Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 149 (2017)

Heft: 1-2

Artikel: Faut-il privatiser les convictions religieuses? : une exploration des ressources du conséquentialisme

Autor: Desmons, Ophélie

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787299

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 227-245

FAUT-IL PRIVATISER LES CONVICTIONS RELIGIEUSES ?

Une exploration des ressources du conséquentialisme

OPHÉLIE DESMONS

Résumé

Faut-il considérer les croyances religieuses comme des préférences privées ? Faut-il exclure les signes religieux de la sphère publique ? Faut-il bannir les arguments religieux du débat socio-politique ? L'auteur examine les réponses que le libéralisme politique apporterait à ces trois questions. À adopter une position libérale, on est selon l'auteur conduit à répondre par la négative aux deux premières questions, mais à répondre positivement à la troisième. L'auteur attire l'attention sur la présence, au sein du libéralisme politique, de deux stratégies argumentatives distinctes : une stratégie déontologique et une stratégie conséquentialiste. Sur cette base, l'auteur revient de manière critique sur le fait qu'une position libérale peut accepter et même encourager la visibilisation des convictions religieuses tout en affirmant qu'elles doivent être exclues du débat socio-politique. La question posée est alors celle de l'assouplissement des limites de la raison publique.

Lorsque la question du statut et de la place des convictions religieuses est discutée, un certain nombre d'affirmations sont fréquemment acceptées. On tient notamment souvent pour acquis que :

– les croyances religieuses sont des préférences privées (p1).

– il est légitime et souhaitable d'exclure les manifestations extérieures de la croyance religieuse de la sphère publique (p2).

– il est légitime et souhaitable d'exclure les arguments issus des croyances religieuses du débat socio-politique (p3).

Mais est-on fondé à adopter chacune de ces propositions ? Sont-elles toutes trois valides d'un point de vue normatif ou y a-t-il de bonnes raisons de les rejeter ? Je me propose d'examiner successivement chacune de ces propositions. Après avoir mis en évidence leur diffusion dans le débat public, principalement dans le contexte français, et clarifié leurs présupposés, je procéderai à leur évaluation normative en m'inscrivant dans une perspective qu'on pourra dire libérale, notamment au sens du libéralisme politique de John Rawls. Je

soulignerai qu'à adopter cette perspective libérale, on est conduit à rejeter (p1) et (p2), tout en conservant, par contraste, de bonnes raisons d'accepter (p3).

Mon intention principale est d'interroger les stratégies argumentatives employées dans le traitement de ces questions. L'approche libérale se caractérise, à mon avis, par la prééminence d'une stratégie déontologique. La question centrale est celle de la légitimité. Une analyse approfondie de la littérature libérale contemporaine révèle néanmoins la présence relativement inattendue d'une autre stratégie argumentative, qu'on pourra dire conséquentialiste et qu'on définira comme cette approche qui juge qu'une mesure est souhaitable en s'appuyant sur ses conséquences prévisibles. Les libéraux rejettent aussi (p2) en pointant ses conséquences négatives. Mais, s'ils acceptent de tenir compte des conséquences des mesures politiques, ne devraient-ils pas alors réviser leur acceptation de (p3) ? Ne devraient-ils pas accueillir les arguments religieux dans le débat politique ?

1. Les croyances religieuses sont-elles des préférences privées ?

1.1. *La pénétration de cette idée dans le débat public*

On considère souvent que (p1), selon laquelle « les croyances religieuses sont des préférences privées » est, comme telle, incontestable. Dans le contexte français, cette idée est en effet largement répandue dans l'opinion publique. Elle est également relayée par un certain nombre d'intellectuels publics et de responsables politiques. Dans une interview publiée dans *Le Monde des livres*, Élisabeth Badinter déclarait par exemple : « Croire en Dieu *doit rester une affaire intime*, une pratique intériorisée. L'excès d'extériorisation du religieux [...] est profondément contraire à mon universalisme »[1]. Dans la même perspective, Nicolas Sarkozy déclarait dans son discours du 8 juin 2016 :

> La prise de conscience [par le peuple, que quelque chose ne tourne pas rond] est aussi née de la confrontation avec un Islam identitaire. *Je ne parle pas de l'Islam que l'on confesse dans l'intimité de la vie privée. Je parle de l'Islam militant qui se présente à nous comme un bloc et qui impose à ses fidèles des règles de vie contraignantes, dirigeant fermement leurs comportements et leur dictant leurs mœurs.*[2]

Mais lorsqu'on dit que « les croyances religieuses sont des préférences privées », on peut vouloir dire plusieurs choses. La polysémie du terme « privé » mérite qu'on examine (p1) de façon approfondie.

[1] É. Badinter, *Le Monde des livres*, 28 septembre 2011. Je souligne.

[2] N. Sarkozy, « Discours de Saint-André-lez-Lille », 8 juin 2016 (je souligne) : http://www.republicains.fr/actualites_nicolas_sarkozy_discours_saint_andre_20160609

1.2. *Les présupposés d'une conception de la croyance religieuse comme préférence privée*

Le terme « privé » peut vouloir dire au moins deux choses assez différentes. Le terme « privé » peut, en premier lieu, être employé comme un synonyme de « non-étatique ». Dans cette perspective, l'affirmation selon laquelle la religion est une affaire privée ne peut, dans le cadre d'une démocratie constitutionnelle, être contestée. La croyance religieuse n'est en effet pas imposée par l'État. Elle relève de la liberté de conscience des individus, c'est-à-dire des personnes privées. La validité de (p1) est en ce sens incontestable.

Ce n'est néanmoins pas en ce sens que le terme « privé » est employé par ceux qui endossent la position précédemment esquissée. Le terme « privé » est plutôt employé comme un synonyme du terme « intime ». La croyance religieuse est présentée comme une conviction qui est – ou qui devrait être – une conviction intime. Le vocabulaire de l'intimité suggère que la croyance religieuse est d'abord une chose personnelle, qui concerne le croyant dans son rapport à lui-même plutôt que dans son rapport aux autres. La religion n'est pas conçue comme une activité sociale. La croyance religieuse est présentée comme une pensée, qui n'a pas nécessairement besoin d'être extériorisée, et qui, si elle l'est, doit rester discrète. C'est dès lors la sphère privée, entendue comme sphère intime de la vie domestique et familiale, qui constitue le lieu approprié de cette expression. Une expression de la croyance religieuse hors de la maisonnée ou du lieu de culte est conçue comme une extériorisation excessive.

