

# *Conflits Culturels, Conflits Religieux et Ordre Mondial*

HUBERT FAES\*

**RÉSUMÉ :** Il est devenu courant de dire que, dans le désordre social et mondial contemporain, on est passé de conflits économiques et sociaux à des conflits principalement culturels et religieux, sans voir beaucoup de différences entre un conflit culturel et un conflit religieux. Nous nous interrogerons d'une part sur la spécificité de tels conflits et sur l'existence éventuelle d'une différence entre conflits culturels et conflits religieux ; d'autre part sur la nature de l'ordre non seulement social, mais tout simplement humain, qui pourrait triompher des désordres produits par ce genre de conflits.

Dans la situation mondiale actuelle, les conflits qui, ces derniers siècles, étaient à dominante politique, motivés par des considérations d'économie et de pouvoir, ont fait place à des conflits dont les motifs sont plutôt culturels et religieux ; on dit aussi « conflits identitaires ». Un ordre politique et économique a fini par s'établir partout, fondé sur la liberté des marchés et une division territoriale de la planète en États souverains, mais resurgissent des causes culturelles et religieuses de conflits, qui étaient passées au second plan pendant la conquête de la puissance économique et politique. Le « retour du religieux » dont on parle également ne va pas sans retour des guerres de religions. L'uniformisation politique et économique de la planète heurte la différence des cultures et des religions.

Nous ne chercherons pas ici à discuter la pertinence de ce diagnostic, mais à mieux cerner et comprendre le problème posé, en nous demandant en particulier si les conflits culturels et les conflits religieux sont du même genre et peuvent être traités de même façon. Après une description plus précise de la situation actuelle dans laquelle surgissent ces conflits, nous examinerons différents traitements contemporains de cette question et nous interrogerons sur la nature d'un ordre universel qui surmonterait le problème posé par ce genre de conflit.

**N**

\* *Institut Catholique de Paris* (France). – This text can be quoted as follows: Hubert Faes, “Conflits Culturels, Conflits Religieux et Ordre Mondial”. In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

## I. Les conflits culturels et religieux se situent dans l'horizon cosmopolitique des États

La situation contemporaine résulte d'un déplacement de la scène politique nationale vers la scène politique mondiale. Les guerres de religions aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles ont précipité la constitution d'États souverains en Europe et ont été résolues à l'intérieur de chacun de ces États. Elles ont pu entraîner des guerres entre États mais n'ont été résolues que par eux. Aujourd'hui les conflits religieux et les conflits culturels ne sont jamais seulement des conflits internes ou externes pour les États, ce sont des conflits qui ont lieu sur une scène mondiale même quand ils sont relativement localisés parce qu'ils sont à cheval sur les frontières de plusieurs États et divisent ces États. Ils se multiplient en partie en raison du rétrécissement de la planète, des migrations qui mélangent les populations, des communications plus rapides et plus faciles.

Les États nationaux modernes sont le fruit d'un processus politique qui a été en même temps un processus de sécularisation. Ils se sont constitués par écrasement ou subordination des cultures locales et se sont détournés des questions religieuses pour s'occuper de leur bien-être économique, de l'ordre social et de la défense de leur souveraineté. Si des problèmes culturels et religieux réapparaissent, ce n'est pas en raison du sécularisme et plus largement d'une politique qui fait abstraction des différences culturelles et religieuses. Ils se posent parce que l'État sécularisé est aussi un État cosmopolitique. Comme le souligne Étienne Balibar<sup>1</sup>, un État ne peut pas être séculier sans être cosmopolitique. Le sécularisme ne peut pas être communautariste c'est-à-dire constituer une communauté fermée. Il reconnaît aux citoyens la liberté religieuse. La citoyenneté ne répond ni à des critères culturels ni à des critères éthiques, ce qui revient à dire que l'on peut être citoyen du seul fait d'être au monde. En ce sens l'État séculier tend à être cosmopolite. Par suite, les États deviennent multiculturels et multireligieux, et cela d'autant plus qu'au sein du monde les distances se réduisent et les relations s'intensifient.

