AU-DELÀ DE RAWLS, MÊME S'IL SOIT POINT DE DÉPART: RELIGION ET RAISON PUBLIQUE EN DÉMOCRATIE

Ana BAZAC[1]

Abstract: *The paper has three parts and a conclusion. The first part emphasises significant aspects of John Rawls' theory about the religious pluralism in the liberal state. In the second part, some concrete relationships between the State and the Church are sowed, and concretely which are the opinions about the problem of icons in schools, as they were expressed by the participants to Romanian sites, and especially of a liberal site. In the third part, the results of a poll among students concerning the compulsory character of religion in the public schools are presented. The study lays out a critical conclusion about the liberal theory of minimal standards of democracy and religious tolerance.*
Keywords: *Rawls, religion, public reason, Romania, liberal tolerance*.

I. Religion et raison publique selon Rawls

En 1999, *The Law of Peoples with the Idea of Public Reason Revisited* a été publié à Harvard University Press. Précisément dans cette édition, dans la deuxième partie du volume ont apparu les spécifications sur la relation entre les doctrines englobantes[2] comme celles religieuses et, de l'autre côté, la conception politique raisonnable[3] qui soutient un régime démocratique

[1] Polytechnic University of Bucharest, Romania.

[2] John Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), traduction de Bertrand Guillarme, Paris, La découverte, 2006, p. 127. Comme article, le sujet du livre est apparu en 1993. En 1999, au problème des relations internationales l'auteur a ajouté l'essai « The Idea of Public Reason Revisited », de 1997.

[3] L'idée de *raisonnement*, différente de *rationnement*, a en vue l'adéquation des options et des valeurs individuelles et collectives aux exigences du pluralisme et de la tolérance propres à la *démocratie représentative libérale*. Mais, quel que soit le sens délimité, l'idée proprement dite renvoie aussi à la suggestion de tempérer les élans politiques vers des directions qui, pense t-on dans ce cadre, peuvent fructifier en manière différente les tendances contestataires.

La différence entre *raisonnable* et *raison* a été soutenue par Rawls « pour maintenir: (i) les articulations kantiennes de la raison théorique et celle pratique et

constitutionnel raisonnable. Ces spécifications ont été considérées nécessaires par Rawls, même après avoir accordé à ce problème un espace généreux dans *A Theory of Justice* (1971) et *Political Liberalism* (1993).

Dans son cadre de théorie politique normative de type analytique, ayant ainsi comme point de départ sa théorie idéale[1] du contrat social, Rawls a voulu discuter et montrer que les solutions *second-best policy* aux problèmes du monde réel s'accorde avec la théorie idéale. Le problème principal pour Rawls a été de résoudre une situation contradictoire, telle que celle-ci apparaît dans la relation ci-dessus. Se confronter avec les contradictions est le signe d'une théorie confidente en soi-même, ainsi que, certainement, ne pas détourner les contradictions signifie avoir surpassé le dogmatisme, au moins au niveau du langage formel.

Tout d'abord, remémorons les termes utilisés par Rawls dans la discussion sur la relation mentionnée.

Selon la conception du libéralisme politique, *la religion* est considérée *seulement du point de vue de la possibilité de co-habitation de ses doctrines englobantes, dans le cadre du pluralisme raisonnable, avec la conception de la personne comme citoyen d'une démocratie constitutionnelle fondée sur le droit légitime*. Si cette co-habitation est possible, alors, et même si la religion implique des doctrines englobantes, celles-ci sont raisonnables (contrairement aux doctrines englobantes non raisonnables, religieuses ou séculaires). (Donc Rawls ne parle pas de la religion en soi, de la relevance de la religion, de même que la méthode de restreindre les critères d'approche a comme précurseur, *à propos* de la religion mais concernant autres aspects, Kant.) « Je propose qu'en matière de raison politique, les doctrines englobantes sur la vérité ou la rectitude morale soient remplacées par une idée du *politiquement raisonnable* qui s'adresse aux citoyens en tant que tels. »[2]

La raison publique est une idée essentielle pour la démocratie. Du point de vue libéral, elle comprend les valeurs morales et politiques essentielles

---

(ii) les articulations kantiennes de l'autonomie et la hétéronomie, prises, pour l'action humaine, en termes non-utilitaristes et non-théléologiques ».

[1] Voir aussi Ana Bazac, « Kant et Rawls. Remarques sur l'évolution des théories idéales concernant les relations internationales », *Revue béninoise de philosophie et de sciences humaines*, novembre 2015, pp. 19-36.

[2] John Rawls, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), Paris, La Découverte, 2006, traduction de Bertrand Guillarme, p. 160 (c'est moi qui souligne, AB).

en démocratie : i) le consensus raisonnable, donc qui ne détruit pas, mais qui renforce la démocratie, ii) le pluralisme raisonnable[1] – pour cela la raison publique « ne combat ni ne critique aucune doctrine englobante, qu'elle soit ou non religieuse, sauf dans la mesure où celle-ci est incompatible avec les traits essentiels de la raison publique et de l'ordre démocratique »[2] –, iii) le critère de la réciprocité et iiii) la démocratie constitutionnelle, la citoyenneté démocratique. Donc, « l'ardeur à réaliser la vérité complète en politique est incompatible avec une idée de raison politique... ».[3]

L'idée de raison publique comporte cinq aspects : 1) les problèmes politiques fondamentaux dont elle s'applique, 2) les personnes qu'elle envisage (les responsables gouvernementaux et les candidats à une fonction publique), 3) le contenu donné par des conceptions politiques raisonnables concernant la justice, 4) l'application de ces conceptions aux normes coercitives qui doivent être discutées et appliquées de la manière du droit légitime d'un peuple raisonnable, 5) le contrôle par les citoyens du degré de la satisfaction du critère de la réciprocité à travers les principes issus de leur conception sur la justice.

La raison est publique en trois formes : ayant la nature et le contenu publiques (étant exprimés par le jugement publique), comme raison des citoyens libres et égaux, et ayant comme objet le bien publique.

Et pourtant « l'idée de raison publique ne s'applique pas à toutes les discutions politiques de questions fondamentales, mais seulement à celles qui prennent place au sein de ce que j'appelle le forum politique publique »,[4] ainsi aux discours des juges, des responsables gouvernementaux, des candidats à une fonction publique. Cette

---

[1] « L'exigence essentielle est qu'une doctrine raisonnable accepte un régime démocratique constitutionnel et son idée complémentaire de droit légitime. », *ibidem*.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

[4] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 161. C'est le point de vue réaliste, qui oppose la réalité de la démocratie – comme processus qui implique l'action positive fondée sur le fait que le régime *exclue les oppositions majeures* – à l'idéal de la démocratie, qui implique un jugement binaire. Voir aussi Thalia Magioglou, *Social Representations of Democracy: Ideal versus Reality*, http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Magioglou.pdf (14 septembre 2016).

spécification de Rawls nous permet d'observer le caractère *fort représentatif* du modèle de la démocratie envisagé par Rawls. Comment le justifie-t-il ? Par le fait que les citoyens votent les représentants, et pas les lois (sauf les lois spécifiquement locales, mais qui en effet n'annulent pas ce caractère indirecte des décisions). Mais le caractère représentatif est doublé en amont par la demande implicite – proposée par la théorie politique libérale idéale – que les citoyens se conçoivent idéalement *comme s'ils* seraient des législateurs [1] et qu'ils se demandent quelles lois auraient été raisonnable de choisir.[2] « Lorsqu'elle est solide et répandue, la disposition des citoyens à se concevoir comme des législateurs idéaux et à se défaire des responsables gouvernementaux et des candidats à un poste publique qui ne respectent

---

[1] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 163.

