

Kant et la neutralité de l'Etat dans le système belge / Bernard Feltz. — Extrait de :
Annales de philosophie et des sciences humaines. — Vol. 25 (2009), pp. 37-53.

I. Religion et Etat. II. Belgique — Histoire. III. Kant, Emmanuel, 1724-1804 —
Critique et interprétation. IV. Constitution — Belgique.

PER L1044 / FP264273P

KANT ET LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT DANS LE SYSTÈME BELGE

BERNARD FELTZ

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve - Belgique

INTRODUCTION

Les formes concrètes de la neutralité dans les relations religions-État peuvent être très distinctes d'un pays à l'autre. C'est la raison pour laquelle il m'a paru important d'inscrire cette réflexion dans l'analyse précise d'un contexte particulier. La Belgique présente une configuration originale liée à son histoire spécifique. Sa constitution remonte à la première moitié du 19^e siècle, période de tentative de restauration d'un ancien régime par les grandes puissances de l'époque. La première partie de cet article replacera la constitution belge dans ce contexte et en évoquera les enjeux contemporains.

L'interprétation philosophique proposée en deuxième partie vise à articuler une lecture épistémologique et une lecture politique. Il est d'abord montré que la neutralité présuppose un rapport pluriel à la vérité : c'est sur ce point qu'une référence à Kant et à plusieurs auteurs contemporains que l'on peut considérer comme post-kantiens - J. Ladrière et J. Habermas - trouve toute sa pertinence. D'autre part, le point de vue épistémologique s'avère insuffisant. La reconnaissance du pluralisme, essentielle, ne permet pas automatiquement un vivre ensemble. Une référence plus explicite à la philosophie politique et en

particulier aux travaux de John Rawls proposera des modalités concrètes de mise en œuvre d'un fonctionnement sociétal articulant visée d'un universel et irréductible pluralisme. Les enjeux internationaux seront soulignés en une partie conclusive.¹

1. *LES RELATIONS RELIGION-ÉTAT EN BELGIQUE*².

Les relations Religion-État dans le système belge actuel restent profondément marquées par la Constitution belge telle qu'elle fut rédigée en 1831 dans la première année d'indépendance. Tout au long de son histoire, la Belgique a été sous domination des grandes puissances voisines : Bourgogne, Espagne, Autriche, France, Pays-Bas. En 1795, la Belgique, alors sous domination autrichienne, fut annexée à la France napoléonienne et entra dans un régime concordataire en 1801. Suite aux défaites de l'armée française, par décision du Congrès de Vienne de 1815, les provinces belges furent détachées de l'État français et jointes à la Hollande pour former le Royaume-Uni des Pays-Bas. Cette union fut de courte durée puisque, dès 1830, les provinces catholiques du sud proclamèrent leur indépendance vis-à-vis de ce Royaume dominé par les provinces protestantes du Nord.

En plein milieu du 19^e siècle, période de restauration d'un ancien régime en France, la Belgique, majoritairement catholique, proclama son indépendance, malgré les réticences des grandes puissances. La question des relations Religion-État a d'emblée pris une place importante, à côté d'autres, dans les discussions préparatoires à la rédaction de la Constitution.

Les positions concernant l'exercice du culte sont regroupées dans les trois articles 19, 20 et 21 qui posent les principes de base de la législation. L'article 181 aborde plus spécifiquement la question des traitements des ministres du culte.

Pour résumer succinctement, disons que l'article 19 établit clairement la liberté de conscience et la liberté de culte. On est devant un principe fondamental qui garantit à chacun la liberté d'opinion et garantit à chaque culte la liberté d'organisation.

1. Cet article est le fruit d'un travail collectif. Je tiens à remercier L.L. Christians pour ses apports dans la préparation de ce texte, en particulier de la première partie. L'analyse philosophique a fait l'objet d'une discussion suivie avec H. Pourtois que je tiens à remercier vivement pour ses commentaires et suggestions bibliographiques.

2. Pour le §1, je me suis référé essentiellement aux travaux R. Torfs et L.L. Christians repris en bibliographie.

L'article 20, quant à lui, est parfois considéré comme posant la liberté d'une religion « négative », en ce sens qu'il garantit à chacun la liberté de pouvoir ne pas participer aux expressions religieuses. Cet article a posé certains problèmes de jurisprudence, notamment dans l'obligation des militaires à participer aux cérémonies religieuses lors du *Te Deum* en l'honneur du souverain.

L'article 21 porte sur l'indépendance dans l'organisation des cultes. Chaque culte dispose d'une compétence exclusive dans l'organisation interne : nomination des ministres du culte, déroulement des cérémonies... Ce même article prévoit que le mariage civil devra précéder la bénédiction nuptiale : il s'agit d'affirmer que le mariage relève de la sphère civile. Ce dernier point est considéré comme un acquis important dans la problématique d'un État moderne, qui reconnaît au civil et au religieux leurs sphères spécifiques.