Dans cette brève description, nous avons mis jusqu'ici les cultures et les religions sur le même plan. Mais occupent-elles vraiment la même position dans le processus décrit ? Dans les conflits actuels, il est souvent difficile de séparer culture et religion. Il n'y a pas de conflits dont les raisons seraient soit purement culturelles, soit purement religieuses, d'autant que s'y mêlent aussi toujours des raisons d'intérêts politiques et économiques. D'autre part les concepts de culture et de religion sont toujours des concepts controversés. Sans entrer dans la discussion à ce sujet, nous retiendrons seulement ceci qui justifie une différence de traite-

N

<sup>1</sup> Étienne Balibar, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012.

ment des religions et des cultures : une culture est d'abord ce qui a été, ce dont on a vécu et dont on voudrait pouvoir continuer à vivre. Affirmer une culture c'est défendre une tradition. Les religions dites « traditionnelles », tournées vers le culte des ancêtres, ne semblent pas sortir de l'horizon des cultures auxquelles elles appartiennent. Dans sa théorie concernant la fin de la religion, qui n'est pas la disparition pure et simple de la religion mais sa fin en tant que structurante des sociétés, Marcel Gauchet défend l'idée que toute religion est comme les religions traditionnelles tournée vers le passé. Elle s'organise contre l'histoire. C'est pourquoi quand l'humanité entre dans une histoire, c'est-à-dire se tourne vers un avenir, le déclin de la religion commence<sup>2</sup>. Cependant les religions dites « grandes » sont plutôt tournées vers un avenir, vers un salut ; elles sont utopiques et elles se veulent souvent universelles. Elles ne demeurent pas dans l'horizon de la culture dont elles sont issues. Il semble alors que la coexistence des cultures et celle des religions ne se présentent pas de la même manière tant sur la scène nationale que sur la scène mondiale.

Nous tenterons maintenant d'approfondir cette question en examinant quelques manières philosophiques de l'aborder.

## **II. La différence entre conflits culturels et conflits religieux au regard des issues politiques**

Il existe de nombreuses études de ces questions. Nous en évoquerons deux qui, dans leur contraste, contribuent à l'éclairer.

### **1. La solution républicaine**

S'inscrivant dans la perspective d'une Éthique de la discussion à laquelle K.-O. Apel et J. Habermas ont ouvert la voie, Jean-Marc Ferry s'intéresse particulièrement à la manière dont, dans une république démocratique moderne, la raison publique pourrait s'élargir pour que les religions aient voix au chapitre<sup>3</sup>. Habermas lui-même semble juger pertinente cette idée, présente en particulier dans le débat entre le Cardinal J. Ratzinger et J. Habermas<sup>4</sup>.

**N**

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, « Fin de la religion », « Sur la religion. Un échange avec P. Valadier », « Croyances religieuses, croyances politiques » in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard-Tel, 2002.

<sup>3</sup> Jean-Marc Ferry, *Valeurs et normes*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000.

<sup>4</sup> Ce débat a eu lieu le 19 janvier 2004 à Munich. Il était organisé par l'Académie catholique de Bavière, sous le titre : « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique ». On en trouve le texte dans la revue *Esprit*, Juillet 2004. Voir également : Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

J.-M. Ferry considère l'État républicain et la scène du débat public qui en principe existe dans cet État ; il ne prend pas en compte alors la dimension cosmopolitique du problème, raison pour laquelle il parle surtout des religions et non des cultures ou même seulement de la religion et non des religions. D'autre part dans une perspective éthique, il considère la religion comme promotrice de valeurs. De ce point de vue, la religion fait partie des ressources éthiques et culturelles qu'il pourrait être intéressant de prendre en compte dans le débat public.

La sécularisation signifie que l'ordre politique s'est défini en se donnant des normes justifiées par des arguments rationnels et en écartant toute autre raison, notamment les raisons religieuses. Cette compréhension de la sécularisation est, selon Ferry, trop restrictive et dommageable pour le débat public lui-même qui se prive de ressources pour traiter certains problèmes d'éthique et elle engendre un conflit entre l'État sécularisé et la religion. En maintenant une différence nécessaire entre valeurs et normes, la société pouvant se soumettre à des normes communes sans partager des valeurs communes, Ferry montre comment la raison publique devrait s'élargir pour prendre en compte dans le débat démocratique sur les normes, non pas les seuls arguments strictement rationnels, mais des raisons qui peuvent s'exprimer à l'aide de récits et d'interprétations liées à des expériences particulières, la seule condition étant que tous les interlocuteurs soumettent leurs raisons à l'examen impartial. Cela implique réciproquement que dans l'adoption de normes, la raison publique puisse prendre en compte des raisons propres à certains seulement de ses membres.