[2] Probablement que cet aspect permet de changer les représentants mêmes, parce qu'ils ont créés des lois considérées comme non démocratiques. Il permet même de déferrer ceux-ci à la justice. (Mais, contrairement à ceux qui croient que les procès concernant la corruption seraient la seule preuve irréfutable de l'efficacité de la démocratie représentative pour la résolution des problèmes du monde, voir aussi le procédé en justice de ceux coupables du déclenchement de la guerre en Irak – Vicky Short, *Spanish judge calls for architects of Iraq invasion to be tried for war crimes*, 27 March 2007, http://www.wsws.org/en/articles/2007/03/garz-m27.html – mais sans conséquences, ou le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie, instrument politique unilatéral – Robert Charvin, *Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie: essai de bilan*, 02 mai 2016, http://www.investigaction.net/le-tribunal-penal-international-pour-lex-yougoslavie-essai-de-bilan/ – et terminé avec « l'erreur » reconnue vingt ans après – Andy Wilcoxson, *The Exoneration of Milosevic : The YCTY's Surprise Ruling*, August 1, 2016, http://www.counterpunch.org/2016/08/01/the-exoneration-of-milosevic-the-ictys-surprise-ruling/ –, ou Inder Comar, *Federal Court Gives "Early Christmas Present" to War Criminals Bush, Cheney, Rumsfeld and Others, Immunizing Them From Civil Inquiry Regarding Iraq War*, December 22, 2014, http://www.globalresearch.ca/federal-court-gives-early-christmas-present-to-war-criminals-bush-cheney-rumsfeld-and-others-immunizing-them-from-civil-inquiry-regarding-iraq-war/5421218 –.) Le problème est si tous ces procès soient finalisés et, surtout, si les conséquences tragiques des actions des représentants ne peuvent pas être évités/ n'auraient pas pu être évités. De sorte que la discussion concerne le cadre constitutionnel de la démocratie – si et pour quoi le mandat des représentants n'est-il pas impératif etc. – et aussi le cadre social *extérieur* au processus de leadership formel.

pas la raison publique représente une partie du fondement politique et social de la démocratie, essentielle pour sa force durable et sa vigueur. »[1]

La théorie de Rawls est, comme le dit lui-même, une « conception normative idéale d'un gouvernement démocratique. »[2] Certainement Rawls n'envoie pas, quand il parle de théorie idéale, à la description d'une utopie – ou aux standards morales désirables – mais, au contraire, à la proposition d'une série des *valeurs minimales de la démocratie* : a) l'observation des droits civiles et politiques (les droits de l'homme), par conséquent, b) même le rejet du principe de la majorité au nom de l'observation des droits de la personne et des collectivités minoritaires de proposer le débat des règles et clichés vieux et l'adoption, parmi des règles nouvelles, de leurs droits. Rawls a en vue *la justice* – l'accomplissement des droits de l'homme au contexte du pluralisme et de la tolérance – *réalisée par les institutions représentatives mentionnées ci-dessus*. Il ne s'agit pas de la justice prise en considération par l'un et l'autre, mais, en s'appuyant sur cette base individuelle, de la justice formalisée en principes et règles de conduite de la société démocratique libérale, devenue ainsi la condition et la conséquence de la démocratie.

Cette représentation institutionnaliste permet, dans l'opinion de Rawls, de surpasser la *contradiction* impliquée par le libéralisme : le fait que l'idée libérale va des droits individuels et propose une réglementation à caractère universel. En même temps, *le registre minimaliste de la théorie du Rawls souligne le caractère spécifique de cette théorie par rapport à la théorie morale de Kant, que Rawls a considéré comme model*. Parce que si tous les deux avaient élevé des théories formelles – en s'appuyant sur une série de valeurs, ils avaient développé des relations cohérentes afin de les accomplir – et avaient insisté sur la nécessité de (ré)former les institutions comme garantie de l'observation des droits de l'homme, *Kant a été maximaliste*, et *Rawls a été complètement en contradiction avec ce niveau des standards morales et politiques*.

Certainement, la théorie idéale a aussi une fonction épistémologique – d'observer certains traits du phénomène en vue – autant qu'une fonction provocatrice de culture/ de valeurs dans le domaine respectif. Autrement dit, la théorie idéale représente une promotion des *idéal-types* (des réglementations ou des rapports) qui peuvent être même à l'auteur de la

[1] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 164.
[2] *Ibidem,* p. 159.

théorie, ou deviennent ensuite, pas seulement des *critères* d'analyse théorique, mais aussi des critères de jugement pratique et des auto- images dans le champ culturel d'un certain moment historique.[1] Elles peuvent

[1] Il s'agit de la théorie de la démocratie représentative libérale comme théorie du *cadre de gouvernement de la société moderne par sa classe qui possède le pouvoir* (de domination), peu importe les groupes ou parties de cette classe et leur compétition interne. Mais si cette théorie a été fondée pendant la lutte de la bourgeoisie contre les relations féodales et la manière féodale de gouvernement politique, si elle a impliqué la résolution du consensus entre les différents groupes *de la même classe possédante*, donc la seule formée de « citoyens », si, plus tard, simultanément avec l'apparition d'une nouvelle classe politique, mais antagonique (la classe des travailleurs dominés), la théorie a cherché de légaliser la préservation des relations de pouvoir à travers les mêmes moyens, il est significatif que la théorie normative n'a pas encore inclus les problèmes concernant *la participation de plus en plus défectueuse de la majorité des citoyens au jeu publique*. (Mais, Mattei Dogan, « Déficit de confiance dans les démocraties avancées. Une analyse comparative », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 6, no. 2, 1992, a montré que la diminution de la confiance dans les institutions et la baisse de la popularité des personnes au gouvernement ne conduisent pas à la mise hors du cadre légal des régimes démocratiques proprement dites.)

Le type idéal théorétique est devenu pendant plus d'un siècle de pratique de la démocratie représentative pas seulement un critère de jugement, mai il a été aussi fortement internalisé par les consciences. Il est devenu, ainsi, un *cliché*, à la fois trivial et présent dans les écrits savants de type libéral et conservateur.

Voir aussi Karl R. Popper, "What does the West believe in?" (1958), dans Karl R. Popper, *In Search of a Better World*, Lectures and Essays from Thirty Years, Translated by Laura J. Bennett, (1984), London and New York, Routledge, 1995, qui a considéré que la défense des institutions de la démocratie libérale – des élections, du pluripartisme, des libertés civiques... – serait suffisante pour minimiser les souffrances (cette défense serait la condition de l'ingénierie sociale graduelle). Mais considérer que ces institutions pourraient amener cette situation sans les lier aux rapports de pouvoir – donc *sans parler des intérêts et de la logique interne de la structure de la domination*, par conséquent, considérer les choses en manière abstraite et mécanique, comme une accroissement quantitatif du bien amené par la démocratie – et affirmer que le problème n'est pas celui posé encore par Platon et Aristote, de discuter *qui* doit diriger, mais seulement *comment* doit-on diriger (démocratiquement ou non), signifie se faire coupable du même dogmatisme incriminé par lui à l'historicisme et du même humanisme démagogique comme celui qui a représenté le fondement pour la dépréciation de la démocratie par de nombreux européens pendant l'entre deux guerres mondiales.

devenir paradigmes, ou des éléments des paradigmes, qui, dans le domaine social, ont un clair caractère *idéologique*, qu'il soit assumé ou non.[1]

Dans la théorie libérale, « la liberté » du slogan de 1789 est réduite au droit de vote, exercé pourtant par un nombre de plus en plus grande de sceptiques et de non électeurs (ne choisir pas signifie toujours choisir, disait Sartre).

En ce sens, les pratiques politiques corrompues et autoritaires réduisent la liberté de la personne et l'égalité des opportunités, mais la théorie répond faiblement à ces faits.

[1] Retenons ici quelques aspects occasionnés par l'étude de John Gray, T*wo Faces of Liberalism*, London, Polity, 2000, écrit au même esprit de l'école anglo-saxonne de philosophie politique.

L'auteur considère que le libéralisme, ou bien comme structure de consensus rationnel pour l'accomplissement d'une manière de vivre optime, ou comme recherche des conditions pour la co-habitation des différentes manières de vivre (pour l'accomplissement d'un *modus vivendi* – tolérance libérale: Hobbes, Berlin, Gray), soit anachronique et, par conséquent, ne soit plus actuel: à cause de la pluralité des manières de vivre et de la multitude des problèmes sans solution. Mais les solutions ne sont pas donnés par l'ingénierie sociale utopique – Popper avait déjà critiqué cette ingénierie – mais par *l'ingénierie graduelle*. Qui ne se montre pas très conséquente et efficace, n'est-ce pas ? (Gray nous aide à voir la contradiction entre la doctrine du libéralisme politique utopique, même si fondé sur des valeurs minimales, et les moyens préconisés justement par cette doctrine et qui n'amènent pas au salut de son utopisme). Par conséquent, tous les libéraux qui ont envisagé un régime idéal – Hayek, Nozick, Rawls – ont été critiqués de droite (voir Oakeshott, par exemple).

AB, *la critique du model libéral minimaliste reflète la crise des présupposées libérales mêmes*. Donc, on met face à face le libéralisme qui opère avec des concepts moraux et l'idée de consensus rationnel, et, de l'autre côté, le libéralisme qui consiste en délibération ouverte au compromis fondé sur le pluralisme axiologique et à la recherche d'un *modus vivendi* (cap. 4) (AB, ce qui exclue le consensus rationnel: voir seulement la cohabitation des bidonvilles auprès des palais). „Le but des droits de l'homme n'est pas la promotion d'un seul régime...mais d'assurer un *modus vivendi* entre les régimes qui seront toujours différentes" (parce que, p. 123, „il y a des types de légitimité différentes").