L'article 181 porte sur les traitements des ministres du culte. Cet article fut l'objet d'âpres discussions. Une première ligne de pensée envisageait ces traitements comme une compensation par rapport à la confiscation des biens du clergé survenue durant l'occupation française et confirmée par la signature du Concordat. Cependant, cela revenait à donner un statut particulier au culte catholique. C'est pourquoi, ce sont les libéraux qui ont proposé le financement des cultes par l'État, au nom d'un impact positif de la religion sur le fonctionnement de la société civile. Cela a conduit à la reconnaissance de certains cultes « officiels » financés par l'État : les ministres sont financés, et l'enseignement dans chacune de ces appartenances est garanti. La liste des cultes reconnus évolue au cours du temps : cultes catholique et protestant (1802), culte israélite (1808), culte anglican (1835), culte musulman (1974), culte orthodoxe (1985), conseillers laïques (1993).

Le système qui résulte d'une telle législation est clairement en rupture avec l'ancien régime et la religion unique officielle, support de l'État. Il y a clairement affirmation de la liberté de conscience et mise en œuvre pratique du pluralisme dans le rapport aux cultes et aux convictions philosophiques. Cette reconnaissance ne correspond cependant pas à la séparation radicale que revêt le concept de « séparation » dans d'autres pays voisins. C'est pourquoi certains juristes tendent à caractériser le système belge comme une « séparation atténuée » ou un système d'« indépendance réciproque ».

Par ailleurs, si ce système comporte de grandes qualités de tolérance et de reconnaissance positive du pluralisme, il pose cependant certaines difficultés théoriques et pratiques. La liberté de conscience est complète, mais la subsidiarité passe par la reconnaissance officielle du culte. Une telle procédure induit une certaine inégalité entre les cultes reconnus et les autres cultes.

D'autre part, l'autonomie du culte dans sa sphère propre peut poser des problèmes au niveau de l'unité du droit et de la hiérarchie des règles. A titre d'exemple, on peut citer les positions de l'Eglise catholique à propos du ministère des femmes qui fait difficulté sur le plan des principes, voire sur le plan juridique, où l'égalité homme-femme est une question très sensible dans la société civile belge contemporaine.

Il n'en reste pas moins que, en première moitié du dix-neuvième siècle, la constitution belge est la mise en œuvre d'un pluralisme effectif qui ne manquait pas de grandeur ni d'audace...

2. *UNE INTERPRÉTATION POST-KANTIENNE DE LA NEUTRALITÉ*

La constitution belge, comme tout texte politique, est le fruit de la rencontre de conceptions fortes, mais distinctes, de la vie collective. C'est le fruit d'une négociation qui, comme toujours, comporte une dynamique de concessions réciproques et conduit à un résultat dont la cohérence tient plus à la rencontre des divers intérêts qu'à la fidélité à une ligne directrice univoque. C'est un fait historique incontestable.

Une analyse en termes de philosophie politique paraît cependant pertinente. Bien plus, je voudrais montrer qu'une analyse philosophique qui inclut la question du rapport à la vérité peut s'avérer éclairante. Construire une société pluraliste sur le plan des cultes et sur le plan des convictions philosophiques présuppose une position de principe sur la question des relations entre religion, conviction et vérité. Et c'est sur cette question qu'une analyse kantienne peut s'avérer décisive.

2.1 *Kant, savoir et signification*

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant tente de répondre à la question « que puis-je connaître ? ». Pour lui, la question centrale est l'importance de l'apport de la raison dans la connaissance. Il distingue phénomène et chose en soi. Le phénomène, c'est la chose telle qu'elle apparaît, telle qu'on la perçoit au travers de nos organes des sens. La chose en soi est la chose en elle-même, telle qu'elle est, indépendamment de toute perception. Dans le processus de connaissance, Kant distingue trois instances importantes : la sensibilité, l'entendement et la raison. Les données de la sensibilité, recueillies par les organes des sens, sont structurées en objets au moyen des catégories de l'entendement, et organisées en un monde cohérent par le travail de la raison. Sur cette base, Kant distingue deux usages de la raison : un usage légitime et un usage illégitime. La science occidentale, en l'occurrence pour Kant la physique newtonienne, est l'exemple

type d'un usage légitime de la raison : la raison travaille sur les données de la sensibilité pour comprendre le monde et aboutit à une connaissance certaine. En conséquence, à partir du moment où cette connaissance repose sur les données de la sensibilité, c'est une connaissance qui concerne les phénomènes, les choses telles qu'elles apparaissent. L'être humain, chez Kant, peut donc atteindre la connaissance certaine, mais cette connaissance porte sur le niveau phénoménal.