Une telle approche, à l'évidence, serait une réponse non seulement à la différence des religions mais aussi à la différence des cultures. Elle implique de donner la parole aux raisons des cultures et à celles des religions. Mais on peut s'interroger sur la nature de la solution qui serait ainsi trouvée aux conflits culturels et religieux. Elle consiste à prendre en compte des raisons qui ne sont pas universalisables, c'est-à-dire qui ne valent que pour certains en raison de leur expérience particulière. La seule raison qui peut justifier une telle prise en compte est utilitaire et pragmatique. Elle relève du compromis. Je ne me reconnais pas dans la raison invoquée et je ne lui reconnais pas une validité universelle, mais je veux pouvoir vivre avec des personnes qui avancent cette raison et donc je cherche avec elles une norme commune qui en tiendra compte. Ce type de solution ne fait à l'évidence pas disparaître le désaccord ni le conflit. Est-il praticable dans tous les cas ? Toute espèce de conflit culturel ou religieux peut-il être pratiquement surmonté dans un débat public ?

Une autre manière de présenter cette solution est de dire qu'elle consiste en un consensus pour traiter le conflit par la discussion. Le dialogue et le maintien du dialogue est la solution du conflit même si le dialogue ne

résout pas le conflit. De cette manière, on exclut que le conflit dégénère en violence sans le résoudre. Ce type de traitement est-il approprié quand les conflits sont culturels et religieux ?

Le propre de l'Éthique de la discussion, utopique à certains égards dans le bon sens du terme, est de supposer que la solution des conflits est dans le débat, dans l'accord pour débattre raisonnablement de ce qui divise. Cela ne veut pas dire que les conflits cessent quand le débat commence, mais que, si l'on veut, la solution est toujours déjà donnée avec le problème. Mais cette solution est le débat lui-même, non une solution qui met fin au conflit et à la nécessité d'en débattre.

Une telle approche se cantonne dans la sphère du débat public et ignore la dimension cosmopolitique de l'État lui-même, elle ne différencie pas vraiment culture et religion, ne prend pas réellement en compte la pluralité.

## **2. L'irréductibilité des conflits religieux**

Étienne Balibar, nous l'avons déjà dit, insiste sur la dimension cosmopolitique du problème. Le point de vue républicain, s'il s'en tient à l'horizon d'un État moderne sécularisé, tend à privilégier l'opposition religion/État et à sous-estimer le pluralisme de la société civile, autrement dit les différences entre religions, entre cultures et entre religions et cultures. Ceci est encore plus vrai quand la laïcité se comprend comme séparation de l'État et de la religion. Au lieu d'en rester à l'opposition de l'universalisme abstrait de la raison et du communautarisme culturel et religieux, il convient de considérer l'espace des débats et des conflits entre religions et entre cultures, lequel est présent aujourd'hui dans toutes les sociétés, dans toutes les banlieues des grandes villes.

Pour prendre au sérieux la dimension cosmopolitique, il faut reconsidérer tout un codage du problème des religions qui est issu de l'expérience moderne des États séculiers et de la théologie traditionnelle toujours présente à l'arrière-plan (avec les distinctions religieux/séculier, croyances privées/normes publiques etc.). Il faut reconnaître une différence entre religion et culture contre les deux tentations de réduire le religieux au culturel ou le culturel au religieux. Ni la religion ni la culture ne se confondent avec la communauté ; elles n'impliquent pas des visions communautaristes de la communauté. Dans certaines circonstances, la communauté qui, en elle-même, n'est ni religieuse ni culturelle s'affirme en s'isolant fictivement et en s'identifiant à l'aide de la culture et/ou de la religion.