Toujours Gray dit, de manière significative pour la crise du libéralisme (p. 124): „Une démocratie libérale qui fait appel à la torture des combattants dans une guerre de survivance contre un régime qui pratique le génocide commettrait une injustice majeure. Et pourtant, cette injustice pourrait être juste en ses actes. Maintes fois, l'action correcte implique le mal."

Dans sa théorie idéale, Rawls a essayé, parmi d'autres, de montrer l'adéquation entre les normes libérales et les problèmes concrets du pluralisme religieux. Comment peuvent les doctrines englobantes co-habiter – Rawls en parlant seulement de doctrines religieuses – avec les principes d'un régime constitutionnel et comment peut-on y souscrire quand elles risquent de « ne pas prospérer dans ce régime, voir d'y décliner ?»[1]

Pour clarifier ce problème, Rawls a donné deux exemples. Le premier est celui de la relation entre les protestants et les catholiques pendant les siècles XVI et XVII, quand le principe de la tolérance n'était pas observé que seulement comme un *modus vivendi*. C'est-à-dire, les parties ont suivi un contrat/une constitution conçu/e exclusivement pour maintenir la paix civile : pour que les problèmes politiques soit débattus « en termes d'idées et de valeurs politiques de façon à ne pas déclencher de conflit religieux...le rôle de la raison publique n'est ici que d'apaiser les oppositions et d'encourager la stabilité sociale. » Mais cette situation n'est pas encore une stabilité « garantie par un adhésion solide aux valeurs et aux idéaux politiques (moraux) d'une société démocratique. »[2]

Le deuxième exemple donné par Rawls est celui d'une société démocratique dont les citoyens acceptent comme principes politiques (moraux) les clauses constitutionnelles qui leur garantissent les libertés religieuses, politiques et civiles, mais dans laquelle cette adhésion aux principes est limitée à ce que les citoyens soient prêts à faire résistance ou à *refuser l'observation des lois qui diminuent l'influence des doctrines religieuses* des uns ou des autres, même si ces doctrines se trouvent complètement en sûreté et touts les droits sont complètement garantis par les lois. Dans cette société, la démocratie est acceptée conditionnellement, et pas comme adhésion solide aux valeurs de la démocratie.

Même s'il oppose au libéralisme utopique (Kant, Rawls) basé sur le consensus rationnel concernant quelques valeurs (promus par les communautaristes qu'il critique sévèrement, p. 138), le libéralisme des institutions qui permettent la négociation des conflits entre des valeurs incommensurables « également justes » (pluralisme axiologique), Gray fonde leur légitimité toujours sur des hypothèses idéales. *Le libéralisme institutionnel est tout autant en crise que le libéralisme utopique des valeurs communes, même si minimales*.

[1] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 179.

[2] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 179.

Ces deux exemples, d'une société divisée par groupes qui sont prêts à opposer résistance au droit démocratique légitime au nom de l'intérêt d'imposer la hégémonie d'une religion (d'un groupe) – le premier exemple – ou pour garder un certain degré d'influence d'une religion – le deuxième exemple – sont bien choisis. Dans la conception de la raison publique (démocratique), il n'est pas suffisant que ce droit ne met pas en danger « la doctrine religieuse ou non religieuse », mais il faut que les citoyens abandonnent définitivement et l'idée qu'ils pourraient changer la constitution afin d'arriver à la hégémonie d'une religion et l'idée que les obligations des citoyens seraient ajustables afin de préserver l'influence d'une religion. « Conserver de tels espoirs et de tels objectives serait incompatible avec l'idée des libertés de base égales pour tous les citoyens libres et égaux. »[1]

Par conséquent, à la question sur le consensus entre les doctrines englobantes et la démocratie représentative, Rawls a répondu en soulignant que ces doctrines mêmes – religieuses et non religieuses – doivent admettre dans leur corpus « qu'il n'existe pas d'autre moyen pour garantir équitablement la liberté de ses adhérents en même temps que les libertés égales des autres citoyens raisonnables, libres et égaux. » Autrement dit, ces doctrines mêmes doivent contenir le principe de la *liberté de conscience* et le principe de *tolérance*, « de s'accorder avec une justice égale pour tous les citoyens dans une société démocratique raisonnable. »[2]

Deux formes de l'idée de tolérance sont mises en relief par cette analyse : une forme purement politique et qui s'exprime en termes de droits et devoirs qui protègent la liberté religieuse, et l'autre, qui s'exprime à travers son énoncé dans les doctrines mêmes. Mais parce que toutes les doctrines raisonnables doivent comprendre l'idée de tolérance, il s'en suit que toutes affirment ensemble qu'il soit possible d'adopter une conception raisonnable de la justice. Ainsi, ce n'est pas la religion qui serait politisée par le libéralisme politique, mais celui-ci est seulement le cadre conceptuel pour l'accomplissement de la doctrine/des doctrines, c'est-à-dire, du pluralisme religieux.

Comment s'applique cette conception ultérieurement, aux certaines questions concrètes ? Par exemple, concernant le financement publique des écoles religieuses, Rawls a insisté sur le fait que chacune des doctrines

[1] *Ibidem,* p. 180.

[2] John Rawls, *Paix et démocratie,* pp. 180, 181.

englobantes qui sont pro ou contre devraient se présenter de telle manière afin d'expliquer aux autres comment leur propre position aurait renforcé les valeurs fondamentales de la démocratie.[1] Ou, concernant le problème des prières dans les écoles, ou le problème de la séparation de l'Église de l'État, Rawls a réitéré que « la raison publique n'est pas une vision impliquant des institutions ou des politiques spécifiques », mais une conception de « raisons sur lesquelles les citoyens doivent appuyer leurs arguments lors ce qu'ils essaient de justifier politiquement aux autres leur soutien aux lois et aux politiques publiques impliquant les pouvoirs coercitifs de l'État » et que la séparation des deux institutions doit « pouvoir être affirmée par tous les citoyens libres et égaux... ».[2]

Mais ce dernier aspect pose immédiatement une objection : si certains citoyens ne désirent pas la séparation, cela ne signifie seulement que ce objectif n'a pas été accompli, mais aussi que l'unité politique entre l'État et l'Église est de même façon impossible de réaliser, en tenant compte qu'il y a des citoyens qui soutiennent la séparation des deux institutions. Probablement que Rawls a cherché de nouveau que la *solution choisie soit moins néfaste pour les citoyens qui ne la soutiennent pas,* que la solution choisie par ceux-ci serait pour les premiers.[3] En effet, il a expliqué que la séparation de l'État de l'Église implique la défense des citoyens, la défense de l'État contre l'Église et de l'Église contre l'État, et cite la conclusion de Tocqueville sur le fait que la séparation des deux institutions en Amérique serait une cause du pouvoir démocratique. Rawls a remarqué lui aussi que la religion serait si puissante dans les États Unis justement parce que le

---

[1] *Ibidem*, p. 184.

[2] *Ibidem*, pp. 196, 197.

[3] John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 248 : « La notion d'état confessionnel est rejetée. Pour remplacer ce type d'état, des associations particulières peuvent être mises en place librement selon la volonté de leurs membres ». Voir aussi Georg Essen, « La religion entre l'état constitutionnel moderne et la société civile sécularisée », dans Mircea Flonta, Hans-Claus Keul, Jörn Rüsen (coordonnateurs), *Religia şi societatea civilă (La religion et la société civile)*, Piteşti, Éditions Paralela 45, 2005, p. 32 : « Le rapport entre l'État constitutionnel moderne et le religion est fondé sur le principe de la neutralité, tant religieuse qu'idéologique. Le propre de cette neutralité est la séparation fondamentale entre l'État de l'Eglise, d'une part, et l'assurance de la liberté religieuse et des cultes, d'autre part. De cette façon, toute équivalence entre l'État de la religion est exclue…. »

premier amendement de la Constitution protége les religions contre l'État et, en même temps, empêche qu'aucune ne devienne pas une pouvoir dans l'État au détriment des autres.[1]

Apres avoir mentionné tout cela, il est juste de retenir que, *dans le cadre du libéralisme politique* :[2] 1. Rawls a été aussi critiqué « de droite »[3], 2. on a relevé l'insuffisance de la théorie de la démocratie représentative[4], en insistant sur son aspect de délibération,[5] au moins par le développement d'une « démocratie non constitutionnelle » des associations qui stimulent la diversité (dans le cas discuté, la diversité religieuse).[6]

---

[1] John Rawls, *Paix et démocratie,* p. 198, 197.