Cette conception de la croyance religieuse repose sur un certain nombre de présupposés et notamment sur la possibilité d'une déconnexion de la liberté de conscience et de la liberté d'expression. Affirmer que la croyance religieuse doit demeurer une affaire intime, c'est considérer que la croyance religieuse peut être vécue de façon satisfaisante sans avoir besoin d'être exprimée. Condamner les « excès d'extériorisation », distinguer un bon islam – celui qu'on confesse dans l'intimité de la vie privée –, d'un mauvais islam – celui qui s'extériorise et devient visible –, c'est affirmer que la liberté de croire est bien suffisante et que cette conviction intime n'a nul besoin de s'exprimer. Peut-on, dans la perspective du libéralisme politique, accepter cette façon de concevoir les croyances religieuses ?

1.3. *Une évaluation normative : les croyances religieuses doivent-elles être considérées comme des convictions privées ?*

Lorsque le terme « privé » est synonyme du terme « intime », l'affirmation selon laquelle les croyances religieuses doivent être considérées comme

des préférences privées devient problématique. La tradition du libéralisme politique nous invite à rejeter cette description de la croyance religieuse. À l'opposé d'une description intimiste et solipsiste, les différentes déclarations internationales des droits soulignent la dimension potentiellement publique et collective de la religion[3]. Le libéralisme politique issu de John Rawls récuse également la déconnexion entre liberté de conscience et liberté d'expression sur laquelle (p1) est fondée. La liberté d'expression fait, comme la liberté de conscience, parti des libertés de base[4]. En outre, accepter de déconnecter la liberté de conscience de la liberté d'expression, c'est endosser une conception totalement formelle de la liberté : puis-je considérer que je suis libre si j'ai la liberté de penser ce que je veux, mais l'obligation de taire ce que je pense ? Rawls ne se satisfait pas de ce formalisme, puisqu'il s'efforce de penser les conditions d'une effectivité de la liberté[5]. La perspective libérale nous donne des raisons de rejeter (p1).

Mais que faut-il penser de l'idée selon laquelle il est légitime et souhaitable d'exclure les manifestations extérieures de la croyance religieuse de la sphère publique ?

2. Est-il légitime et souhaitable d'exclure les manifestations extérieures de la croyance religieuse de la sphère publique ?

2.1. *La pénétration de cette idée dans le débat public*

Précisons, à titre de remarque préliminaire, que j'emploierai en général l'expression « signes religieux » pour désigner les « manifestations extérieures de la croyance religieuse », même si la notion de signe mériterait d'être interrogée plus avant. Dans le contexte français, l'idée selon laquelle il est légitime et souhaitable d'exclure les signes religieux de la sphère publique est largement répandue. Elle est le plus souvent reliée à une interprétation spécifique de la laïcité. Ainsi, un sondage Ifop de 2015 révèle que 25% des Français considèrent que c'est « l'interdiction de manifester son appartenance religieuse dans les services publics » qui constitue la meilleure définition de la laïcité[6]. Un quart des Français considèrent donc que le principe de laïcité implique un devoir, pour les individus eux-mêmes, de s'abstenir d'exprimer leur croyance religieuse dès qu'ils fréquentent les services publics.

[3] L'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de l'ONU en donne un bon exemple.

[4] J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 92.

[5] C'est notamment, chez Rawls, le rôle de la distinction entre la liberté et sa valeur. *Ibid.*, p. 259-264 ; J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 1995, p. 384-391.

[6] Enquête Ifop pour Sud-Ouest Dimanche, « les Français et la laïcité », février 2015 : http://www.ifop.com/media/poll/2929-1-study_file.pdf, dernière consultation octobre 2016.

Bien souvent, cette exigence de neutralité est étendue au-delà des seuls « services publics », vers ce qu'on appelle la « sphère publique ». On considère alors que si les signes religieux sont à leur place dans la « sphère privée », la « sphère publique » doit être un espace de neutralité. Les arrêtés municipaux dits « anti-burkini » adoptés au cours de l'été 2016 participent à mon avis de cette logique. Ces arrêtés assignent les individus qui fréquentent les plages à un devoir de neutralité et fondent souvent cette assignation sur le principe de laïcité.

L'ordonnance du tribunal administratif de Nice du 22 août 2016 qui valide l'arrêté de Villeneuve-Loubet mérite à ce titre attention. Le juge y motive sa décision en expliquant que « les plages ne constituent pas un lieu adéquat pour exprimer de façon ostentatoire ses convictions religieuses. Elles n'ont pas vocation à être érigées en lieu de culte et doivent au contraire rester un lieu de neutralité religieuse. »[7] Le juge affirme qu'il existe des lieux dans lesquels l'expression des convictions religieuses est licite, et d'autres lieux dans lesquels elle ne l'est pas. Il affirme que les plages relèvent de la seconde catégorie, arguant du fait qu'elles ne sont pas des lieux de culte. On a là une illustration parfaite de l'idée selon laquelle l'expression des convictions religieuses n'a pas sa place dans la « sphère publique ». La sphère publique est conçue comme un espace de neutralité religieuse. L'expression des convictions religieuses est renvoyée à l'espace du lieu de culte, conçu comme un espace privé et communautaire. Mais quels sont les présupposés de l'idée selon laquelle il est légitime et souhaitable d'exclure les signes religieux de la sphère publique ?

2.2. *Les présupposés de (p2)*

(p2) dérive d'une conception singulière du monde social, selon laquelle le monde social se compose de deux « sphères » : la « sphère publique » d'un côté et la « sphère privée » de l'autre. L'image de la « sphère » qui est ici à l'œuvre mérite attention. La sphère est un espace circulaire et parfaitement clos sur lui-même. La sphère se distingue par son étanchéité. Elle est rigoureusement séparée des autres sphères. Utilisée dans le champ politique, l'image de la sphère suggère que chaque sphère possède un régime de normativité qui lui est propre. Chaque sphère possède ses propres règles de fonctionnement. Ce qui vaut pour l'une des sphères ne vaut pas nécessairement pour l'autre.

C'est chez Pascal, et après lui chez Michael Walzer, qu'on trouve une thématisation philosophique et politique de cette notion[8]. L'idée selon laquelle il existe des sphères distinctes – celle de la vérité, de la force, de la bonté, de la

[7] Tribunal administratif de Nice, Communiqué : http://nice.tribunal-administratif.fr/A-savoir/Communiques/Le-port-de-la-tenue-vestimentaire-denommee-burkini-sur-les-plages-de-Villeneuve-Loubet, dernière consultation octobre 2016.