Une différence entre religion et culture est le rapport à l'universalité. La culture se détache moins facilement des hommes et des sociétés qui la portent. La religion s'abstrait et se transfère plus facilement. Une culture est particulariste ; des religions sont universalistes. On s'adapte à une culture et on choisit sa religion.

La thèse centrale de Balibar concernant le rapport culture/religion est la suivante : elles ont en fait le même objet à savoir les différences anthropologiques. « Différence anthropologique » est à comprendre ici par opposition à « différence ontologique ». Une différence anthropologique n'est pas une différence d'être ou d'essence (la différence par laquelle l'homme diffère de l'animal), mais une différence d'état, une différence d'ordre phénoménal par laquelle l'homme diffère de lui-même. L'expression s'emploie donc au pluriel et non au singulier. Sont des différences anthropologiques les différences (éventuelles) entre races, la différence des sexes et les différences sexuelles, les différences entre âges de la vie, la différence entre le normal et le pathologique, etc.). Ces différences témoignent d'une plasticité de l'humain, d'une indétermination radicale de l'homme. Ces différences sont au cœur des conflits culturels et religieux. Les exemples abondent : le statut de la femme dans les cultures du Moyen-Orient et/ou dans la religion musulmane, les conflits de la religion catholique avec la politique de nombreux États sur la question homosexuelle, sur le statut de l'embryon, ses désaccords concernant les théories du Genre, etc.

Mais selon Balibar, loin de se rejoindre les cultures et les religions différent, raison pour laquelle les conflits culturels et les conflits religieux ne sont pas semblables. Le propre des cultures est de stabiliser et de normaliser des attitudes et des comportements et de le faire en s'adaptant, en trouvant des compromis quand les cultures se rencontrent. Elles se fondent pour cela sur une plasticité foncière de l'être humain. Les religions au contraire tendent à sacréaliser, à investir de sens sacré un état des différences anthropologiques, ce qui peut jouer dans un sens conservateur ou dans un sens révolutionnaire. En conséquence on pourrait donc prévoir que les conflits entre cultures trouvent toujours dans la pratique, de façon pragmatique, des issues et que les conflits entre religions ou avec les religions sont de l'ordre du différend, du conflit intraitable dans une pratique et un langage communs.

Aux yeux de J.-M. Ferry, les conflits impliquant les religions pourraient trouver pragmatiquement des issues si la raison publique acceptait de prendre en compte des raisons non purement rationnelles. Il semble cependant que n'est pas vraiment pris en compte le problème posé par la différence des cultures et des religions. Pour Balibar, la manière dont les religions investissent les différences anthropologiques exclut toute solution par transaction. Un tel désaccord conduit à reconsidérer la question de l'universalité et la manière dont elle peut se réaliser à l'échelle mondiale.

### III. Un ordre politique universel est-il possible ?

Avec le différend entre les religions et entre religion et société sécularisée, aurions-nous rencontré une limite insurmontable à l'établissement d'un ordre mondial ? La prétention à l'universalité des religions n'est-elle

pas cela même qui empêche la réalisation d'un ordre universel dans la mesure où elle porte sur des options anthropologiques irréductibles ? Sans pouvoir aller très loin sur cette question, il convient au moins de faire quelques remarques qui s'imposent.

Prendre acte de la spécificité des conflits religieux en les distinguant des conflits de caractère culturel est salutaire. Le propre des religions est ainsi reconnu. Il est assez évident, même si on ne réduit pas la religion à la croyance ou à la foi que les religions impliquent des convictions irréductibles. L'originalité de la position de Balibar est de souligner moins le différend théologique que l'anthropologique. Après tout le différend théologique importe peu dans la réalisation d'un ordre politique, il peut être relégué dans le privé. Par contre le différend anthropologique peut difficilement ne pas entraver l'établissement d'un ordre juridique et politique. C'est lui qui fait problème dans les rapports entre religions et politique, religions et sociétés et dans les relations entre les communautés.

### **1. Un contrat social universel n'est pas concevable**

L'ordre républicain démocratique, on le rappelait ci-dessus, comporte une dimension cosmopolitique ; il n'est bien réalisé que si un ordre politique s'établit à l'échelle du monde. Mais Kant l'a montré, cet ordre ne peut résulter d'une simple extension du contrat social à l'échelle de la planète qui donnerait un État mondial.