[2] Même si le problème de la religion en tant que tel ne fait pas l'objet de cet exposé, rappelons trois études récentes qui mettent également en évidence le problème théorique du cadre qu'une conception constitue pour les théories qui argumentent des questions engendrant les suppositions (les paradigmes) constitutives du cadre même : Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Adult, 2006 ; Richard Dawkins, *The God Delusion,* Houghton Mifflin, 2006 ; Alexander Saxton, *Religion and the Human Prospect*, Monthly Review Press, 2006.

[3] Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2003. Concernant la question concrète soulevée ici, voir aussi James Bohman, „Deliberative Toleration", dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 6, décembre 2003, p. 68 : « Le libéralisme politique protège ce que Rawls appelle la vision inclusive (*inclusive view*) de la raison publique. Contre la mise en œuvre d'un tel libéralisme, la *tolérance sans aucune contrainte* représente le seul régime de la démocratie qui peut être justifié démocratiquement. Les débats récents sur le caractère publique ou non publique des raisons religieuses fournissent un bon teste de cas et montre pourquoi les théories libérales délibératives s'avèrent intolérantes et ne permettent pas aux obligations démocratiques d'offrir des justifications à tous les membres de la communauté délibérative ».

[4] Voir Demetrios James Caraley, „Complications of American Democracy: Elections Are Not Enough", dans *Political Science Quarterly*, volume 120, numéro 3, automne 2005.

[5] J. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven, Connecticut and London, Yale University Press, 1991, où l'auteur distingue deux formes de la démocratie : agressive et délibérative. La dernière consisterait en l'institution (« nouvelle ») des débats structurés qui mettraient en évidence les préférences présentes au niveau des masses (l'étude même vise les masses).

[6] Veit Bander, „Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism", dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 2, avril 2003.

II. Au-delà de Rawls : aspects concrets de la tolérance religieuse e de la séparation entre l'État et l'Église

Les États modernes sont organisés sur le fondement du libéralisme politique. En pratique, les principes du pluralisme et de la tolérance en ce qui concerne la religion (en effet, la liberté de conscience, et pas seulement celle religieuse – même si les documents des États insistent plutôt sur la liberté religieuse) s'accomplissent de manière différente, et *en violant d'une manière ou de l'autre le principe libéral moderne de la séparation de l'État de l'Église*,[1] qui a bien reflété et reflète encore les conditions historiques et les rapports de forces à travers diverses contextes. De ce point de vue, il y a, comme on le peut saisir, *une pression contre la séparation entre l'État de l'Église*.[2]

Ainsi par exemple, le Conseil de l'Europe a accepté qu'on décrète une certaine religion comme religion d'État, mais il a interdit (ce serait étrange autrement) un système qui impose l'obligation d'adhérer à cette religion. Egalement, la Cour Européenne des Droits de l'Homme a utilisé la notion de « marge d'appréciation de l'État » ou « d'intervention justifiée de l'État. » Cela signifie que des nombreux problèmes liés à la question des symboles religieux et du soutien de la religion ont été laissés à la discrétion des États.[3]

Mais à l'intérieur des États il y a des majorités d'une conviction ou de l'autre. De ce point de vue, une pression des majorités est très probable –

---

[1] Voir le financement d'État des écoles religieuses d'État en Grande Bretagne, cf. l'invitation au colloque „Religion and Political Liberalism I: Religious Voices in Public Places", 2003, http://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc. (20-II-2007).

[2] Voir seulement Ronald F. Thiemann, *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Georgetown University Press, 1996 ; Nicholas Wolterstorff, Robert Audi, *Religion in the Public Square*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996 ; Paul J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, 199; Nancy L. Rosenblum (editor), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith*, Princeton University Press, 2000; Brendan Sweetman, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square*, InterVarsity Press, 2006.

[3] Iulia Motoc, « Icoanele în şcoli: o perspectivă europeană » (Les icônes dans les écoles: une perspective européenne), dans *Dilema veche*, numéro 152 du 22 décembre 2006.

d'autant plus qu'il y a des motivations ou, disons le franchement, des incitations politiques (comme dans les États post-communistes), sur le fond des vieux particularismes et vieilles instigations politiques – de sorte que les positions majoritaires pourraient être imposée, même s'il y a des arguments contraires fortes. Par exemple, si en Slovaquie où la majorité est de religion catholique, un projet de traité avec le Saint Siège donna au personnel des hôpitaux la possibilité de refuser, en s'appuyant sur des motives religieuses, la participation à la réalisation d'un avortement ou à l'administration d'un traitement de la stérilité, les experts UE ont considéré, au début du 2006, que le possible appel à ces motives par la majorité catholique du personnel des hôpitaux enfreindrait les droits de l'homme (la possibilité des patients de demander les traitements ci-dessus).En effet, l'avant-projet de traité ne stipulait pas que le médecin qui exercerait l'objection de conscience devrait envoyer le patient à un autre médecin qui pouvait accomplir les services en question. Par conséquent, l'UE a déterminé le gouvernement slovaque de ne plus signer le traité (ce qui a conduit le retrait des chrétiens-démocrates du gouvernement et des élections anticipées).[1]

Il est intéressant de remémorer comment se matérialise la conception concernant la tolérance religieuse dans la Roumanie des dernières 29 années.

Après décembre 1989, les dirigeants de la nouvelle « ère » post-communiste – qui devrait permettre l'accomplissement de tous les rêves de l'ancienne bureaucratie dirigeante de s'enrichir et de n'avoir pas des freines à son exercice arbitraire du pouvoir, et devenue la nouvelle classe leader de tout son cœur capitaliste – avaient décrété que la laïcité, c'est-à-dire la séparation de l'Eglise et de l'État, signifierait la riche subvention par l'État des religions et l'imposition de l'éducation religieuse dans les écoles (dans toutes les 12 classes). Jusqu'en 1990, la liberté religieuse (des cultes permises[2]) était garantie par la Constitution et, sauf peut-être les quelques

[1] Iulia Motoc, *ibidem.*

[2] Hors la loi étaient seulement quelques cultes néo-protestantes – comme le pentecôtiste – ou l'exotique Bahai. L'uniatisme, présent seulement en Transylvanie, avait été interdit en 1948 à cause de la collaboration de ses chefs avec les nazis: interdiction dogmatique/ montrant le dogmatisme des communistes après leur ascension au pouvoir, mais duquel a bénéficié l'Eglise orthodoxe qui a hérité tous les biens des uniates.

premières années après 1948, personne n'était persécutée pour ses croyances. L'État subventionnait les différentes Eglises, payait les salaires des prêtres et la restauration des bâtiments religieux, mais certainement dans le cadre des plans économiques – où le personnel religieux était considéré comme celui des fonctionnaires – et où la construction enthousiaste des théâtres, des salles de cinéma, des bibliothèques, des écoles et des universités concurrençait puissamment l'érection des nouvelles églises. L'éducation religieuse était la tâche des églises, les écoles promouvant pas seulement une compréhension *scientifique* (dans le sens d'Aristote : d'étude et connaissance des causes des choses) mais aussi un *idéal* social égalitariste et humaniste.

Eh bien, depuis 1990, dans la grande dévastation de la propriété publique par la nouvelle classe dominante, les Églises aussi – y inclus l'uniate – ont reçu toutes les propriétés détenues avant 1948 et, afin qu'une nouvelle alliance des puissants soit forgée contre les masses laborieuses, aussi une grande partie de celles d'avant 1864 quant le prince Cuza avait nationalisé les propriétés des monastères. En même temps,

- l'État a exempté de taxes les Églises,

- a financé un tas de séminaires et facultés de théologie,

- a soutenu l'érection des mille églises – les informations seulement jusqu'en 2008[1] sont de 4000 des églises et maisons de prières (le budget voté par le Parlement en 2009 allouant des fonds pour la construction et réparation des 900 églises, mais pour la réparation des 242 écoles et 36 hôpitaux),

- y inclus en leur donnant les terrains (et des bâtiments et des facilités) gratuitement, et ériger une nouvelle église chaque trois jours[2],

- a considéré la religion (orthodoxe, si la majorité des élèves appartiennent à la religion orthodoxe) comme *obligatoire* dans toutes les classes, seulement en 2014 devenant facultative au lycée. Aussi en décembre 2006 la théorie darwiniste a été retirée du programme scolaire ; et

[1] http://stiri.kappa.ro/actualitate/28-10-2009/romania-dupa-1989-o-biserica-noua-la-doua-zile-231371.html;

[2] *Why One of Europe's Poorest Countries Is Building a New Church Every Three Days*, 8/21/ 2013, http://www.christianitytoday.com/gleanings/2013/august/romania-orthodox-church-building-boom.html.

même si en 2008, après des protestes, le ministère a dit qu'elle sera re-introduite, le programme n'a pas été modifié[1].