Par ailleurs, quand la raison travaille indépendamment des données de la sensibilité, quand elle travaille seule, elle ne donne lieu à aucune connaissance, c'est l'usage illégitime de la raison. A titre d'exemple, dans les *Paralogismes de la raison*, Kant passe en revue les preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles sont développées dans la tradition philosophique, et il montre qu'aucune de ces preuves n'est convaincante, dans la mesure où chacune tend à prouver une existence par le pur usage de la raison, alors même que l'affirmation d'une existence concerne clairement la chose-en-soi et non simplement le niveau phénoménal. La raison outrepassa donc ses compétences dans l'affirmation de l'existence de Dieu.

Cela ne signifie pas que Dieu n'existe pas. Cela signifie que l'affirmation de l'existence de Dieu ne relève pas du registre du savoir. La raison pure théorique, en tant qu'elle donne accès à la connaissance, ne peut répondre à la question de l'existence de Dieu. Face à cette question, la raison pure théorique se trouve donc devant un indécidable. Pour Kant, qui est un protestant piétiste, l'affirmation de l'existence de Dieu ne relève pas de la raison pure théorique, ne relève pas du pur savoir et n'est donc pas strictement rationnelle. Ce qui ne veut pas dire qu'une telle affirmation est irrationnelle. Cette affirmation n'est pas contraire à la raison, elle n'entre pas en contradiction avec la raison, elle est compatible avec la raison mais la raison, par elle-même, ne peut conduire à cette affirmation de manière apodictique. C'est ce qui distingue une affirmation rationnelle d'une affirmation raisonnable. L'affirmation rationnelle s'impose à tout être doué de raison – c'est le cas de la position newtonienne dans l'interprétation kantienne – ; l'affirmation raisonnable est compatible avec la raison mais ne s'impose pas par la raison, l'affirmation inverse peut être défendue de manière tout aussi raisonnable – c'est le cas de l'existence de Dieu. Dans un tel contexte, croyant et incroyant sont dans des positions parfaitement symétriques dans le rapport à la raison. Le choix d'adhérer ou non à l'affirmation de l'existence de Dieu est marqué de manière inéluctable par cette incapacité de la raison pure théorique à résoudre la question.

Kant apparaît de cette manière comme un précurseur qui, parlant de la finitude de la raison, anticipe sur la crise de la modernité qui va caractériser le 20^{ème} siècle. En termes contemporains, l'analyse kantienne conduit en effet à

distinguer le registre du savoir du registre de la signification. Même si la philosophie des sciences contemporaines conduit à une lecture plus nuancée que Kant du rapport entre science et vérité, la science reste le lieu d'un rapport pertinent à la réalité, caractérisé par une méthode rigoureuse capable de conduire à des consensus de la communauté scientifique. En ce sens, la présupposition kantienne qui voit dans la démarche scientifique la mise en œuvre d'une démarche marquée de part en part par la rationalité garde toute sa pertinence. Par ailleurs, chez Kant, le savoir scientifique porte sur le niveau phénoménal ; il ne tend pas à épuiser la réalité qu'il étudie : on est donc là également devant un processus de finitude du savoir.

2.2 Modernité avancée et « conviction critique »

La problématique de la pluralité des langages est une question importante de l'épistémologie contemporaine. Dans une perspective post-kantienne, en articulation à la philosophie du langage, Habermas évoque ce qu'il appelle trois racines de la rationalité : la rationalité de la discussion et de la réflexion, la rationalité épistémique, la rationalité téléologique¹. Chacune de ces rationalités, à sa manière, est marquée par cette visée d'un universel présente comme idée régulatrice. La rationalité épistémique renvoie entre autre à la démarche scientifique qui comporte ses protocoles rigoureux de confrontation à l'expérience dans le cadre d'un rapport à la vérité « correspondance ». La rationalité de la discussion s'inscrit dans la démarche herméneutique qui vise à rencontrer la signification des divers discours où la visée de la signification implique à la fois reconnaissance d'un dialogue, d'une compréhension, mais impossibilité d'un discours de la totalité. La rationalité téléologique inclut le discours éthique qui prend une dimension normative sur les comportements, où la visée d'un universel prend la forme de l'exigence d'une justification rationnelle des orientations envisagées.

Dans une perspective analogue sur le plan des diverses rationalités², pour rendre compte des limites de la connaissance rationnelle, Jean Ladrière développe le concept de « connaissance critique ». « Une connaissance critique doit être en mesure de se juger, de discerner ce qui en elle est pertinent par rapport à l'entreprise même qu'elle constitue, et par le fait même aussi de se prononcer sur la valeur et les limites de validité de ce qu'elle finit par

1. Habermas, J., *Vérité et justification*, Paris, Gallimard (1999), 2001, p. 46.

2. Cf. Ladrière, J., 1973, « Les sciences humaines et le problème du fondement », in Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, pp. 198-210.

proposer»¹. Une connaissance critique est donc une connaissance consciente à la fois de son domaine de pertinence et de ses limites. Ce concept renvoie au caractère phénoménal de la connaissance scientifique. La connaissance scientifique est pertinente dans un certain domaine de la réalité, mais ne vise pas, en tant que telle, à inclure la réalité en totalité. Le concept de « connaissance critique » renvoie à l'incomplétude de la connaissance scientifique, toujours marquée par le « cercle méthodologique » des sciences de la nature qui fait qu'une discipline se caractérise par un système de présuppositions qui en fondent la force explicative mais en limitent également la pertinence. Par ailleurs, ce concept de « connaissance critique » renvoie également à la légitimité du registre des significations, qui se caractérise par le paradoxe d'un travail de la raison marqué d'un irréductible pluralisme.