Le contrat social comme fondement d'un ordre politique est un contrat par lequel des hommes s'unissent pour défendre leurs intérêts contre d'autres hommes ou d'autres sociétés. L'intérêt de s'unir par contrat n'existe que si des ennemis peuvent nuire. Par définition, un contrat entre tous les hommes ne supposerait plus cette condition et donc n'aurait plus de raison d'être. Kant distingue soigneusement droit politique, droit des gens et droit cosmopolitique. Il reconnaît par là que l'ordre républicain suppose lui-même un ordre cosmopolitique qui est d'une autre genre. Il correspondrait non à un contrat entre les peuples mais à une alliance des peuples<sup>5</sup>.

Un tel ordre est loin d'être réalisé à l'heure actuelle mais une certaine unification des hommes à l'échelle de la planète progresse au niveau du droit et au niveau des institutions internationales<sup>6</sup>. Kant parlait d'une

**N**

<sup>5</sup> Kant : *Vers la paix perpétuelle*, trad. F. Proust et J.-F. Poirier, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

<sup>6</sup> Le droit international existe et une certaine unification des hommes sur la planète progresse, mais ce droit n'a pas le même statut que le droit constitutionnel de chacun des États existants. L'ouvrage de Mireille Delmas-Marty, *Le relatif et l'universel* (Paris, Seuil, 2004), montre bien que l'évolution du droit à l'échelle mondiale ne prend pas le chemin d'un droit constitutionnel d'un État mondial.

alliance des peuples assurant une paix permanente (excluant toute guerre). Cela ne dit en fait pas grand chose de l'ordre qui pourrait advenir en réalité. Comment cette paix pourrait-elle exister en fait ? Qu'advendrait-il dans cet ordre de la pluralité, des conflits, des différences et des différends ?

Le contrat social, dans la forme politique de l'État souverain, suppose que les partenaires du contrat peuvent faire abstraction de leurs différences culturelles et de leurs divergences religieuses quand les intérêts de la survie et du pouvoir l'exigent. Autrement dit des motivations d'intérêt rendent possible la neutralisation des conflits culturels et religieux. Mais dans une perspective cosmopolitique, il ne peut plus être question de contrat et la motivation n'existe plus. Rien n'impose plus que l'on fasse abstraction des différences. Au contraire, la logique du contrat républicain cherchant à se maintenir et à s'étendre dans le contexte du monde fait surgir l'obstacle de la pluralité culturelle et religieuse. L'Alliance des peuples ne se fera pas en éludant les différences culturelles et religieuses, en ignorant les différends.

## 2. Le dialogue est-il une solution ?

Si le contrat (avec le calcul des intérêts) ne suffit pas, il faut parler d'accord et d'entente ; ceux-ci ne peuvent être recherchés que dans le dialogue et le débat. Devant les conflits entre cultures ou entre religions, on invoque volontiers le dialogue. Devant les désaccords politiques au sein des démocraties modernes, on en appelle volontiers au débat plutôt qu'à la violence.

Il faut cependant remarquer que s'il y a alternative entre dialogue et violence, le dialogue n'est pas en lui-même une solution qui met fin aux conflits. Au contraire, le dialogue est requis par la situation de conflit, par l'existence de différends. On ne peut pas conclure de ce qu'il y a des conflits ou même des différends que le dialogue n'est pas possible ou qu'il est vain. Le dialogue entre les religions, même dans le domaine de la spiritualité ou de la mystique est possible voire requis comme maints exemples le prouvent. Mais le dialogue n'est pas en lui-même une réponse au problème de l'ordre politique universel. Paul Ricœur a bien remarqué ce point : le rapport politique entre les hommes n'est pas un rapport de je à tu<sup>7</sup>. L'ordre politique est un ordre où les autres doivent être reconnus non seulement en tant qu'interlocuteurs mais en tant qu'autres quelconques. Un tel ordre peut être l'un des objets du dialogue, mais il ne se ramène pas au dialogue.

**N**

<sup>7</sup> Paul Ricœur a mis en évidence le fait que le rapport politique était rapport à l'autre comme tiers et non à l'autre comme « tu » : *Le Juste I*, Paris, Esprit, 1995.