En automne 2006, une association civile a soumis une plainte au Ministère de l'Education et de la Recherche afin de retirer les icônes des écoles, en motivant que la situation actuelle enfreint la séparation entre l'État et l'Église et le pluralisme, ainsi que les sentiments de ceux qui ne partagent pas la religion orthodoxe. On a popularisé la plainte qui a provoqué un flot d'oppositions, en commençant par celles néo-conservatrices – qui ont incriminé « l'intolérance au christianisme » et les « dogmes » des conceptions libérales non séculaires et séculaires[2] – et jusqu'aux arguments du type libéral communautariste et libertaire[3]. Ceux-ci consistaient dans l'idée que la décision doit être individuelle, et pas collective, des majorités résultées du débat. Egalement – dans la réitération de la théorie que la décision doit appartenir à ceux pour lesquels elle a la

---

[1] Alexandru Toma Pătrașcu, "Lucruri implicite" [Des choses implicites], *Observator cultural*, 12 februarie 2009.

[2] Ovidiu Hurduzeu, *Ideologia „umanismului" secularizat* (L'idéologie de l'humanisme sécularisé), le 10 janvier 2007, www.presa-alternativa.ro (22 mars 2007).

[3] A l'intérieur du libéralisme, la perspective communautariste et celle libertaire se développaient en discutant les présuppositions universalistes de l'idéal libéral : le *communautarisme* insiste sur les traditions concrètes des sociétés, en tant que sources obligatoires des principes de justice (donc sur le fait que les arguments libéraux issus exclusivement de la pensée occidentale n'ont pas la vérité universelle qu'ils réclament, concrètement la séparation Eglise État, d'origine occidentale, ne serait pas réellement obligatoire) ; le *libertarisme* – entre lesquels Fukuyama – soutient l'universalisme libéral et la conception individualiste du soi (fondée sur le principe de l'élaboration individuelle des parcours de vie). Les communautaristes – comme Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 190, qui défende la perspective aristotélicien du caractère social et politique de l'être humain – considèrent que la perspective « atomiste » de la société renverse la conception libérale même, puisque pas chaque choix (du parcours de vie) témoigne d'une valeur morale implicite. Mais les adeptes du libertarisme avaient montré que « leur » libéralisme (classique) vise *la possibilité* d'une autodétermination normative, et non pas la réalité de l'autodétermination isolée de l'être humain, c'est-à-dire la possibilité d'une réflexion critique sur les valeurs qui lui sont données. (Voir aussi Daniel Bell, „Communitarianism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line*.)

plus importante signification, c'est-à-dire, aux groupes des élèves et parents de chaque école. De sorte qu'on ne puisse pas parler d'une solution de principe, même si les écoles sont publiques[1].

Pourtant, les remarques ci-dessus ont montré leur fragilité : donc, la pression continua, parce que la décision est individuelle, la meilleure voie pour résoudre le problème de conscience serait la privatisation des écoles de sorte que les parents puissent savoir dès le début à quelle école ils envoient leur enfants. (AB : Mais la privatisation comme telle des écoles, solution et libérale et néo-conservatrice, est absurde, parce qu'elle s'oppose à la réalisation du droit à l'éducation). Ainsi, il y a des aspects difficilement de solutionner : l'aspect de la symétrie – mettre dans la salle de classe autres signes religieux (et où ?)[2], ne mettre pas des signes alternatives parce que ceux-ci n'existent pas – ; l'aspect de prendre des décisions en dehors de la pression idéologique du milieu ; l'aspect que la majorité accepte aussi d'autres symboles que les siennes[3] – AB, le problème est lié au décret de la

---

[1] Ionut Sterpan, *Icoanele din şcoli. O perspectivă libertariană (Les icônes dans les écoles: une perspective libertaire)*, le 13 janvier 2007, http://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian (15 mars 2007).

[2] « Vous soutenez qu'en fait ce problème soit inexistant et vous ramenez tout à la décision de la majorité. Celle-ci est tout à fait déductible dans les circonstances où 86% de la population se déclare de religion orthodoxe. Vous soutenez encore que la présence des symboles religieux dans les écoles doit être décidée par les élèves et les professeurs principaux; j'en conviens ; toutefois, sur les 25 élèves d'une classe, il y a peut-être un qui se sent mal à l'aise face aux icônes, les symboles religieux présentant pour lui une valeur suffisante pour les mettre en opposition avec ces icônes et, en même temps, inévitablement, avec le débat de la majorité – que va-t-il se passer dans cette situation ? Que s'est-il passé dans le cas du professeur de Buzău, la majorité a-t-elle décidé ? Or, c'est bien cette décision de la majorité qui a entraîné l'éclatement du conflit et l'appel aux institutions de l'État pour régler la situation.

Également, je crois que vous confondez la propriété avec le droit d'utiliser une propriété. Pour être plus clair, lorsque je suis assis sur un banc dans le parc, personne ne peut me demander de m'en lever, mais je ne pourrais pas pour autant en faire du bois de chauffage si je le voulais», http://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian (15 mars 2007).

[3]« Quelles mesures légales seront mises en place pour que la minorité puisse exposer ses symboles et pour que l'on puisse y avoir une liberté symétrique ? ….si

religion de l'État – ; l'aspect „de peur, les minoritaires renonceraient à la révélation de leurs symboles, et ainsi le problème reste le même"[1] ; l'aspect des droits égaux des minoritaires (auxquels les parents sont aussi contribuables et ont droit aux mêmes conditions dans les écoles).

Aucune personne du site libéral cité n'a pas discuté le problème de la séparation de l'État de l'Église, qui est – on ne doit pas oublier – un principe libéral.

Finalement, la plainte a été solutionnée en faveur de la majorité présumée des orthodoxes qui voudraient garder les icônes.[2] La décision a été transférée aux communautés locales des parents et des élèves (« démocratie locale délibérative »). En réalité, les pressions actuelles – de l'Église orthodoxe mais aussi de l'écrasante majorité des politiciens – ne permettent pas des débats fondés sur les arguments et l'observation des principes libéraux mêmes de ne pas contraindre, à travers l'autorité de l'État, aucune minorité religieuse/ de conscience et de réaliser *la liberté de conscience* : en effet, la doctrine officielle, basée sur une sacrée union libéralisme néo conservatisme, considère seulement la liberté religieuse – d'avoir n'importe quelle religion – et totalement efface la liberté de conscience. La seule normalité pour elle est d'avoir une religion.

Mais si on pense aux conséquences de cet aspect rigide (il est néo-conservateur), on voit que le principe raisonnable (mais non séculariste[3]) de

---

l'inspectorat ou la police intervient, cette liberté symétrique n'est en rien meilleure qu'une contrainte symétrique », *ibidem.*

[1] *Ibidem.*

[2] Pourtant, dans une situation similaire – la demande d'un parent musulman de renoncer au crucifix au-dessus du tableau noir, ou de le remplacer par un verset du Coran – le tribunal italien a affirmé une nouvelle fois le caractère laïque de la république et a décidé l'élimination du crucifix, cf. Valentina Rosci, « Storia del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane » dans *Diritto e Diritti*, novembre 2006, citée dans Raul Cazan, „Icoană, crucifix, sură islamică...", www.presa-alternativa.ro/?do=view&id=738 (3-IV-2007).

[3] Toutefois, la perspective non sécularisте ne semble pas régler les problèmes de ségrégation et d'intolérance, comme on le reconnaît aussi dans http://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc (16 mars 2007).

Les organisateurs ont une perspective libérale plutôt faible, sinon conservatrice, soulignée par les questions avancés: «l'équité (*fairness*), demande-t-elle que les lieux publics soient neutres par rapport aux confessions religieuses? Cette

la séparation de l'État de l'Église – c'est à dire, la promotion comme objectif des écoles publiques l'accomplissement des citoyens (compétents) et pas des croyants de n'importe quelle confession – est, y inclus selon Rawls, le principe qui entraîne les plus insignifiantes dommages pour toutes les parties : il n'impose aucune contrainte de conscience[1], d'autant plus qu'aucune constitution démocratique formelle, telle que celle de Roumanie, ne stipule pas l'exposition des symboles religieuses dans les écoles comme moyens d'éducation. Tout au contraire – et, n'oublions pas, du point de vue libérale – imposer ces signes dans les écoles ne fait que détériorer les rapports entre la majorité et les minorités, et par conséquent affaiblir le consensus démocratique.