Au concept de « connaissance critique » dans le registre de la science, il me paraît pertinent de faire correspondre le concept de « conviction critique » dans le registre de la signification. En effet, la position critique kantienne comporte deux conséquences. D'une part, toute connaissance scientifique est limitée au niveau phénoménal. La science n'épuise donc pas la réalité qu'elle étudie : la science est pertinente mais son aire de pertinence est limitée. Cela laisse ouvert le registre de la signification. D'autre part, Kant n'exclut pas l'usage de la raison du registre de la signification, il exclut qu'un tel usage conduise à la certitude apodictique. En termes contemporains, on pourrait dire que le registre de la signification est ouvert à la démarche rationnelle, à l'espace de la discussion, dirait Habermas, mais il s'agit d'être conscient que l'on se trouve devant une irréductible impossibilité d'arriver à des conclusions certaines. Le concept de « conviction critique » renvoie à cette impossibilité. L'être humain, dans le registre des significations, se donne des convictions – que ce soit avec référence ou non à une transcendance. La philosophie du 20^e siècle rejoint Kant en affirmant l'impossibilité d'une fondation rationnelle absolue des convictions. La foi en un Dieu, par exemple, relève ultimement d'un choix, qui peut être raisonné, mais ne peut être rationnellement fondé. Il n'est donc en rien contradictoire d'adhérer à une conviction, tout en reconnaissant le fait que d'autres peuvent adhérer à d'autres convictions. Le concept de « conviction critique » vise précisément cette attitude d'attention aux limites du registre des convictions. Toute conviction, dans le domaine des significations, repose sur un choix personnel, non strictement arbitraire - ce choix peut être argumenté -, mais

1. Ladrière, 1977, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, Montaigne/UNESCO, p. 128.

cette argumentation ne correspond pas à une fondation absolue, elle a valeur de justification dans le registre de la discussion.

Une telle conception prend distance par rapport à tout fondamentalisme qui tend à considérer une conviction particulière comme seul lieu de vérité. D'autre part, elle prend distance également par rapport au relativisme ; celui-ci juge en effet que le registre de la conviction relève strictement du personnel – de la *doxa*, de l'opinion, comme diraient les Grecs – alors que le concept de « conviction critique » situe le domaine de la conviction dans un registre où le discours a visée d'universalité : on est donc bien dans le registre de l'*alèthèia*, d'une visée de la vérité. Quand Nietzsche parle de la « mort de Dieu », son discours concerne bien l'humanité entière, il y a bien visée d'universel dans cette affirmation. On n'est donc pas dans le registre de la simple opinion qui ne concerne que celui qui parle, on se trouve dans un registre de visée de la vérité, dans une volonté de poser des affirmations qui concernent l'ensemble de l'humanité. Il n'y a pas que les discours religieux qui ont visée d'universel, c'est l'ensemble du registre de la signification qui est traversé par la vérité comme idée régulatrice. On parle comme si la vérité était visée, tout en sachant que personne ne l'atteint ni ne la possède.

On se trouve donc devant une double reconnaissance. Il y a tout d'abord la reconnaissance de la pertinence du registre des significations comme un lieu de visée de la vérité, qui va au-delà de la simple opinion personnelle. Il y a ensuite la reconnaissance de l'impossibilité d'atteindre la vérité dans ce domaine, par conséquent la reconnaissance d'un irréductible pluralisme. Le pluralisme n'est pas seulement la concession contrainte politiquement à des partenaires porteurs d'autres significations : le pluralisme puise ses racines plus profondes dans la conscience de l'impossibilité d'atteindre la vérité absolue dans le domaine des significations. Le rapport à la vérité dans ce domaine ne s'inscrit pas seulement dans le registre de la rationalité : il s'agit donc d'affirmer l'irréductible pluralisme de ce registre. En pareil contexte, il n'y a de neutralité que dans le pluralisme : un tel pluralisme n'est pas un relativisme mais bien une reconnaissance de la finitude de la raison dans le domaine des significations.

2.3 Neutralité et « société juste »

Dans le domaine de la philosophie politique, ces considérations sur la pluralité épistémologique des rationalités rejoignent précisément les positions développées par John Rawls. Dans son ouvrage *Libéralisme politique*, il souligne la difficulté rencontrée par sa théorie de la justice. « Une société démocratique moderne est caractérisée non seulement par une pluralité de doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, mais aussi par

le fait que ces doctrines sont incompatibles entre elles tout en étant raisonnables »¹. La philosophie politique de Rawls rejoint donc cette intuition post-kantienne d'un pluralisme irréductible dans le domaine de la signification, parfaitement compatible avec une conception de la rationalité à l'œuvre dans chacune des démarches.