### **3. Ce que peut être le dialogue concernant l'ordre cosmopolitique : la fin du théologico-politique.**

Le dialogue qui prendrait pour objet l'établissement d'un ordre cosmopolitique ne peut avoir pour but de trouver un accord sur des valeurs communes, sur des vérités théologiques ou anthropologiques. Il ne peut avoir pour but de réunir tous les peuples dans une unique communauté où tous partageraient la même culture et la même religion. Cela ferait disparaître la condition même du problème cosmopolitique à savoir la pluralité des peuples et donc des interlocuteurs. On ne pourrait plus parler d'alliance des peuples.

Mais les hommes peuvent vouloir vivre ensemble et en paix tout en n'étant pas d'accord sur les mêmes valeurs ni sur la même anthropologie. C'est ici qu'il faut donner raison à Jean-Marc Ferry. La discussion doit porter sur les normes d'un ordre dont la condition serait la pluralité et non sa disparition. Si dans l'ordre d'un État républicain il peut être fait abstraction des différences dans l'intérêt de tous, dans l'ordre cosmopolitique ce n'est pas possible, les interlocuteurs de cultures et de religions différentes doivent avoir part à la discussion.

Mais l'objet de la discussion est un ordre universel qui n'est ni culturel ni religieux. Marcel Gauchet a bien souligné que désormais la religion n'est plus structurante pour l'ordre politique et social. Cela n'implique pas qu'elle doive disparaître. Mais cela signifie que ce dont on parle entre des interlocuteurs qui peuvent toujours être des croyants de diverses religions, c'est d'un ordre universel qui n'est pas constitutivement religieux. On peut encore avoir des États particuliers qui s'organisent plus ou moins théocratiquement, mais un ordre cosmopolitique ne peut être constitutivement religieux.

Cela veut dire que cet objet possible du dialogue entre cultures et entre religions, l'ordre politique mondial, est un objet qui n'est pas théologique, mais simplement humain. L'affaire dont les hommes s'occupent dans ce dialogue est une affaire humaine. A ce dialogue, les différends anthropologiques pourraient être un obstacle majeur.

### **4. L'ordre universel comme ordre humain**

L'ordre universel comme objet du dialogue entre les hommes est une affaire humaine qui fait l'objet d'une discussion pratique et non théorique. Pour les hommes, exister ne consiste pas simplement à parler aux autres ; exister c'est agir parmi eux. Le problème pratique de l'existence en commun n'est pas résolu par un simple accord pour le dialogue ni par un accord sur des vérités théoriques.

La discussion sur les normes communes est une entreprise complexe mais possible et nécessaire. Elle peut avoir lieu quoiqu'il en soit des diffé-

rends théologiques ou anthropologiques. Elle a lieu dans le cours de l'action, alors que l'existence est toujours déjà engagée dans des relations. Comme discussion pratique politique ayant lieu en situation, elle ne vise pas seulement une utilité et les moyens de l'atteindre ; elle n'est pas seulement technique. Elle est pragmatique au sens kantien, c'est-à-dire porte sur une affaire humaine et même sur l'affaire humaine en tant que telle. Elle vise à créer et à maintenir les conditions de la coexistence des hommes et de la reconnaissance de chacun par les autres dans sa différence. Mais elle n'est manifestement pas possible sans un minimum de discours anthropologique commun entre les hommes, un discours relatif à la condition humaine, à l'existence des différences entre les hommes.

Du point de vue théologique chrétien, parler d'Alliance au sens non seulement d'Alliance des peuples mais d'Alliance de Dieu avec les hommes implique que le chrétien admette que l'objet du dialogue politique qu'il peut avoir avec les hommes d'autres cultures et d'autres religions est une affaire simplement humaine.

Avec le progrès moderne dû aux sciences et aux techniques et avec la mondialisation, la diversité interne à l'humanité est devenue patente ; combinée avec les inégalités croissantes, elle est le problème politique majeur. Mais est acquise également une lucidité salutaire sur la condition humaine. Dans ce contexte la discussion pour un accord pragmatique de paix entre les hommes et avec le monde est incontournable et certainement possible, une paix qui ne supposera aucune unanimité.