III. **Le formalisme libéral et un sondage**

Il est évident que l'image libérale – en notre cas, la variante de Rawls – ne représente qu'une *formalisation limitée* de la vie,[2] et passe

---

neutralité, est-elle limitée aux confessions religieuses? Ou bien peut-elle s'étendre pour couvrir la métaphysique et l'étique de certaines confessions non religieuses (tel le marxisme)? Un espace public neutre du point de vue métaphysique et morale est-il envisageable? Si l'on exclut du for public la sérieuse différence métaphysique et morale, quel dialogue nous reste? Comment une société libérale prend-elle soin des croyances, des valeurs, et des vertus qui assurent sa survie? Si l'on considère comme acquis le fait que l'espace public doit être neutre du point de vue religieux, cela signifie-t-il que la religion est reléguée au statut de loisir privé dépourvu de toute importance sociale et politique? S'il en est ainsi, comment faire accepter une politique réellement libérale aux personnes religieuses persuadées que la foi et une pratique religieuse correcte soient importantes pour la santé publique?»

[1] Mais que se passe-t-il lorsque la religion est une discipline obligatoire, même au lycée?

[2] Voir l'étude du professeur Mircea Flonta, « Ce înseamnă să fii un bun creştin? O privire critică asupra mentalității religioase din România de astăzi » (Qu'est ce que signifie être un bon chrétien? Un regard critique sur la mentalité religieuse de Roumanie d'aujourd'hui), dans *Religia şi societatea civilă*, p. 176, 177-178, 180, 184, 189, 191, 195, 198-199 : « Dans ce domaine, les opinions critiques ne semblent pas être bienvenues. Elles peuvent paraître dès le début suspectes pour être assimilées ensuite à la position du régime communiste vis-à-vis de religions. Dire uniquement des bonnes choses sur tout ce que les gens perçoivent comme expressions de la foi ou pratiques religieuses, ou bien garder le silence là-dessus, semble être l'une des

volontairement outre tout aspect qui ne correspond pas aux hypothèses[1]. Les problèmes humaines sont illimités, donc la négociation este illimitée, mais Rawls, bien qu'en laissant ouverte la réponse concrète aux problèmes concrets, simplement ne discute pas les problèmes fortement contradictoires, justement parce que cela signifierait le débat des aspects économiques, sociales, culturels, politiques – extérieurs au formalisme de sa théorie – : et Rawls, en avançant seulement des conditions formelles de la *démocratie représentative* (n'oublions pas, de nouveau, que ce modèle est historiquement créé par la modernité occidentale naissante), a évité de s'en occuper de ces aspects ; pour de raisons idéologiques, certainement (en

---

exigences du nouveau conformisme idéologique qui s'est installé fortement ces dernières années…ce qui devrait nous faire réfléchir est le fait qu'en même temps avec l'ampleur unanimement déplorée de la cruauté, de l'absence de la compassion et de la solidarité dans les relations sociales, des évolutions perçues et jugées comme étant une renaissance de la religiosité sont en cours… le lien entre la foi et la pratique religieuse, d'une part, et la moralité, d'autre part, est faible ou pratiquement inexistant…fondation métaphysique d'un anti-modernisme agressif…la mentalité est fataliste, plutôt dans ce sens que ce qui se passe est déterminé par des forces supérieures… le pratiquant admet, même tacitement, qu'il remplit ses devoirs plutôt au moyens des pratiques rituelles, des donations destinées aux édifices ecclésiastiques ou des actions philanthropiques, qu'en adoptant, dans la vie quotidienne, une conduite correcte, imprégnée de l'esprit de l'amour et de la solidarité pour ses semblables… Je souhaite uniquement faire remarquer que faire l'éloge de l'émotion religieuse sincère, de l'aspiration vers une la communion avec Dieu en tant qu'expérience religieuse fondamentale, tant qu'elle n'est pas accompagnée d'un comportement irréprochable dans la vie quotidienne, signifie encourager un équivoque nuisible…Les gens attendent des signes de la divinité et les identifient dans tout ce qui leur semblent hors du commun. Et la vocation de chercher des explications naturelles pour tels événements est presque inexistante…L'élite de l'intellectualité roumaine, dont la vigilance vaut, d'ailleurs, tout notre considération, ne réagit pas face aux évolutions qui témoignent d'une rupture inquiétante entre la religiosité populaire et les valeurs fondamentales du monde contemporain comme la justice, l'honnêteté, la responsabilité sociale et la solidarité humaine». (AB : Mircea Flonta, mon professeur, n'est pas communiste de tout et il parle du point de vue du libéralisme (utopique)).

[1] Tous les exemples donnés par Rawls dans ses ouvrages sont justement de nature à s'accorder avec ses présomptions formelles, ou, plutôt, ils sont, tout simplement, des *illustrations* de ces présomptions.

intégrant les aspects économiques etc. comment pourrait-il expliquer la domination et l'exploitation, interne et dans les relations internationales, autrement que par les relations de propriété privée, leur historicité et leur interdépendance avec les relations de pouvoir politique ?) ; et, ainsi, pour une raison philosophique qui rejette l'étude de *l'universel concret* (tout au contraire de Hegel, Marx) au nom du formalisme.

En ce contexte sont intéressantes les résultats d'un sondage parmi les étudiants de l'Université Polytechnique Bucarest, mené depuis 2006, concernant, parmi d'autres, l'obligation de la religion dans les écoles. On a répondu à deux questions concernant ce problème : *Est ce que vous étés d'accord que la Religion soit une discipline obligatoire dans les écoles : a. aux classes I-IV, b. aux classes V-VIII, c. au lycée ?* et *Pourquoi ?* La première question a été fermée– les étudiants en répondant par oui, non, je ne sais pas – et la deuxième, ouverte.

Les répondants ont été des étudiants en première année, au début de leur nouveau cycle de vie, en transmettant plutôt *le cadre informationnel et formatif* du pré universitaire sur des adolescents.

À la première question, dès 2006 il y a une décroissance de *oui* d'*a* à *c* : d'environ 82,3% du total des étudiants à 73,5% du total et, respectivement, 56% du total. On constate une décroissance de l'accord que la Religion soit une discipline obligatoire à l'école, en fonction de l'âge des élèves et du niveau avancé des classes ; mais, en même temps, un pourcentage *majoritaire* de ceux qui en sont d'accord.

À la deuxième question, ouverte, les étudiants avaient donné les réponses suivantes pour leur opinion – *oui* ou *non* – exprimée.

Pour *oui* : « on doit savoir notre provenance », « on doit croire en quelque chose afin de réaliser quelque chose dans la vie », « je ne sais pas pour quoi », « La religion maintient le contact avec Dieu, spécialement aujourd'hui », « afin qu'on aie un lieu où discuter librement les problèmes de la vie », « La Religion est importante dans le cycle inférieur », « pendant les premiers 8 années d'école, quand il n'y a pas de pression, la Religion n'est pas une matière exerçant de la pression. Mais pendant le lycée ils n'ont pas envie de Religion », « si on ne les enseigne pas dès leur première enfance, les valeurs morales de la société diminuent, mais pendant le lycée on ne peut pas obliger l'élève », « pour former son propre image sur la divinité, mais jusqu'au lycée il est suffisant (pendant le lycée il doivent apprendre des choses utiles) », « pendant le lycée ils devraient apprendre

l'histoire des religions, pas la Religion[1] », « au lycée on développe la personnalité, la sagacité », « belles classes », « ils doivent apprendre à croire en Dieu et mémoriser des prières », « l'église (la religion) ont un rôle important », « oui, parce que pendant les classes de Religion on prend la vie avec le coeur léger », « s'ils ne vont pas à l'église, au moins l'apprendre à l'école », « la religion est un élément de compréhension entre les gens », « ces choses, n'étant pas discutées chez eux, ils doivent les discuter à l'école », « on a tous le droit à la spiritualité ».

Pour *non* : « parce qu'il y a plusieurs religions et on ne peut pas les rendre tous contents », « on ne peut pas les obliger d'apprendre notre religion » ; (un étudiant qui s'est déclaré athée) : « il y a la liberté de la conscience » ; « la religion ne doit pas être imposée, mais choisie », « des heures ennuyeuses », « La religion doit être optionnelle », « elle s'apprend à la maison », « la religion est la plus primitive mais aussi la plus puissante forme de la politique à travers laquelle on essaie la manipulation des gens, dès les premiers années de l'école », « les étudiants ne sont pas intéressés à la religion, parce que dans leurs familles la religion n'importe pas », « trop de religion fait mal ».

B) Puis, on constate, très clairement déjà en 2012, la préoccupation plus aigue des étudiants pour le problème de la séparation de l'État de l'Église et de la liberté de conscience. En 2012, toujours dans la première année etc., la proportion des *non* a augmenté – mais toujours la majorité (79,2%, 68%, 49,3%) avait répondu *oui*. En 2017, on a eu des chiffres semblables : c'est-à-dire sans une renversement des proportions de *oui* et du *non*.[2]

---

[1] C'est à dire, la Dogmatique.

