

DE LA TOLÉRANCE RELIGIEUSE AUX DROITS CULTURELS

Jürgen Habermas

P.U.F. | *Cités*

**2003/1 - n° 13
pages 151 à 170**

ISSN 1299-5495

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-cites-2003-1-page-151.htm>

Pour citer cet article :

Habermas Jürgen, « De la tolérance religieuse aux droits culturels »,
Cités, 2003/1 n° 13, p. 151-170. DOI : 10.3917/cite.013.0151

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

De la tolérance religieuse aux droits culturels

JÜRGEN HABERMAS

1. Le mot allemand *Toleranz* n'a été emprunté au latin et au français qu'au XVI^e siècle – autrement dit, à l'époque des guerres de Religion. Dans ce contexte, le terme avait d'abord une signification étroite, celle d'une tolérance à l'égard des autres confessions religieuses¹. Au cours du XVI^e et du XVII^e siècle, la tolérance religieuse acquiert une signification juridique. Les gouvernements promulguent alors des édits de tolérance et obligent ainsi les fonctionnaires – et une population convaincue d'adhérer à la *vraie* religion – à être tolérants à l'égard de ces minorités religieuses que sont les Luthériens, les Huguenots et les Papistes². L'acte juridique appelant à tolérer aussi bien les personnes qui adhèrent à une confession différente que leur pratique religieuse, requiert la tolérance à l'égard des membres d'une communauté religieuse jusque-là opprimée ou persécutée.

Plus clairement que les Allemands, les Anglais distinguent entre *tolerance*, la disposition comportementale ou la vertu, et *toleration*, qui désigne l'acte juridique. Par *Toleranz*, la langue allemande désigne aussi bien l'ordre juridique garantissant la tolérance que la vertu politique

1. Voir l'*Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*, éd. par Wilhelm Traugott Krug, Leipzig, Brockhaus, 2^e éd. de 1832 ; rééd. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1969.

2. C'est en 1598 qu'Henri IV signe l'édit de Nantes ; voir aussi l'*Act concerning Religion* du gouvernement du Maryland, publié en 1649, le *Toleration Act* du roi d'Angleterre de 1689, ou encore – c'est l'un des derniers de cette série d'actes édictés par le pouvoir – l'Acte de tolérance (*Toleranzpatent*) de Joseph II, empereur d'Autriche, qui date de 1781.

Cités 13, Paris, PUF, 2003

consistant à entretenir des relations tolérantes avec autrui. Montesquieu, quant à lui, insiste sur la relation de consécution existant entre le fait de tolérer et la tolérance : « Lorsque les lois d'un État ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. [...] Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois, en se contentant de ne pas agiter le corps de l'État ; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit. »¹

Jusqu'à l'époque des révolutions, le terme ne renvoie pas seulement aux croyants, mais encore à un pouvoir qui conçoit le fait de pratiquer la tolérance comme une concession. À vrai dire, les justifications philosophiques de la tolérance religieuse renvoient déjà, depuis Spinoza et Locke, non seulement à l'acte juridique autoritaire d'une tolérance religieuse *unilatéralement* déclarée, mais encore au droit du libre exercice de sa religion, droit qui repose sur la reconnaissance *réciproque* de la liberté religieuse de l'autre et entraîne ainsi le droit négatif de respecter les pratiques religieuses des autres. À la « conception condescendante » d'un pouvoir qui octroie des libertés religieuses, Rainer Forst oppose ainsi une conception fondée sur le « respect ». Elle correspond à notre conception actuelle de la liberté religieuse en tant que droit fondamental dû à toute personne en tant qu'être humain, indépendamment de la religion à laquelle elle adhère².

Dans cet esprit, Pierre Bayle déjà trouve sans cesse de nouveaux exemples pour appeler ses opposants intolérants à adopter le point de vue de l'autre et appliquer à leurs antagonistes les critères que l'on applique à soi-même : « Ainsi s'il prenoit fantaisie au mufti d'envoier en chretienté quelques missionnaires, comme le pape en envoie dans les Indes, et que l'on surprît ces missionnaires turcs s'insinuant dans les maisons, pour y faire le métier de convertisseurs, je ne pense pas qu'on fût en droit de les punir ; car s'ils répondoient les mêmes choses que les missionnaires chretiens répondroient dans le Japon en pareil cas, savoir que le zele de faire connoître la vraie religion à ceux qui l'ignorent, et de travailler au salut de leur prochain dont ils déplorent l'aveuglement, les a engagez à leur venir faire part de leurs lumieres, et que sans avoir égard à cette réponse, ni les

1. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre XXV, chap. IX, éd. R. Derathé, Paris, Garnier, 1990, t. II, p. 161.