[8] M. Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Seuil, 2013.

piété ou encore de la beauté – s'accompagne, chez Pascal, d'une conséquence normative importante : le régime normatif de chaque sphère doit être respecté. Car, selon Pascal, « le désir de domination universel et hors de son ordre » est ce qui définit la tyrannie[9].

(p2) participe bien d'une conception bi-sphérique du monde social. Elle affirme qu'en ce qui concerne l'expression des croyances religieuses, le régime normatif de la sphère publique se distingue clairement du régime normatif de la sphère privée. Elle endosse, corrélativement, l'idée selon laquelle il est nécessaire de lutter contre les phénomènes de tyrannie. La nature de chaque régime de normativité doit être respectée. Il faut notamment éviter la contamination de la sphère publique par ce qui relève du fonctionnement normatif de la sphère privée. Lorsque les croyances religieuses entendent se manifester dans la sphère publique, il faut faire preuve de fermeté, rappeler l'ordre qui doit régner dans chaque sphère. Il faut refouler ces manifestations vers la sphère privée, en les considérant pour ce qu'elles sont, à savoir des tentatives tyranniques de violation de l'ordre normatif.

Cette conception bi-sphérique du monde social est parfois justifiée en arguant du fait que l'expression des croyances religieuses dans la sphère publique est susceptible de troubler l'ordre public. Les arrêtés municipaux dits « anti-burkini » ont souvent eu recours à cette justification. L'arrêté cannois dit par exemple :

> Une tenue de plage manifestant de manière ostentatoire une appartenance religieuse, alors que la France et les lieux de culte religieux sont actuellement la cible d'attaques terroristes, est de nature à créer des risques de troubles à l'ordre public (attroupements, échauffourées, etc.) qu'il est nécessaire de prévenir.

Cette justification est censée aboutir à la conclusion qu'il est à la fois légitime et souhaitable de proscrire l'expression publique de ces croyances. Quelle évaluation normative faire de cette conclusion ?

2.3. *Évaluation normative : est-il légitime et souhaitable d'exclure les manifestations extérieures de la croyance religieuse de la sphère publique ?*

Une perspective libérale nous conduit à mon avis à rejeter (p2). J'entends souligner qu'un examen approfondi de la littérature libérale contemporaine mène, de façon inattendue, au constat que deux stratégies argumentatives distinctes cohabitent. La stratégie dominante, de nature déontologique, est complétée par une stratégie conséquentialiste, moins attendue dans un cadre libéral. Si la question de l'évaluation des normes passe le plus souvent par l'évaluation de leur légitimité, elle se fonde également parfois sur l'évaluation de leurs conséquences. La cohabitation de ces deux stratégies mérite à mon avis qu'on s'y arrête, dans la mesure où elle pourra conduire à une réévaluation

critique du cadre libéral. Avant d'en venir à cette question, j'exposerai les deux stratégies argumentatives présentes dans la littérature libérale, en commençant par la stratégie déontologique, stratégie à laquelle une perspective libérale accorde généralement une priorité conceptuelle.

2.3.1. Contre l'exclusion des signes religieux : l'argument déontologique

À adopter un point de vue libéral, on est d'abord conduit à rejeter l'idée selon laquelle il serait légitime d'interdire l'expression publique des convictions religieuses, en vertu d'un argument déontologique fondamental. Pour le comprendre, il faut s'intéresser à la conception libérale du devoir de neutralité et de la « sphère publique ». Il existe, chez les libéraux, un consensus en faveur de la reconnaissance d'un devoir de neutralité[10]. Les libéraux s'accordent généralement à penser que, dans une démocratie constitutionnelle, l'État doit être neutre vis-à-vis des convictions religieuses et, plus largement, vis-à-vis des différentes conceptions controversées du monde et du bien. L'État n'a pas à favoriser une religion plutôt qu'une autre, ni à décider des pratiques religieuses.

Ce devoir de neutralité est néanmoins fermement circonscrit : c'est à l'État qu'il incombe d'être neutre, et non aux individus. Pour le comprendre, il faut revenir aux fondements du devoir de neutralité. Dans un cadre libéral, le devoir étatique de neutralité est conçu comme un corollaire de la liberté et de l'égalité des personnes. L'État doit être neutre pour que les valeurs fondamentales de la démocratie constitutionnelles – la liberté et l'égalité – soient respectées. En effet, si l'État n'était pas neutre, s'il faisait par exemple la promotion d'une religion particulière, les individus ne seraient plus vraiment libres d'y adhérer. De plus, ceux qui n'adhéreraient pas à la religion publiquement valorisée seraient défavorisés. Ils n'auraient pas les mêmes chances de réaliser leur conception de la vie bonne et deviendraient des citoyens de seconde zone[11].

On peut donc dire que, dans un cadre libéral, si l'État doit être neutre, c'est justement pour que les individus n'aient pas à l'être. C'est pour que les individus bénéficient d'une authentique liberté de conscience, qu'ils aient la liberté de croire ou de ne pas croire, d'adopter les pratiques religieuses ou non religieuses qui leur conviennent, sans craindre de subir en retour de quelconques formes de discrimination, que l'État doit être neutre.

[9] B. Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, papiers classés 58-332, p. 506-507.

[10] B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, 1980, p. 10 ; R. Dworkin, « Le libéralisme », *in* : A. Berten, P. Da Silva, H. Pourtois (éds), Paris, P.U.F., 1997, p. 51-86 ; C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 ; Id., *Modernité et morale*, Paris, P.U.F., 1993 ; J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 234-239.

[11] C'est notamment l'argument formulé par R. Dworkin, « Le libéralisme », *art. cit.*, p. 66-67.

Dans cette perspective, l'extension du devoir de neutralité aux individus privés n'a rien de naturel. Elle constitue plutôt une distorsion de la signification originelle du devoir de neutralité. Dans un cadre libéral, la « sphère publique » n'est pas conçue comme un espace de neutralité. Les individus doivent y jouir de la liberté de conscience, qui inclut la liberté d'exprimer publiquement leurs convictions, notamment en portant des signes religieux. De la même façon, la tendance, caractéristique du contexte français contemporain à vouloir imposer aux individus un devoir de neutralité constitue une transformation radicale du principe de laïcité, qui tranche avec la lettre comme avec l'esprit libéral de la loi de 1905 [12].