[2] La similitude est due au support de l'État qui, même si en novembre 2014 a du decreter que la religion ne serait plus obligatoire à l'école, mais optionnelle, en effet n'y en assure pas les conditions nécessaires (comme les disciplines alternatives) pour cette transition définitive. Voir https://adevarul.ro/educatie/scoala/cum-constrange-Scoala-elevi-faca-religia-continuare 1 57dec0e25ab6550cb8c5471c/index.html (18 septembre 2016) et https://www.hotnews.ro/stiri-educatie-22341498-ministrul-educatiei-curs-bor-cazul-religiei-scoli-inscrierile-elevilor-ora-religie-nu-mai-fac-anual-data-permanent-pana-eventuala-schimbare-optiunii.htm, mars 2018, montrant la décision du ministre de l'Éducation en accord avec l'Eglise que les inscriptions d'étudiants à l'heure de religion ne soient pas effectuées annuellement, mais une fois, de manière permanente.

La répétition du sondage est certainement signifiante : parce qu'il montre qu'il y a des changements, et leur ampleur, dans la pensée morale des étudiants. Mais cette répétition serait plus efficace si on pourrait comparer le sondage dans la première année d'étude avec des résultats obtenus des étudiants plus grands (mais de tels sondages n'existent pas). Toutefois, le sondage comme tel montre une situation claire sans de recherches d'opinions : la voix officielle couvre toutes les opinions divergentes et la politique officielle ne tient compte[1] ni même des principes du libéralisme utopique[2], et encore moins des critiques de ces principes. En effet, quelles que soient les critiques – plus ou moins radicales, visant la préservation de la structure présente de la société ou la changer – la politique officielle, et n'importe quel parti soit au pouvoir, accentue les moyens de domination et manipulation, y inclus spirituelles.

En tout cas, le sondage n'est qu'un adjuvant à l'articulation théorique (l'*epistēme*) du libéralisme que j'ai suivi dans cet article, et les opinions (les *doxai*) mentionnées à l'occasion des sondages ne font que l'éclairer.

Conclusion

Les aspects mentionnés renvoient à l'idée que la théorie libérale – y inclus la variante du formalisme de Rawls – a, en même temps, un défaut et une qualité.

La *qualité* consiste dans le fait que la théorie met en relief les standards *sine qua non* pour la démocratie : le respect des droits de la personne, c'est-à-dire, utiliser le principe du droit de l'individu unique et non répétable de choisir en conformité avec son désir de bonne vie[3], tout

---

[1] Voir le sondage comandé par les libéraux et selon lequel la majorité de la population – déjà en 2011 – est contre la subvention de l'Église, http://www.ziare.com/social/religie/statul-nu-ar-trebui-sa-finanteze-actiunile-caritabile-ale-bisericii-sondaj-1082250.

[2] Concernant le libéralisme utopique, voir Karol Kuźmicz, "Liberalism and Utopia", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 24 (37), 2011, pp. 91-103.

[3] « Le rôle du principe aristotélicien dans la théorie du bien…ce que l'on représente d'habitude comme étant de bonnes choses pour les êtres humains devrait correspondre aux buts et aux intérêts occupant une place de premier rang dans les projets rationnels. », John Rawls, *Théorie de la justice*, § 65 – le principe aristotélicien, p. 472. Mais voir aussi John Rawls, « The Priority of the Right and Ideas of the Good » (1988), traduction française « La priorité du juste et les conceptions du Bien » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

comme, d'ici, le principe de négociation/du consensus partiel (*overlapping consensus*) à l'intérieur des collectivités. La *qualité* consiste, également, dans la révélation des *conditions minimales* (le respect concernant la vérité considérée/poursuite par les autres, le relativisme modéré des valeurs de vérité, bien et justice – afin d'accomplir des relations démocratiques : chacun est capable d'accomplir des projets rationnels, donc, chacun doit considérer que les autres aussi, pas seulement nous mêmes, en sont capables et leur aspiration est légitime : et justement l'égalité en cette position permet et exige la négociation pour l'accomplissement de certains objectifs – cadre raisonnable, et par conséquent, en principe permissif pour tous. De ce point de vue des standards minimaux, la théorie libérale est difficilement falsifiable[1] : sa validité est donnée justement par les principes minimaux de liberté politique et juridique dans les États et par la mise, comme objectif de la négociation du contrat social, des limites données par les principes minimaux.

Le *défaut* est que la théorie libérale ne considère pas les motivations des élections, ni l'agenda différente et opposé des politiciens et de la majorité de la population, ni les conceptions différentes des gens, ni les *causes* multiples de leur statut social différent[2]. La théorie libérale prend comme *donnés* ces différences et a comme but leur harmonisation – à travers leur observation au niveau des droits civiques et politiques – à l'intérieur d'une démocratie politique/bourgeoise représentative *idéale*. Ce n'est pas peu, mais pas suffisant. En ce sens, le principe du consensus par recoupement (*overlapping consensus*), particulier à tous les types de libéraux, implique un agrément abstrait concernant les principes abstraits, mais, selon les aspects ci-dessus, aussi des divergences concernant les aspects concrets (que, toujours théoriquement, on ne peut pas les expédier seulement à cause de l'exigence de mettre en accord les solutions avec les conditions culturelles différentes). Pour cette raison, la théorie de Rawls est

---

[1] La théorie libérale fait référence à un « code minimal et universel », cf. Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 24.

[2] Charles Taylor, « Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights », dans J.R. Bauer et Daniel Bell (eds), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Éditions Cambridge University Press, 1999, p. 124: « nous nous accordons sur les normes tant que nous ne nous interrogeons pas sur la vérité de celles-ci, et nous serions contents de vivre dans ce consensus, sans être troublés par les différences d'une foi profondément attaquée ».

limitée : selon les discutions des jeunes libéraux roumains concernant les icônes dans les écoles, en dernière instance la théorie fait place à l'utilitarisme du point de vue que, si les principes libéraux ne sont pas suffisants pour résoudre un problème pratique[1], on arrive à l'idée que, s'il y a quelqu'un qui doit souffrir (AB, mais pourquoi serait le préjudice implacable pour certains ?) cela doit être la minorité, et pas la majorité : si cette majorité ne dépasse pas les limites du libéralisme politique.

La théorie de Rawls est évolutionniste : elle laisse ouverte la possibilité de solutionner concrètement les problèmes concrets lies au pluralisme et aux différences, en insistant seulement sur le fait que si les valeurs de la tolérance et du pluralisme ne sont pas assumées, on arrive d'une façon ou de l'autre à la dictature de la vérité unique et égalisatrice. En même temps, la construction de Rawls ne pose pas le problème pourquoi et comment résout-on les questions liées au pluralisme et aux différences : elle se contente de *s'arrêter au niveau formel des prescriptions minimaux pour des valeurs institutionnalisés*. De même, pour lui comme pour tous les libéraux et néo-conservateurs – dont la convergence contemporaine est plus que visible – le pluralisme envisage seulement les idéologies « décentes » : les religions et les idéologies politiques qui ne questionnent pas le *statu quo*, les relations structurelles, et ne dérange pas le formalisme démocratique.

Le fait que la théorie avance ses prescriptions minimales lui rend une valeur de vérité de premier rang *dans le cadre donné par la théorie même.* Mais cela est insuffisant : le fait qu'elle fait place à la créativité – mais toute théorie morale le fait – n'élimine pas l'impuissance foncière de la théorie de Rawls devant la richesse encore plus grande de la réalité, c'est à dire devant les *contradictions* des phénomènes extérieures à ses présomptions.

Plus précisément, la théorie de Rawls réclame que son origine soit la tradition de la philosophie *analytique* : dans les écoles de positivisme logique, empirisme logique, la philosophie du langage, cette tradition profile un certain caractère formel de la philosophie : dans le sens qu'elle s'occupe de la structure logique des *phénomènes* considérés comme modèles *universels*, c'est-à-dire au-delà de l'étroitesse de ces phénomènes illustrant le formalisme de la démocratie représentative, et contre pose les arguments

[1] C'est aussi le point de vue de Kent Greenwalt, *Private Consciences and Public Reasons,* Oxford University Press, 1995.

.

dans la résolution d'une question, aux standards de rationalité (or plutôt d'être raisonnable, donc d'assumer sans questions les valeurs formelles libérales)/standards de vérité mis par l'analyse logique. La philosophie analytique n'interprète pas : ni le contenu, ni le social. (Mais, heureusement, elle n'est pas la seule qui résout des problèmes).