2. Voir ci-dessous la n. 1, p. 157.

oùir dans leurs raisons, on les pendît, ne seroit-on pas ridicule de trouver mauvais que les japonnois en fissent autant ? »¹

En cela précurseur de Kant, Bayle préconise une adoption *réci-proque* des perspectives et nous incite à *universaliser* les « idées »² à la lumière desquelles nous jugeons la nature de l'action humaine.

En procédant à une reconnaissance *réci-proque* des règles permettant d'engager des relations tolérantes avec autrui, on dissipe par ailleurs le prétendu paradoxe qui, on le sait, avait amené Goethe à rejeter la tolérance comme une bienveillance insultante, parce que condescendante. Ce paradoxe, selon lui, réside dans le fait que tout acte de tolérance, en définissant le domaine de ce qu'il convient d'accepter, fixe ainsi une limite à la tolérance elle-même. Il n'y aurait donc aucune inclusion sans exclusion. Tant que la délimitation s'effectue de façon autoritaire et par là unilatérale, la tolérance porte la marque d'une exclusion arbitraire. Pour lui enlever l'aiguillon de l'intolérance qui la dépare, il faut se tourner vers une conception de libertés égales pour tous et une définition du domaine de tolérance qui soit convaincante pour toutes les personnes concernées. Les personnes susceptibles d'être concernées doivent tenir compte des points de vue des autres pour s'entendre sur les conditions dans lesquelles elles souhaitent pratiquer la tolérance *réci-proque* au nom de l'égal respect dû à chacun.

Les conditions bien connues qui régissent la coexistence libérale de différentes communautés religieuses satisfont à une telle mise à l'épreuve. Il faut, en premier lieu, renoncer au recours à la force politique pour imposer des vérités religieuses et admettre une liberté d'association qui exclut toute contrainte morale à l'encontre des membres de la communauté elle-même. Pour que des normes de ce type puissent s'appuyer sur des raisons susceptibles de *l'emporter* sur celles au nom desquelles on rejette les convictions et les pratiques d'une autre religion, il faut, à vrai dire, qu'elles soient intersubjectivement reconnues par-delà les frontières confessionnelles. D'un point de vue historique, la thèse de Jellinek, selon laquelle les droits de l'homme sont nés de la liberté religieuse, est sans doute indéfendable ; en revanche, on ne peut nier qu'il existe un *lien conceptuel* entre une telle fondation universaliste du droit fondamental de

1. Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contrain-les d'entrer, ou Traité de la tolérance universelle*, in *Œuvres diverses*, t. 2, Paris, INALF, 1961 ; reprod. de l'édition de La Haye, P. Husson, 1727, p. 420.

2. *Ibid.*, *passim* et p. 370.

liberté religieuse et les fondements normatifs de l'État constitutionnel – autrement dit, la démocratie et les droits de l'homme.

En effet, pour que la limite de la tolérance réciproquement requise puisse être spécifiée d'un commun accord, il faut que les citoyens prennent leurs décisions au terme d'un mode de délibération qui incite les parties à la fois concernées et intéressées à pratiquer l'adoption de perspective réciproque et la prise en compte égale de leurs intérêts respectifs. Or les procédures démocratiques de l'État constitutionnel sont précisément conçues pour favoriser une telle formation délibérative de la volonté. Dans les conditions dans lesquelles les citoyens d'une communauté démocratique s'accordent réciproquement la liberté religieuse, la tolérance religieuse peut être, à son tour, garantie de manière tolérante. De cette façon, le prétendu paradoxe est dissipé à la fois au moyen du droit qui autorise chacun à exercer librement sa religion et au moyen de la liberté négative correspondante qui nous met à l'abri des empiètements de la religion des autres. Du point de vue du législateur démocratique qui élève ses destinataires au rang d'auteurs du droit, l'acte juridique qui commande la tolérance réciproque se confond d'ailleurs avec l'engagement vertueux à la pratiquer.

À dire vrai, le paradoxe de l'intolérance inhérente à toute tolérance limitative ne semble pas disparaître complètement du simple fait que l'universalisation réciproque de la liberté religieuse est érigée en droit fondamental. Bien au contraire, ce paradoxe semble resurgir au cœur même de l'État constitutionnel démocratique. En effet, l'ordre constitutionnel qui garantit la tolérance est obligé de se protéger préventivement contre les ennemis de la Constitution. Au plus tard avec le passage « légal » de la République de Weimar au régime nazi, on s'est rendu compte de la dialectique très singulière qui est propre à l'auto-affirmation d'une démocratie obligée d'être « combative » ou « prête à se défendre »¹. Dans certains cas particuliers, les tribunaux sont en mesure de répondre à la question des limites de la liberté religieuse au nom de la Loi et de la Constitution. En revanche, lorsque la Constitution rencontre l'opposition des ennemis de la liberté même qu'elle garantit, la question des limites de la liberté politique se pose de manière autoréférentielle : jusqu'à quel point la démocratie est-elle en droit de traiter les ennemis de la démocratie dans un esprit de tolérance ?