Mais est-ce à dire que dans un tel cadre libéral la liberté religieuse ne peut souffrir aucune forme de limitation, quitte à mettre en danger le fonctionnement de la sphère publique ? Le cadre libéral prévoit au contraire des modalités de limitation légitime. La liberté religieuse est une liberté fondamentale. Cela ne signifie pas néanmoins qu'elle soit absolue et qu'elle ne puisse sous aucun prétexte être contrariée. La liberté religieuse doit être pensée dans son rapport aux autres libertés. Les libertés de bases forment un « système » [13]. L'usage de l'une de ces libertés peut affecter la jouissance d'une autre de ces libertés et la liberté peut dès lors être limitée au nom de la liberté [14]. La liberté religieuse peut être légitimement limitée si, par exemple, son exercice porte atteinte à l'ordre public et à la sécurité [15]. Reste que les conditions de cette restriction sont strictement définies [16]. Pour qu'un motif tel que le trouble à l'ordre public soit valide, le trouble doit être avéré. La simple suspicion ne saurait suffire.

Ce cadre libéral s'oppose dès lors, à mon avis, à la conception bi-sphérique du monde social sur laquelle (p2) est fondée et, plus précisément, à l'idée d'une « sphère publique », qui suggère qu'on a affaire à un espace unifié et uniforme, régi par un seul et même régime de normativité. Le cadre libéral suggère au contraire qu'il existe une multiplicité d'espaces publics, qui sont régis par des normes qui leur sont propres. Ces normes sont définies par la nature et par les finalités de chacun de ces espaces. Les raisons qui, dans l'un de ces espaces, justifient la limitation de la liberté religieuse, ne vaudront pas nécessairement dans un autre espace.

Ainsi, si les espaces publiques étatiques qui, comme les écoles ou les hôpitaux publics, représentent l'État, seront effectivement soumis à un devoir de neutralité – les murs des écoles ou des hôpitaux publics ne doivent pas arborer de signes religieux –, dans les espaces publics non-étatiques, comme

[12] J. Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2012 ; S. Hennette-Vauchez et V. Valentin, *L'affaire Baby-Loup ou la nouvelle laïcité*, Issy-les-Moulineaux, Lextenso, 2014.

[13] J. Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 238.

[14] *Ibid.*, p. 239.

[15] *Ibid.*, p. 247-248.

[16] *Ibid.*, p. 249.

les rues, le devoir de neutralité ne s'impose pas mécaniquement, puisque ces espaces ne représentent pas l'État. Si les normes d'hygiène qui s'imposent à l'hôpital peuvent être un motif légitime de la limitation de la liberté religieuse, ces normes ne s'imposeront pas de la même façon ailleurs.

Finalement, le cadre libéral me semble aller dans le sens d'une récusation de l'idée d'une « sphère publique » normativement homogène, au profit d'une différenciation des espaces publics. La question de savoir de quelle façon, dans chacun de ces espaces, la liberté religieuse peut être légitimement limitée, doit faire l'objet d'une réflexion cloisonnée, qui aura pour fondement la nature et la finalité des espaces dont il est question[17]. Dans cette perspective, je cesserai dorénavant d'utiliser le singulier « sphère publique » et lui préférerai le pluriel « espaces publics ».

Pour conclure, si les libéraux s'accordent à souligner l'existence d'un devoir de neutralité, ce devoir concerne l'État et non les individus privés. Dans les espaces publics, la règle, c'est la liberté de la pratique religieuse. Des restrictions peuvent s'imposer, mais elles doivent être expressément justifiées. Il n'existe pas de « sphère publique » qui serait, tout entière, soumise au régime de la neutralité religieuse. Il n'est en rien légitime d'exclure mécaniquement les signes religieux de l'ensemble des espaces publics.

Si, en raison de son attachement à la protection des droits individuels, la stratégie déontologique est en général privilégiée dans le cadre libéral, une deuxième stratégie argumentative plus inattendue, que l'on peut décrire comme une stratégie conséquentialiste, se déploie néanmoins également dans la littérature libérale plus contemporaine. J'en décrirai les ressorts et en interrogerai la pertinence.

2.3.2. Contre l'exclusion des signes religieux : l'argument conséquentialiste

Une stratégie conséquentialiste opère un déplacement au regard de l'approche déontologique. La question posée n'est plus celle de la légitimité des mesures examinées, mais celle de leur caractère souhaitable. L'approche conséquentialiste s'appuie sur une prévision des conséquences des mesures envisagées et produit un jugement normatif sur la base de cette prévision. Pour le cas qui nous intéresse, il faudra d'abord définir les conséquences prévisibles de l'interdiction de l'expression publique des convictions religieuses, puis examiner le caractère souhaitable de ces conséquences.

Notons que la volonté de cantonner l'expression des croyances religieuses à la sphère privée relève elle-même très souvent d'une logique conséquentia-

[17] Pour un traitement approfondi de cette question, *cf.* O. Desmons, « Laïcité, neutralité et espace public », *in* : A. Liarte (éd.), *Approches plurielles de la laïcité*, Nice, Éditions Ovadia, 2017.

liste. Ceux qui soutiennent l'exclusion des signes religieux des espaces publics n'affirment pas seulement que cette exclusion est légitime. Ils affirment également qu'elle est souhaitable, en vertu de ses conséquences supposées, à savoir une pacification des rapports sociaux et un renforcement de la stabilité sociale.

Mais ce raisonnement mérite d'être interrogé : la disparition des signes religieux aboutirait-elle effectivement à un renforcement de la stabilité sociale ? Dans *Laïcité et liberté de conscience*, Jocelyn Maclure et Charles Taylor me semblent contester cette prédiction. Maclure et Taylor, qui écrivent dans le contexte québécois, discutent dans leur ouvrage la pertinence de l'interdiction faite aux agents de l'État de porter des signes religieux. Ils écrivent :

> Il se peut que des citoyens soient choqués par la vision d'un agent de l'État affichant son appartenance religieuse, peu importe les compétences de ce dernier. Mais comment s'explique cette réaction ? Est-il possible que, dans bien des cas, elle provienne d'une suspicion, voire d'une intolérance, envers la religion en général ou envers les religions minoritaires en particulier ? Devrions-nous restreindre le libre exercice de la religion de certains citoyens sur cette base ? Dans les sociétés diversifiées au sein desquelles une multiplicité de religions et de rapports à la religion se côtoient, il faut plutôt miser sur un apprentissage du vivre-ensemble qui favorise la compréhension et le respect mutuel. Or, comment pourrait-on s'habituer à des signes religieux avec lesquels la majorité n'est pas familiarisée si un certain nombre de professions-clés sont fermées à ceux et celles pour qui la foi doit se traduire par le port de tels signes ? Une laïcité plus sévère ne risque-t-elle pas de favoriser le repli communautaire plutôt que l'intégration ? [18]

Mon intention n'est pas ici de discuter du fond de la question – à savoir l'interdiction faite aux agents de l'État de porter des signes religieux [19] – mais d'examiner la stratégie argumentative déployée par les auteurs. Si, pour traiter cette question, Maclure et Taylor situent en premier lieu leur argumentaire sur un plan déontologique, un argument de type conséquentialiste me semble opérer en complément.