La philosophie politique de Rawls comporte cependant une dimension supplémentaire essentielle : la simple reconnaissance d'un pluralisme est insuffisante pour une organisation de type démocratique. La simple reconnaissance peut en effet conduire à la pure juxtaposition des positions distinctes, sans rencontre, sans « espace commun ». Pour Rawls, l'organisation d'une vie commune en société implique la reconnaissance de règles minimales de fonctionnement pour le vivre ensemble : c'est ce qu'il appelle la « société juste » qui se donne des règles minimales en vue d'organiser le minimum commun qui permette à chacun de vivre en fonction de sa conception de la « vie bonne ». La « vie bonne » renvoie aux diverses rationalités qui traversent le registre des significations, la « société juste » renvoie à un ensemble de règles minimales acceptées par chacun pour permettre à tous de vivre selon leur conception de la « vie bonne ».

Un débat important se concentre sur le statut de ces règles minimales de la société juste. Peut-on parler de règles dépourvues de dimension éthique, complètement déconnectées des conceptions de la vie bonne ? Ou doit-on acter que ces règles elles-mêmes sont impensables sans une articulation aux conceptions de la vie bonne ? Les incompatibilités entre conceptions de la vie bonne ne conduisent-elles pas inévitablement à l'impossibilité d'une position sur la conception de la société juste ? Telles sont les questions posées à l'auteur qui maintient l'idée d'une « société bien ordonnée » : « ... dans la théorie de la justice comme équité, l'idée fondamentale de la société comme système équitable de coopération à travers les générations est développée en conjonction avec deux idées complémentaires, celle des citoyens comme personnes libres et égales et celle de la société bien ordonnée comme étant effectivement gouvernée par une conception politique publique de la justice »².

Je n'entrerai pas ici dans ce débat, mais il me paraît important de retenir l'idée qu'une société « bien ordonnée » au sens rawlsien implique plus qu'une simple reconnaissance du pluralisme. Il s'agit d'organiser le vivre ensemble qui implique des procédures de prise de décision pour les questions qui concernent

1. Rawls, J., 1993, *Libéralisme politique*, PUF, Paris, p. 4.

2. Rawls, 1993, pp. 61-62.

la vie de toute la société : c'est là qu'intervient la problématique de la société juste. La lecture épistémologique post-kantienne proposée ci-dessus appelle donc une approche complémentaire liée à la philosophie politique et insiste sur la nécessité de procédures et principes de justice acceptés par tous pour l'organisation d'un vivre ensemble. Le caractère raisonnable du pluralisme implique tout à la fois que ces principes de justice doivent garantir à chaque citoyen non seulement la possibilité de choisir ou de changer sa conception de la vie bonne mais aussi l'aptitude à développer un sens de la justice qui implique un rapport « raisonnable », donc critique, à la conception de la vie bonne à laquelle il adhère¹. Une convergence très claire se dégage sur ce point entre la conception rawlsienne de la justice et le concept de « conviction critique » issu de l'approche épistémologique post-kantienne.

3. *SYSTÈME BELGE ET MODERNITÉ AVANCÉE*

3.1 *«Conviction critique»*

Nous avons vu que, historiquement, la constitution belge est le fruit d'une négociation entre tenants de systèmes de significations distincts. Je suggère d'interpréter le résultat de ces négociations comme mise en œuvre d'une conception post-kantienne de la neutralité. En effet, le système belge constitue une reconnaissance de la pertinence sociale du registre des significations. Les justifications proposées lors des discussions restent profondément marquées par la culture de l'époque. Il n'en reste pas moins que le système belge affirme la liberté totale d'opinion dans le registre des significations, tout en proposant de soutenir les divers cultes reconnus, en ce compris les convictions philosophiques athées, comme contributions à la vie collective. Il y a à la fois reconnaissance de l'importance de ce registre et reconnaissance de l'irréductible pluralisme qui marque ce domaine.

Le concept de « conviction critique » permet précisément de penser ce rapport paradoxal : la conviction peut inclure la conscience du caractère non absolu de la conviction elle-même. Par conséquent, il n'est en rien contradictoire de défendre ses convictions, et de défendre avec la même force un système social qui donne place à une pluralité de convictions. La neutralité de l'État, dans ce contexte, vise à la fois l'affirmation de la liberté de pensée et de

1. Cette question du caractère « critique » de l'adhésion raisonnable au sens rawlsien pourrait faire l'objet de tout un débat. Pour Rawls, ce caractère critique est requis essentiellement pour les convictions qui comportent des conséquences au niveau d'un fonctionnement sociétal.

conviction, et le refus de toute religion étatique qui correspond à la non reconnaissance du pluralisme. Mais la neutralité de l'État ne s'oppose en aucune mesure à l'appui accordé au registre des significations, dans la mesure où le pluralisme est reconnu non seulement théoriquement mais bien pratiquement.