Les contraintes de type formel que la philosophie analytique même s'impose face aux problèmes sociaux font que ses solutions *résistent seulement dans le cadre des suppositions impliquées*. Rawls a identifié lui aussi des conditions de vérité, concrètement pour la question de l'adaptation mutuelle des gens dans le cadre d'une cohabitation le moins dommageable que possible. Mais ces conditions de vérité ont été circonscrites par les suppositions contenant pas seulement les standards d'inférence logique entre les notions mais aussi des *positions idéologiques plus ou moins tacites*. Rawls a complètement éliminé leur débat et prise en charge. Ainsi l'ouverture historique (l'évolutionnisme) coexiste avec *l'opacité vis-à-vis du social*. Pour cette raison, l'hypothèse idéologique de Rawls a été celle de la démocratie représentative particulière à la structure sociale de la domination *forever*, dans la même perspective de Popper et Fukuyama. Ainsi, Rawls ne s'est même pas proposé de discuter les problèmes liés aux antagonismes irréconciliables et générateurs de gaspillage d'énergie et de créativité humaine dans les démocraties représentatives et au niveau international aussi. Au fond, sa théorie mesure la logique de la structure des relations dans le cadre des présomptions libérales. Pourtant, le grand problème est de comprendre le caractère contradictoire du monde social réel par rapport à la logique.

Le dialogue entre les philosophes représente une grande partie du contenu des recherches dans ce domaine. Mais ce dialogue peut : a) se produire seulement dans le cadre d'une école de pensée – et les philosophes qui travaillent en conformité avec le modèle de Rawls favorisent précisément ce type de dialogue – ou b) peut avoir lieu aussi en dehors des perspectives de l'école en question. La première variante est celle du point de vue libérale. En ce qui me concerne, j'appui le deuxième type, comme il est apparu dans la présente discussion. Justement parce qu'on envisage la solution théorique *des problèmes*, la falsification réciproque des arguments donnés en *différentes* registres et écoles de pensée est nécessaire : sans un dialogue des arguments proposés à travers des perspectives différentes on reste toujours au statut initial de la clôture des théories dans l'espace de leurs écoles. S'il y a une évidente relation entre le

principe pluraliste de raisonnement et un régime démocratique, il est de même nécessaire de déchiffrer le *contenu* /les *confins* de ce principe et de rendre transparentes les motivations idéologiques – les intérêts et les rapports de forces tout au long de leur évolution : et du formalisme libéral et des acteurs réels dans leurs rapports sociaux concrets. Ces motivations donnent les *objectifs* qui génèrent des limites dans les doctrines, même si ces doctrines représentent le modèle dominant du raisonnement, y compris dans une grande partie de la philosophie, pendant une longue période de temps. Certains, à propos du problème discuté de la religion, reviennent à Feuerbach. Il est le cas de retourner aussi à la critique faite à celui ci, certainement, sans arrêter le débat.

Bibliographie

APPEL AU COLLOQUIUM « Religion and Political Liberalism I : Religious Voices in Public Places » (Religion et libéralisme politique I : voix religieuses dans les places publiques), 2003, http ://www.tcd.ie/Religions_Theology/assets/docs/Religion_Liberalism_Colloquium.doc. (20-II-2007).

BAZAC, Ana, « Kant et Rawls. Remarques sur l'évolution des théories idéales concernant les relations internationales », *Revue béninoise de philosophie et de sciences humaines*, novembre 2015, pp. 19-36.

BANDER, Veit, « Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism », dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numero 2, Avril 2003.

BELL, Daniel, « Communitarianism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy on line.*

BOHMAN, James, « Deliberative Toleration », dans *Political Science Quarterly*, volume 31, numéro 6, Décembre 2003.

CARALEY, Demetrios James, « Complications of American Democracy: Elections Are Not Enough », dans *Political Science Quarterly*, volume 120, numéro 3, automne 2005.

CHARVIN, Robert, *Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie : essai de bilan*, 02 mai 2016, http ://www.investigaction.net/le-tribunal-penal-international-pour-lex-yougoslavie-essai-de-bilan/.

COMAR, Inder, *Federal Court Gives "Early Christmas Present" to War Criminals Bush, Cheney, Rumsfeld and Others, Immunizing Them From Civil Inquiry Regarding Iraq War*, December 22, 2014, http://www.globalresearch.ca/federal-court-gives-early-christmas-present-to-war-criminals-bush-cheney-rumsfeld-and-others-immunizing-them-from-civil-inquiry-regarding-iraq-war/5421218.

DAWKINS, Richard, *The God Delusion*, Houghton Mifflin, 2006.

DENNETT, Daniel, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Viking Adult, 2006.

DOGAN, Mattei, « Déficit de confiance dans les démocraties avancées. Une analyse comparative », dans *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 6, no. 2, 1992.

ESSEN, Georg, « Religia între statul constituțional modern şi societatea civilă secularizată » (La religion entre l'État constitutionnel moderne et la société civile sécularisée), dans Mircea Flonta, Hans Claus Keul, Jörn Rüsen (coordonnateurs), *Religia şi societatea civilă (La religion et la société civile)*, Piteşti, Paralela 45, 2005.

FISHKIN, J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform,* New Haven, Connecticut, et Londres, Yale University Press, 1991.

FLONTA, Mircea, « Ce înseamnă să fii un bun creştin ? O privire critică asupra mentalității religioase din România de astăzi » (Qu'est ce que signifie être un bon chrétien ? Un regard critique sur la mentalité religieuse de Roumanie d'aujourd'hui), dans Mircea Flonta, Hans-Claus Keul, Jörn Rüsen (coordinateurs), *Religia şi societatea civilă (La religion et la société civile)*, Piteşti, Paralela 45, 2005.

GRAY, John, *Two Faces of Liberalism*, London, Polity, 2000.

GREENWALT, Kent, *Private Consciences and Public Reasons,* Oxford University Press, 1995.

MAGIOGLOU, Thalia, *Social Representations of Democracy: ideal versus Reality*, http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/research/hellenicObservatory/pdf/1st_Symposium/Magioglou.pdf (14 septembre 2016).

HURDUZEU, Ovidiu, *Ideologia „umanismului" secularizat* (L'idéologie de l'humanisme sécularisé), 10 janvier 2007, www.presa-alternativa.ro.

KUŹMICZ, Karol, "Liberalism and Utopia", *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 24 (37), 2011, pp. 91-103.

MOTOC, Iulia, « Icoanele în şcoli : o perspectivă europeană » (Les icônes dans les écoles : une perspective européenne), dans *Dilema veche*, numéro 152, 22 décembre 2006.

PASCU, Ilie, « 'Justice as fairness', a theory of toleration » (Justice comme equité, une théorie de la tolerance) dans *Analysis and Metaphysics*, Cartea Universitara Press, Editor Marin Turlea, 2, 2005.

POPPER, Karl R., "What does the West believe in?" (1958), dans Karl R. Popper, *In Search of a Better World*, Lectures and Essays from Thirty Years, Translated by Laura J. Bennett, (1984), London and New York, Routledge, 1995.

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

RAWLS, John, « The Priority of the Right and Ideas of the Good » (1988), traduit comme « La priorité du juste et les conceptions du Bien » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

RAWLS, John, *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (1999), Paris, La Découverte, 2006.

ROSCI, Valentina, « Storia del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane » dans *Diritto e Diritti*, nov. 2006, citée dans Raul Cazan, „Icoană, crucifix, sură islamică...", www.presa-alternativa.ro/?do=view&id=738 (3-IV-2007).

ROSENBLUM, Nancy L. (editor), *Obligations of Citizenship and Demands of Faith,* Princeton University Press, 2000.

SAXTON, Alexander, *Religion and the Human Prospect*, Monthly Review Press, 2006.

SHAPIRO, Ian, *The State of Democratic Theory*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2003.

SHORT, Vicky, *Spanish judge calls for architects of Iraq invasion to be tried for war crimes*, 27 mars 2007, http://www.wsws.org/en/articles/2007/03/garz-m27.html.

STERPAN, Ionut, *Icoanele din şcoli. O perspectivă libertariană (Les icônes dans les écoles : une perspective libertarienne*), 13 janvier 2007, http ://liberalism.ro/wordpress/index.php/2007/01/13/icoanele-n-coli-o-perspectiv-libertarian.

SWEETMAN, Brendan, *Why Politics Needs Religion: The Place of Religious Arguments in the Public Square,* InterVarsity Press, 2006. TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

TAYLOR, Charles, « Conditions for an Unforced Consensus on Human Rights », dans J.R. Bauer et Daniel Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press, 1999.

THIEMANN, Ronald F., *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*, Georgetown University Press, 1996.

WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987.

WEITHMAN, Paul J. (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism,* University of Notre Dame Press, 1997.

WILCOXSON, Andy, *The Exoneration of Milosevic : The YCTY's Surprise Ruling*, August 1, 2016, http://www.counterpunch.org/2016/08/01/the-exoneration-of-milosevic-the-ictys-surprise-ruling/.

WOLTERSTTORFF, Nicholas, Audi Robert, *Religion in the Public Square,* Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1996.