Maclure et Taylor discutent en premier lieu la légitimité de l'interdiction faite aux agents de l'État de porter des signes religieux. Dans les pages qui précèdent l'extrait cité, ils rappellent les deux fondements de cette interdiction. Premièrement, le fait que les agents de l'État sont des représentants de l'État justifierait l'interdiction qui leur est faite. Puisque les agents de l'État sont des représentants de l'État, ils devraient refléter sa neutralité. Deuxièmement, l'impartialité qu'on est en droit d'attendre des agents de l'État justifierait également cette interdiction. Les usagers des services publics, qui peuvent légitimement revendiquer le droit d'être traités comme des égaux, pourraient

[18] J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 2011, p. 59-60.

[19] Cette question elle-même ne me semble pas faire en tant que telle l'objet d'un débat dans le contexte français, bien que les arguments déployés par Maclure et Taylor méritent attention.

suspecter la partialité d'un agent qui porterait un signe religieux. Ils pourraient notamment le suspecter de favoriser ses co-religionnaires.

Maclure et Taylor pointent les faiblesses de ces justifications, et en particulier de la seconde. Celle-ci, affirment-ils, manque de cohérence. Elle exige la neutralité extérieure sans exiger la neutralité intérieure. Ce faisant, elle admet qu'une personne croyante peut faire preuve d'impartialité, mais conditionne cette capacité à l'invisibilisation de la conviction. Mais pourquoi penser qu'un agent qui porterait un signe religieux serait moins capable d'impartialité qu'un agent qui adopterait des convictions religieuses sans les extérioriser? Maclure et Taylor soulignent qu'en toute logique, il faudrait exiger la neutralité intérieure des agents de l'État. Il faudrait exiger d'eux «qu'ils renoncent à toutes convictions de conscience»[20], ce qui serait évidemment absurde. Dans notre extrait, les auteurs notent également que le fait que certains soient choqués par certains signes religieux ne suffit pas à justifier leur interdiction. Une réaction émotionnelle telle que le choc ne constitue pas un motif légitime de restriction de la liberté religieuse. L'argumentaire joue bien ici sur un plan déontologique. Maclure et Taylor font valoir que les raisons invoquées pour justifier la limitation de la liberté religieuse des agents de l'État ne sont pas suffisantes.

Mais cet argumentaire me semble complété par un argumentaire de type conséquentialiste. La question posée n'est plus de savoir si l'interdiction est légitime, mais si ses conséquences sont souhaitables. Plus précisément, la question est de savoir si la disparition des signes religieux nous mènera au résultat auquel nous souhaitons parvenir, à savoir une société fondée sur la compréhension et le respect mutuel. Maclure et Taylor me semblent suggérer qu'il est au contraire à prévoir que des politiques restrictives auront des conséquences indésirables. L'argumentaire est à mon avis structuré de la manière suivante:

– Première prémisse: la stabilité démocratique d'une société diversifiée est renforcée lorsque les citoyens ne sont plus choqués par la diversité des pratiques et des signes religieux.

– Deuxième prémisse: l'habituation joue un rôle essentiel dans ce processus. Les citoyens doivent pouvoir s'habituer aux pratiques et aux signes historiquement minoritaires. Ils doivent pouvoir les apprivoiser et éventuellement revoir l'interprétation initiale qu'ils en faisaient. Ils doivent notamment pouvoir s'ouvrir à la possibilité qu'un signe religieux peut avoir plusieurs significations et que certaines de ces significations sont tout à fait compatibles avec les valeurs fondamentales de la démocratie constitutionnelle. Ils doivent, par exemple en entendant les raisons de ceux qui portent ces signes, pouvoir s'ouvrir à la possibilité qu'ils ne soient pas nécessairement l'expression d'une forme de fondamentalisme religieux. Mais cette habituation est impossible si les signes religieux sont exclus des espaces publics.

[20] J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, *op. cit.*, p. 59.

– Conclusion : les politiques qui autorisent l'expression publique des convictions religieuses sont plus susceptibles de renforcer la stabilité sociale que des politiques plus coercitives. Ces dernières risquent de se révéler contre-productives. Elles risquent de rigidifier les croyances de ceux qui subissent l'exclusion et de rendre les autres incapables d'apprivoiser la différence. Elles risquent d'accroître la peur et la méfiance. Elles constitueraient dès lors un obstacle plutôt qu'un atout pour le renforcement de la stabilité sociale.

La logique ici à l'œuvre relève bien à mon avis du conséquentialisme : c'est le caractère souhaitable d'une mesure qui est discuté, sur la base d'une prédiction de ses conséquences prévisibles. Mais pourquoi faire appel à un argument de type conséquentialiste ? Quelle est la pertinence de cette stratégie argumentative ? Et quelles sont ses difficultés et faiblesses éventuelles ?

2.3.3. Forces et faiblesses de l'argument conséquentialiste

On pourra construire une défense de la stratégie conséquentialiste en soulignant que si la question de savoir si une mesure coercitive est légitime demeure fondamentale, une approche conséquentialiste pourrait constituer un relais pertinent dans les cas où la question de la légitimité peine à trouver une solution consensuelle.

Revenons, pour illustrer ce point, au débat de l'été 2016 sur l'interdiction du burkini. La question de savoir si cette interdiction est légitime soulève un certain nombre de difficultés. En effet, s'il est clair que, contrairement à la perspective adoptée par plusieurs arrêtés municipaux, le principe de laïcité ne peut légitimement être mobilisé pour justifier cette interdiction, il demeure que, dans une démocratie constitutionnelle, une liberté comme la liberté religieuse peut, dans certain cas, être légitimement restreinte. On l'a dit, une justification fondée sur la préservation de l'ordre public peut constituer une justification légitime de la restriction de la liberté religieuse.