L'art et la culture sont deux registres qui présentent des paradoxes analogues. La pratique artistique est elle-même marquée par une visée de type universel - la recherche du beau s'adresse à tout humain - et la reconnaissance d'un irréductible pluralisme - aucun artiste ne souhaite imposer sa pratique comme incontournable... Cette situation paradoxale n'empêche pas l'État de soutenir les pratiques artistiques, que ce soit dans l'enseignement artistique, que ce soit dans l'appui à une politique culturelle...

En accordant son appui à plusieurs systèmes de conviction, y compris les conceptions philosophiques non confessionnelles, l'État belge s'inscrit donc dans cette perspective post-kantienne qui reconnaît à la fois la pertinence et l'importance sociale du registre des convictions et le caractère irréductiblement pluraliste de ce registre. La référence à Kant n'est certes pas habituelle dans le monde politique belge, il n'en reste pas moins vrai que ce pragmatisme qui marque le monde politique a conduit, dès la moitié du 19^e siècle, à un système qui rejoint les intuitions théoriques de la fin du 20^e siècle.

3.2 Pour une « société juste »

Par ailleurs, le système belge, dès 1831, organise un vivre ensemble que l'on peut rapprocher du concept de « société juste » proposé par Rawls. L'article 21 est très significatif sur ce plan. Le fait d'instaurer un « mariage civil » obligatoire avant tout « mariage religieux » instaure précisément un « espace commun » à toutes les conceptions de la « vie bonne ». La vie familiale relève typiquement du domaine de la vie bonne où chaque système de significations développe des perspectives spécifiques. Cependant, ces spécificités ne s'opposent pas à l'ouverture d'un espace commun où la vie familiale prend place dans une organisation sociétale dissociée des significations spécifiques. Le registre de la société juste renvoie à cette dimension commune du mariage, le « mariage civil » considéré comme élément commun à tous les registres de significations. Chacun est respecté dans sa spécificité, mais chacun accepte pratiquement un ensemble minimal de règles qui fait qu'un vivre ensemble est possible entre tenants de diverses conceptions de la « vie bonne ». La neutralité de l'espace commun ne remet pas en cause la liberté de chacun d'organiser son existence en fonction de sa conception de la vie bonne.

Il en va de même pour les règles minimales de fonctionnement démocratique. Historiquement, la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 peut être considérée comme synthétisant le consensus minimal propre à de nombreuses sociétés contemporaines. L'idée sous-jacente est de dépasser la simple cohabitation de cultures distinctes dans une dynamique sociétale, afin d'établir les conditions pour un vivre ensemble qui repose sur un certain nombre de règles minimales qui fassent consensus. Le vivre ensemble implique un dialogue, le vivre ensemble implique la liberté de chacun de pouvoir quitter un registre de significations pour adhérer à un autre registre de significations.

4. RELIGION ET DIVERSITÉ CULTURELLE

On pourrait s'interroger sur les enjeux d'une réflexion qui veut a posteriori interpréter un système constitutionnel en fonction d'une épistémologie et d'un rapport à la vérité d'une part, en fonction d'une philosophie politique qui se réfère à la société juste d'autre part. Une telle démarche s'inscrit dans une réflexion sur les relations entre religion et culture. Une question importante revient à se demander : que restera-t-il de la diversité culturelle de ce monde dans un siècle ? La diversité culturelle est une richesse prodigieuse de notre monde, et le fait d'en prendre la juste mesure est certainement une des richesses de notre époque. Mais, tout comme la biodiversité, la diversité culturelle est clairement en danger au niveau international. La modernisation galopante de nos sociétés conduit à une homogénéisation de nos manières de vivre, de construire, de percevoir le monde. D'où la question : n'y aurait-il pas sens à distinguer modernisation et occidentalisation ?

Soyons plus précis. Qu'est-ce qu'une société moderne, qu'est-ce qui caractérise ce que l'on appelle la modernité ? Pour le philosophe, la modernité, c'est le primat de la subjectivité. Autrement dit, ce qui a marqué la fin du moyen-âge en Europe occidentale, c'est l'avènement de la science notamment par Galilée, interprété par Descartes comme un nouveau rapport à la vérité : par sa raison l'être humain est capable d'un accès à la vérité. Ce nouvel usage de la raison va s'amplifier et investir tous les registres de la vie sociale. Avec Kant, à la fin du 18^{ème} siècle, c'est l'éthique qui se voit concernée : pour Kant, par la raison, l'être humain est capable de se donner une éthique universelle. Dans le domaine du politique, les droits de l'homme apparaissent comme une expression raisonnable de droits susceptibles de fonder un fonctionnement démocratique.

