *Le péché et la foi. Ecrits sur la religion* (2009), avec une Postface de J. Habermas, Paris, Hermann, 2010.

Rawls John, Habermas Jürgen, *Débat sur la justice politique* (1995-1996), Paris, Cerf, 1997.

Renaut Alain, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

Taylor Charles, *L'Age séculier* (2007), Paris, Seuil, 2011.

Weber Max, *Le savant et le politique* (1919), avec une préface de R. Aron, Paris, Plon, 1959.