Mais si le principe est lui-même très clair, son application présente certaines difficultés. La question de savoir si, dans tel ou tel contexte précis, l'ordre public est en cause ne fait pas toujours l'objet d'une réponse consensuelle. C'est ce que montrent les décisions contradictoires du tribunal administratif de Nice et du conseil d'État concernant l'arrêté de Villeneuve-Loubet, qui ont successivement estimé que le port du burkini constituait bien puis ne constituait pas une menace pour l'ordre public. Un travail de clarification de ce qui constitue, d'un point de vue juridique, une menace pour l'ordre public sera bien entendu utile à une perspective déontologique[21]. Il n'en demeure pas moins que ceux qui sont favorables à l'interdiction pourront continuer d'affirmer que la question doit être tranchée au cas par cas, à l'aune de la spécificité du

[21] V. Valentin, « Espace public, ordre public et ordre moral », *in* : O. Bui-Xuan, *Droit et espace(s) public(s)*, Paris, LGDJ/Fondation Varenne, 2013, p. 113-121.

contexte. C'est l'une des difficultés de ces restrictions circonstancielles de la liberté religieuse. La question de leur légitimité ne peut être tranchée de façon générale et définitive.

Dans ce type de cas, le passage d'une perspective déontologique à une perspective conséquentialiste peut être salutaire. Il permettra un déplacement et un élargissement des termes du débat. Une perspective conséquentialiste invite à mener une réflexion sur les effets multiples des mesures envisagées. Les responsables politiques seront notamment amenés à comparer les effets locaux d'une mesure à ses effets globaux. Le raisonnement pourrait dès lors être le suivant: s'il est possible (bien qu'on puisse en débattre) que l'interdiction du burkini ait un effet local de pacification, quelle est la valeur de cet effet lorsqu'on le compare à ses conséquences négatives sur l'ensemble de la société française? L'interdiction du burkini engendre l'exclusion des personnes qui souhaitent le porter. Elle risque en outre d'engendrer un sentiment de stigmatisation chez les personnes de confession musulmane. Elle risque enfin de priver ceux qui ne subissent pas directement cette interdiction de la possibilité de se familiariser avec ce signe religieux et d'apprendre à comprendre ce signe.

L'exclusion du signe religieux fige sa signification. Elle suggère qu'il est entendu que ce signe ne peut être compris autrement que comme un signe de fondamentalisme religieux et qu'il n'est rien d'autre qu'un « retour en arrière » qui met en question le statut des femmes. Elle clôt l'échange discursif, qui aurait par exemple pu déboucher sur la possibilité de considérer ce vêtement comme une tentative moderne de trouver un compromis entre la pratique de la religion musulmane et une pratique culturelle de l'espace occidental, la baignade en famille[22].

Finalement, une stratégie conséquentialiste présente l'avantage d'ouvrir une réflexion et une discussion sur le type de société dans lequel nous souhaitons vivre, étant données les circonstances sociales qui sont les nôtres, et sur les moyens les plus efficaces de parvenir à cet objectif. Elle souligne la pertinence d'un examen des politiques publiques à l'aune de leur capacité à réaliser nos objectifs communs.

Il n'en demeure pas moins que cette stratégie présente un certain nombre de difficultés. Elle est notamment confrontée aux difficultés classiques du conséquentialisme, au premier rang desquelles figure la difficulté de prédire. Contre une approche conséquentialiste, on pourra souligner qu'il est difficile voire impossible de prévoir les effets d'une politique publique[23]. On pourra

[22] O. Roy, « Pour les femmes qui le portent, le burkini est un compromis entre la modernité et la foi », France info, août 2016, http://www.francetvinfo.fr/societe/religion/laicite/polemique-sur-le-burkini/pour-les-femmes-qui-le-portent-leburkiniest-un-compromis-entre-la-modernite-et-la-foi_1593515.html, dernière consultation octobre 2016.

[23] J. Waldron, *Liberal Rights, Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 150; J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 237.

également souligner que la question de savoir quelle politique produit quels effets est elle-même sujette à débat et que ce débat se situe, pour une grande part, sur un terrain empirique.

Ainsi, pour revenir à la position de Maclure et Taylor, on peut souligner que leur conclusion normative, selon laquelle il est souhaitable de ne pas exclure les signes religieux des espaces publics, est elle-même fondée sur une hypothèse empirique qui pourrait être contestée. Maclure et Taylor postulent en effet la vertu du contact. Ils suggèrent que l'exposition à la différence culturelle et religieuse produit un effet d'habituation, qui conduit les individus à être moins prompts à appréhender ces différences sur le mode de la menace. Ils postulent que la fréquentation de la diversité culturelle et religieuse contribue à rendre les individus plus tolérants. Cette hypothèse pourrait néanmoins être contestée sur le terrain des faits. On pourrait affirmer que contrairement à ce qu'écrivent les deux auteurs, des environnements sociaux extrêmement diversifiés peuvent conduire au repli communautaire et au renforcement de l'intolérance.

Cette objection est sérieuse. Elle n'est néanmoins pas nécessairement rédhibitoire. Plutôt que de congédier l'approche conséquentialiste, on pourra répondre qu'une telle approche doit en effet travailler de concert avec les sciences sociales. Ainsi, pour donner de la crédibilité à l'affirmation normative selon laquelle il est souhaitable de ne pas exclure les signes religieux des espaces publics, il faudra être capable de préciser, en mobilisant les données issues des sciences sociales, les conditions empiriques dans lesquelles l'hypothèse de la vertu du contact est susceptible d'être vérifiée.

Revenons maintenant au fil de notre développement. Je pense avoir mis en évidence que, de la même façon qu'il existe de bonnes raisons de rejeter (p1), il existe de bonnes raisons de rejeter (p2). Mais qu'en est-il de (p3) ? Comment évaluer la proposition selon laquelle il est légitime et souhaitable d'exclure les arguments issus des croyances religieuses du débat socio-politique ? J'entends souligner que, dans le cadre libéral, un argument déontologique fondamental conduit à accepter (p3). Il existe néanmoins des arguments conséquentialistes qui conduisent au rejet de (p3). Si les libéraux sont, comme on l'a vu, sensibles aux arguments conséquentialistes, doivent-ils réviser leur acceptation de (p3) ?

3. Est-il légitime et souhaitable d'exclure les arguments issus des croyances religieuses du débat socio-politique ?

3.1. *Les raisons déontologiques d'exclure les arguments issus des croyances religieuses du débat socio-politique*

Précisons, en guise de remarque préliminaire, que lorsqu'on passe de (p2) à (p3) l'objet de l'examen n'est plus le même. Notre troisième proposition ne porte plus sur les signes religieux, mais sur un type de discours. La question

est désormais de savoir quelle place accorder aux arguments qui dérivent de croyances religieuses, comme par exemple l'argument selon lequel « x devrait être interdit parce que la Bible affirme qu'il doit en être ainsi ». Est-il légitime et souhaitable qu'on puisse recourir à ce type d'argument, qu'on appellera des arguments religieux, lorsqu'il est question de discuter de la loi et, finalement, de faire usage de la puissance coercitive de l'État ?