Cette triple autonomie¹ du vrai, du bien et du politique constitue la caractéristique essentielle du projet moderne. Cependant, alors que, au 17^{ème} siècle, cette confiance en la raison était absolue - pour Descartes, la raison devait conduire à la vérité en totalité -, le 20^{ème} siècle se marque par une prise de conscience de la finitude : la science n'épuise pas la réalité qu'elle étudie, la raison ne donne pas accès à la vérité en totalité. Cette prise de conscience au 20^{ème} siècle de la finitude de la raison, anticipée au 18^{ème} siècle par le criticisme kantien, conduit à plusieurs interprétations. L'analyse en termes d'échec de la modernité peut conduire à plusieurs attitudes : le relativisme qui tend à organiser un pluralisme sans dialogue des cultures², le fondamentalisme religieux qui tend à imposer la religion comme seul rapport au vrai, le fondamentalisme moderne qui tend à faire comme s'il n'y avait pas eu crise de la modernité et vise à imposer la science comme seul discours crédible. Une autre interprétation est possible qui refuse de parler d'échec de la modernité et envisage la situation en termes de « modernité avancée » ou « modernité critique » qui continue à faire confiance en la raison tout en prenant acte de la finitude de la raison : la raison comme voie vers la science, l'éthique et la démocratie, avec la conscience que, dans chacun de ces registres, la seule raison est insuffisante³. C'est dans ce contexte que les concepts de « connaissance critique » et « conviction critique » prennent tout leur sens.

Un tel concept de modernité, associé avec une conception de modernité critique en ce début de 21^{ème} siècle, peut conduire à préciser la distinction entre modernisation et occidentalisation. Science et technologie, société démocratique et pluraliste sont au fondement de la société moderne et apparaissent de plus en plus comme des incontournables pour l'évolution de nos sociétés. Cependant, le concept de « conviction critique » nous apprend qu'une telle modernisation est compatible avec une pluralité de références dans le domaine de la signification. En pareille perspective, une modernisation peut donc parfaitement se développer en des contextes sociétaux marqués par des systèmes de significations distincts, qu'ils soient de type religieux – christianisme, islam, judaïsme - ou qu'ils soient

1. Je reprends ce concept à Marcel Gauchet qui utilise la distinction kantienne entre autonomie et hétéronomie dans domaine de la philosophie politique pour caractériser la société moderne.

2. Le concept de postmodernité prend ici tout son sens : son acception est souvent très incertaine sur le plan philosophique. Je réserve ce concept à l'interprétation relativiste, vis-à-vis de laquelle je me distancie nettement . Cfr. Lyotard, J.F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris.

3. Pour un exposé plus détaillé de la problématique de la modernité critique, cfr. Feltz, B, 2003 et Feltz, B., 2006.

en référence à des sagesses traditionnelles de l'Extrême-Orient, ou à des systèmes philosophiques non confessionnels. La diversité culturelle actuelle peut survivre à une modernisation, à condition qu'elle soit soutenue et présentée comme compatible avec cette modernisation, et à condition que cette modernisation soit conçue comme distincte d'une occidentalisation. La pluralité des références au niveau des systèmes de significations apparaît dès lors comme un des moyens de préserver cette diversité culturelle qui fait toute la richesse de notre vivre ensemble au niveau de la société mondiale en gestation.

Dans cette perspective, la distinction rawlsienne entre société juste et vie bonne peut prendre un statut programmatique. Au niveau international, la « société juste » renvoie aux règles minimales d'un fonctionnement démocratique, tel qu'il est soutenu par les droits de l'homme, et à la rationalité épistémique portée par le discours scientifique¹. La compatibilité de ces règles et de cette rationalité avec la pluralité des discours de signification peut proposer un cadre concret à la distinction entre modernisation et occidentalisation. L'occidentalisation renvoie aux systèmes de significations, religieux ou athées, portés historiquement par la culture occidentale. La modernisation renvoie aux règles de la société juste, telles que, par exemple, reprises dans la déclaration universelle des droits de l'homme, compatibles avec une pluralité de systèmes de significations qui trouvent leur racine dans d'autres cultures.

Dans ce sens, moderniser une société n'est pas l'occidentaliser : moderniser, c'est intégrer les présupposés de la modernité, lesquels sont compatibles avec une pluralité de registres de la signification. Une telle position suppose un double travail. Le discours sur la modernité lui-même est appelé à prendre distance par rapport à ses racines historiques et à s'inscrire dans cette perspective d'un consensus minimal pour un vivre ensemble. D'autre part, les discours de significations, religieux ou athées, sont eux-mêmes appelés à intégrer cette reconnaissance d'une pluralité de conceptions de la vie bonne, qui implique une prise de distance critique du discours des significations par rapport à ses présupposés et à sa tendance spontanée à une revendication de possession de la vérité. Cette perspective rejoint les positions développées par Habermas dans un ouvrage récent. Cet auteur explique en effet qu'une société post-séculière exige, non seulement des croyants mais aussi des athées, un rapport réflexif à leurs convictions. « Il faut que les citoyens laïques comprennent leur non adhésion aux conceptions religieuses comme un dissensus *qu'il est*

1. L'interprétation proposée ici va plus loin que le concept de justice proposé par Rawls au niveau international. Ce point fait l'objet de tout un débat dans la littérature.

raisonnable d'escompter »¹. Cela suppose « un processus d'apprentissage complémentaire »² par rapport à une situation où l'athéisme était interprété comme un progrès de la conscience humaine dépassant l'obscurantisme et la naïveté d'une croyance religieuse qui était perçue comme dépourvue de tout rapport à la vérité. Ce travail de prise de distance critique, qui concerne tout discours de la signification, est en cours de longue date et requiert du temps. Ce travail est décisif puisque l'enjeu pourrait bien en être la préservation de la diversité culturelle.

Toute société, toute culture se développe dans la tension entre une visée de l'universel et l'inscription dans un particulier. L'universel, c'est la rencontre, c'est la signification posée comme invitation à tous ; le particulier, c'est l'enracinement originaire dans le local, dans le spécifique de chaque société. Cet enracinement s'inscrit dans une multitude de registres : gastronomie, habillement, mode de construction, urbanisme, expressions artistiques... Tous ces modes d'expression ont à se nourrir d'une dynamique de significations qui leur est spécifique. Le propre d'une telle tension entre l'universel et le particulier, c'est qu'il est vital de la laisser ouverte. Deux écueils à éviter : l'homogénéisation internationale sous prétexte d'une pseudo-universalisation, le repli communautaire sous prétexte d'une pseudo-authenticité. La modernisation sans occidentalisation s'inscrit dans cette tension volontairement maintenue béante. La référence à une pluralité de registres de la signification que permet la conception kantienne peut contribuer à l'émergence de sociétés fondamentalement modernes, fidèles à leur enracinement originaire. La distinction rawlsienne entre « société juste » et « vie bonne » peut s'inscrire dans cette perspective d'une pluralité de cultures inscrite dans une société de modernité avancée.

« Il y a deux choses qu'un enfant devrait recevoir de ses parents : des racines et des ailes ». Cette citation, attribuée à Johann Wolfgang von Goethe, renvoie bien au défi d'une culture plurielle qui garde ouverte la visée de l'universel. La métaphore elle-même prend la forme d'une aporie ! Un organisme « enraciné » est en situation d'incapacité de voler. Goethe exprime ainsi remarquablement une dimension cruciale de la condition humaine qui prend la forme d'un paradoxe où chacune des polarités apparemment contradictoires s'avère pertinente. Au niveau épistémologique, la pluralité des rationalités et l'incomplétude de la raison permettent cette articulation sur le plan théorique.

1. Habermas, J., 2008, p. 201. Le souligné est dans le texte.

2. *Ibid.*

Au niveau d'une philosophie politique, la distinction de la société juste et de la vie bonne pourrait ouvrir à une mise en œuvre pratique.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Christians, L.L., 2009, « Les tensions du régime des cultes dans la Constitution belge : l'actualité des débats du Congrès national de 1830 », in Basdevant, B. et Jankowiak, Fr., *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIII-XXe siècles)*, Leuven, Peeters, 159-177.
- Christians, L.L., 1988, « Une mise en perspective du concept de culte reconnu en droit belge », in Derenne, Ch., Kwashin, J. (coord.), *L'Islam en Belgique*, Bruxelles, Ed. L. Pire, 23-41.
- Feltz, B., 2003, *La science et le vivant*, De Boeck, Université, Bruxelles.
- Feltz, B., 2006, « Sciences, modernités, cultures », in Temimi E.A., *Humanisme, Savoir et Devenir de l'Humanité au XXIème siècle*, Tunis, Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 69-82.
- Gauchet, M., 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, M., 1998, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J., 2001, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard (1999).
- Habermas, J., 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard (2005).
- Kant, E., 1971, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses universitaires de France (1781).
- Kant, E., 1985, « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ? » in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard (1784).
- Ladrière, J., 1977, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier, UNESCO.
- Ladrière, J., 1973, « Les sciences humaines et le problème du fondement », in Ladrière, J., *Vie sociale et destinée*, Gembloux, Duculot, 198-210.
- Lyotard, J.F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Rawls, J., 1993, *Libéralisme politique*, Paris, PUF.

- Torfs, R., 1995, « Le régime constitutionnel des cultes en Belgique », in European Consortium for Church-State Research, *Le Statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union Européenne*, Milan, Giuffrè, Litec, 63-90.
- Torfs, R., 1999, « Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'union européenne. La Belgique et le Luxembourg », in Basdevant-Gaudemet, B., Messner, F. (dir.), *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union Européenne*, Paris, PUF, 93-119.