Si, comme on l'a vu, le cadre libéral conduit à un rejet de (p1) et (p2), ce même cadre affirme qu'il existe des arguments déontologiques décisifs en faveur de (p3). Ainsi, John Rawls, dans *Libéralisme politique*, considère que dans une démocratie constitutionnelle :

> Notre exercice du pouvoir politique n'est correct et ne peut donc être justifié que lorsqu'il s'accorde avec une Constitution dont on peut raisonnablement espérer que tous les citoyens souscriront à ses exigences essentielles, à la lumière de principes et d'idéaux acceptables pour eux en tant qu'ils sont raisonnables et rationnels.[24]

L'approche rawlsienne se situe bien sur le terrain déontologique. La question posée, c'est la question de savoir à quelle condition l'exercice du pouvoir politique est légitime. La réponse souligne que l'impératif de légitimité aboutit à une exclusion des arguments religieux. Rawls considère en effet que, dans un cadre démocratique, la loi n'est légitime que s'il est possible de considérer que les citoyens en sont les auteurs. Or, dit-il, pour qu'il en soit ainsi, la loi doit pouvoir être justifiée de manière neutre. La loi doit pouvoir être justifiée dans le langage de la « raison publique ». Les convictions religieuses sont dès lors exclues de l'entreprise de justification et de fondation de la loi.

Rappelons en effet que, selon Rawls, le contexte de la démocratie constitutionnelle est marqué par le fait du pluralisme. Dès que la liberté de conscience est respectée, il n'y a plus d'accord sur les croyances et les valeurs. La société libérale est composée d'athées, d'agnostiques et de croyants de diverses confessions. On comprend dès lors que l'ensemble des citoyens ne pourra se considérer comme auteur d'une loi dont l'unique justification repose sur un « Dieu veut que… ». La procédure de légitimation de la loi est impossible à satisfaire si l'on doit recourir à des arguments religieux. Ces arguments doivent par conséquent être exclus de l'arène délibérative.

Finalement, si dans un cadre libéral on pourra affirmer qu'il est légitime et souhaitable que les espaces publics accueillent les signes religieux, la légitimité démocratique semble exiger une exclusion des arguments religieux. On doit rejeter (p1) et (p2) tout en acceptant (p3).

Il est néanmoins troublant de constater qu'un certain nombre d'arguments conséquentialistes vont dans la direction inverse. Si, comme on l'a vu, les libéraux acceptent des arguments conséquentialistes lorsqu'ils considèrent (p2), ces arguments doivent-ils les conduire à réexaminer leur rejet de (p3) ?

[24] J. Rawls, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 264. Je souligne.

3.2. *Les raisons conséquentialistes d'ouvrir le débat socio-politique aux arguments religieux*

Dans son dernier ouvrage intitulé *La Raison et la Foi*, Jean-Marc Ferry propose une critique de la raison publique libérale[25]. Se référant explicitement à Rawls, Ferry définit la raison publique comme une « structure sélective de recevabilité politique pour les énonciations prétendant à une force normative »[26] et estime qu'elle « fonctionne comme une censure. »[27] Certains arguments, comme ceux qui prennent la forme d'un « Dieu dit que… », ne sont par exemple plus recevables dans nos espaces civiques. Dès lors, explique Ferry, bien qu'une société vraiment libérale admette l'expression publique des convictions religieuses, elle procède à une « excommunication politique du religieux. »[28] Les arguments religieux y sont dénués de légitimité politique.

Tout en reconnaissant qu'une telle privatisation des convictions religieuses était nécessaire dans les conditions historiques de la modernité, Ferry estime qu'elle doit désormais être dépassée. À cette « société séculière », qui fonctionne selon les modalités juridiques du libéralisme politique, Ferry oppose une « société post-séculière », qu'il appelle de ses vœux. Cette société post-séculière « engage un dépassement du caractère privé de la religion en direction d'une société radicalement ouverte. »[29] Ferry plaide pour une « levée du voile d'ignorance jeté sur les appartenances et les convictions »[30] et réclame un assouplissement de la raison publique[31]. Au modèle rawlsien du consensus par recoupement, dans lequel les convictions profondes peuvent restées inexprimées, il oppose un modèle alternatif, celui du consensus par confrontation. La raison publique devrait admettre l'entrée en lice de la diversité des conceptions du bien, en s'ouvrant à des registres de discours expressifs et pré-argumentatifs.

Avec ce modèle alternatif, c'est une critique radicale des limites de la raison publique libérale que Ferry formule, critique qui va dans le sens d'un rejet de (p3). La question de savoir si, et à quel point, la position de Ferry demeure libérale, mérite par conséquent d'être soulevée. Il est plausible que Ferry sorte, dans une certaine mesure, du cadre libéral. Toute la question sera alors de savoir s'il a raison de le faire et si les libéraux devraient suivre ce mouvement.

Avant d'en venir à ce point, je souhaite m'attarder sur la stratégie argumentative employée par Ferry. Celle-ci relève, à mon avis, et au moins pour partie,

[25] J.-M. Ferry, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016.
[26] *Ibid.*, p. 51.
[27] *Ibid.*, p. 52.
[28] *Ibid.*, p. 106.
[29] *Ibid.*, p. 49.
[30] *Ibid.*, p. 51.
[31] *Ibid.*, p. 59.

du conséquentialisme. Ferry souligne à de nombreuses reprises les effets positifs historiques de l'excommunication politique du religieux. Dans le contexte historique des guerres de religion, elle a prévenu la dislocation sociale et permis l'élaboration d'un espace civil pacifié[32]. Il insiste néanmoins sur les conséquences négatives actuelles de cette excommunication : « aujourd'hui, nous sommes conviés à nous pencher de façon rétrospective sur *les effets non voulus ou non prévus* d'une telle privatisation de la conviction. »[33] Cette description des conséquences négatives de la censure opérée par la raison publique constitue la base et le fondement de la position alternative formulée par Ferry.

Ferry considère en particulier que la privatisation des convictions a pour conséquence pernicieuse que « l'État trouve son motif dans un vivre ensemble gagé sur une ignorance mutuelle plutôt que sur une reconnaissance réciproque des convictions et des identités de ses ressortissants, *ce qui est générateur de méfiance.* »[34] Selon Ferry, la stabilité à laquelle une société libérale parvient demeure imparfaite. Dans un cadre libéral, il importe que les individus adoptent les principes et les valeurs de la démocratie constitutionnelle. Mais le modèle du consensus par recoupement implique une ignorance de la façon dont les individus construisent cette adhésion. On suppose que chacun parvient à ces principes à partir de sa propre doctrine compréhensives, en l'interprétant de façon à la rendre compatible avec ces principes. Mais, comme le souligne Ferry, le chemin que les individus suivent pour parvenir à ce résultat peut rester caché. Les motifs privés qu'ont les individus d'adhérer aux principes de la démocratie constitutionnelle n'ont pas nécessairement à s'exprimer. Ces motifs leur appartiennent. Seul compte finalement le fait qu'ils respectent ces principes.

Pour Ferry, la stabilité n'est dès lors qu'apparente et la société libérale se construit sur un fond de méfiance mutuelle. L'ignorance des raisons pour lesquelles tels ou tels individus, dont la doctrine compréhensive peut différer de la nôtre, adhèrent aux principes fondamentaux de la démocratie, nous rendra prompts à les soupçonner de ne pas y adhérer sincèrement. Puisque, par définition, nous ne voyons pas comment telles convictions religieuses sont compatibles avec les principes démocratiques, puisque le processus d'interprétation et de réinterprétation des doctrines compréhensive ne se donne pas à voir, le soupçon d'incompatibilité peut demeurer persistant. C'est en particulier le cas lorsqu'il est question de doctrines compréhensives minoritaires qui, spontanément, nous paraissent en conflit avec les principes démocratiques.

Quel bilan les libéraux, qui, on l'a vu, sont sensibles aux arguments conséquentialistes, devraient-ils tirer de la proposition de Ferry ? Devraient-ils accepter de réviser le rejet de (p3) ?

[32] Ce motif apparaît à plusieurs reprises : *ibid.*, p. 50, 98 et 105.

[33] *Ibid.*, p. 106 (je souligne).

[34] *Ibid.*, p. 58 (je souligne). Les autres conséquences négatives mises en avant par Ferry mériteraient également attention. Je me limite, pour des raisons d'espaces, à celle-ci.

3.3. *Forces et faiblesses de l'argument conséquentialiste de J.-M. Ferry*

L'argument de Ferry a le mérite de pointer l'un des problèmes majeurs de nos sociétés démocratiques pluralistes. La méfiance et la suspicion minent en effet les rapports sociaux dans les sociétés libérales. Cette suspicion est particulièrement forte vis-à-vis de ceux qui adhèrent à une religion minoritaire. Ainsi, une enquête Ipsos de 2013 révèle notamment que 80% des personnes interrogées estiment que « la religion musulmane cherche à imposer son mode de fonctionnement aux autres » et que 74% considèrent que « la religion musulmane n'est pas compatible avec les valeurs de la société française. »[35] La société française gagneraient indéniablement en stabilité si les citoyens pouvaient approfondir leur compréhension mutuelle et, par exemple, concevoir de quelle façon la religion musulmane peut être compatible avec le respect de la liberté de conscience ou avec l'égalité homme – femme[36]. Si, comme le soutient Ferry, les restrictions imposées par la raison publique alimentent cette méfiance mutuelle, il y a là une bonne raison de réfléchir à une reconfiguration des limites de cette raison publique.

Reste que cet argument pose un certain nombre de difficultés. En premier lieu, la question de savoir dans quelle mesure les limites imposées par la raison publique libérale sont un obstacle à l'approfondissement de la confiance mutuelle mériterait d'être creusée plus avant. Un cadre libéral bien compris ne ménage-t-il pas la possibilité d'espaces dans lesquels les convictions profondes seraient non seulement visibilisées mais aussi publiquement discutées ? Ces espaces seront, certes, en premier lieu, les espaces de la société civile plutôt que les espaces publics politiques. Mais il reste des raisons de penser que, même à un niveau politique, les croyants qui vivent dans un cadre libéral sont mécaniquement encouragés à publiciser la façon dont ils interprètent leurs convictions. Pour faire entendre leurs revendications, ils sont en effet invités à les formuler dans le langage de la raison publique. À condition qu'ils traduisent leurs convictions dans ce langage acceptable par tous, rien ne s'oppose à la publicisation de leurs convictions.

Enfin, la réflexion proposée par Ferry pose la question de savoir comment les arguments déontologiques et les arguments conséquentialistes doivent s'articuler. Il n'est pas certain que la mise en évidence de conséquences pernicieuses constituent une objection suffisante, lorsque des raisons déontologiques profondes lui font face. Si les limites imposées par la raison publique

[35] Enquête Ipsos pour *Le Monde*, la Fondation Jean Jaurès et le Cévipov, « France 2013 : les nouvelles fractures », janvier 2013.

[36] Pour un exemple d'un tel consensus par recoupement, J. Rawls, « L'idée de raison publique reconsidérée », *in* : *Paix et Démocratie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 181, note 46.

ont effectivement des conséquences pernicieuses, et s'il est essentiel de ne pas ignorer ces conséquences, les libéraux devront d'abord réfléchir aux différentes façons d'éviter ces conséquences, tout en demeurant dans le cadre de la raison publique libérale, plutôt que de porter atteinte à ce cadre qui s'impose pour des raisons de légitimité démocratique.

4. Conclusions

Finalement, loin d'être insensibles aux conséquences concrètes des politiques publiques, les libéraux intègrent certains arguments conséquentialistes. Lorsque la question de l'exclusion des signes religieux des espaces publics est examinée, ils ont de solides raisons déontologiques de s'y opposer. Les libéraux jugent traditionnellement cette exclusion illégitime, parce qu'elle contredit l'affirmation libérale de la liberté de conscience et de l'égalité de traitement des individus. Comme le montre un examen attentif de l'argumentaire des libéraux contemporains, les libéraux s'opposent également à l'exclusion des signes religieux des espaces publics pour des raisons conséquentialistes. Certains libéraux insistent sur les conséquences indésirables de cette exclusion. Reste que la prise en compte des arguments conséquentialistes ne les conduit pas nécessairement à revoir certaines de leurs positions fondamentales. Comme le montre Ferry, il y a des raisons conséquentialistes de dépasser les limites de la raison publique et de réintégrer les arguments religieux dans le débat politique. Mais, cette fois, arguments déontologiques et arguments conséquentialistes mènent à des conclusions opposées. Plutôt que de contredire leurs raisons déontologiques, les libéraux devront vraisemblablement d'abord réfléchir à la question de savoir si leur cadre peut éviter les conséquences négatives mises en évidence.