1. Kurt Loewenstein, « Militant democracy and fundamental rights », *American Political Science Review*, n° 31, 1937 ; id., *Verfassungslehre*, Tübingen, Mohr, 3^e éd., 1975, p. 348 sq.

Pour ne pas se résigner, l'État démocratique est obligé d'adopter une attitude intolérante en employant les moyens du droit pénal politique. Il lui faut interdire certains partis politiques (art. 21,2 de la Loi fondamentale allemande) ou priver certaines personnes de leurs droits fondamentaux (art. 18 et 9,2 de la Loi fondamentale). Que ce soit sous la forme laïque de l'idéologue politique qui combat l'État libéral, ou sous la forme du fondamentaliste qui combat la forme de vie moderne en tant que telle, on voit resurgir, sous les traits de l'ennemi de la Constitution, l'ennemi de l'État, notion dont les connotations furent initialement religieuses. Or, par qui l'ennemi de la Constitution est-il défini, si ce n'est par les organes de l'État constitutionnel lui-même ? Celui-ci doit se défendre à la fois contre l'hostilité d'ennemis qui en veulent à son existence même et contre la trahison de ses propres principes – autrement dit, le danger qui, dans une telle situation, menace toujours, de retomber par sa propre faute dans la pratique autoritaire consistant à définir les limites de la tolérance de façon unilatérale. La tâche devant laquelle se trouve placée la démocratie, celle de devoir s'autolimiter de façon paradoxale, lui vient de la tolérance religieuse, mais la démocratie est obligée de résoudre le paradoxe de la tolérance constitutionnelle dans son propre langage, qui est celui du droit.

Ce paradoxe devient aigu lorsque la protection de la Constitution se fait paternaliste. En effet, le droit objectivé, qui prend la forme d'un « ordre de valeurs objectives », tend, comme le voit déjà Konrad Hesse, « à chercher la protection de la Constitution dans un système bien organisé de contrôle et de défense ». Il ne faut pas oublier, selon lui, que « ce n'est pas en réduisant les libertés que l'on peut assurer la substance de la démocratie libérale »¹. La démocratie combative ne peut échapper au risque de paternalisme qu'en donnant libre cours au caractère autoréférentiel de la procédure démocratique instituée par elle, y compris dans les querelles par définition indécisées sur l'interprétation de tel ou tel article de la Constitution.

Dans ce contexte, le rapport à la désobéissance civile a valeur de test. Bien entendu, la Constitution définit elle-même la façon dont il convient de procéder lorsque l'interprétation de la Constitution est litigieuse. Cela dit, dans la mesure où la « désobéissance civile » (pourtant susceptible d'être punie) est justifiée par les juges suprêmes, l'esprit tolérant d'une

1. Konrad Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 17^e éd., 1990, note marginale n° 694 ; cf. Günther Frankenberg, *Die Verfassung der Republik*, Baden-Baden, Nomos, 1996, p. 107 sq.

constitution libérale n'est pas limité à la totalité des institutions et des pratiques dans lesquelles son contenu normatif a pris forme positive. Une constitution démocratique qui se conçoit comme projet visant à réaliser l'égalité des droits civiques tolère la résistance de dissidents qui, après avoir épuisé toutes les procédures, combattent toujours certaines décisions pourtant prises de façon légitime. Cela dit, elle le fait sous la réserve que les citoyens « désobéissants » justifient leur résistance de façon plausible au nom des principes de la Constitution et l'exercent sans violence – autrement dit, par des moyens symboliques¹. Ces deux conditions spécifient la limite – acceptable aussi pour l'adversaire pour autant qu'il est lui-même démocrate – de la tolérance politique qui caractérise une démocratie dont la Constitution garantit l'État de droit et qui se défend contre ses ennemis sans verser dans le paternalisme.

En reconnaissant le droit à la désobéissance civile, l'État démocratique résorbe le paradoxe de la tolérance, tel qu'il réapparaît dans le cadre du droit constitutionnel. Il trace une frontière entre un rapport tolérant et un rapport autodestructeur à des dissidents dont l'attitude peut être équivoque. Ainsi ces derniers, qui pourraient en fin de compte se révéler être des ennemis de la Constitution, ont-ils tout de même une chance de se présenter, en dépit des apparences, comme les vrais patriotes de la Constitution qu'ils prétendent être, à savoir les amis d'un *projet* constitutionnel entendu de façon dynamique. Cette limitation autoréflexive des limites que la Constitution fixe à la tolérance peut elle-même encore se comprendre comme l'expression du principe d'égalité d'inclusion de tous les citoyens, principe dont la reconnaissance universelle doit être présupposée pour que la tolérance à l'égard de ceux qui ne partagent pas la même confession ou la même façon de penser soit correctement institutionnalisée.

Le pluralisme des visions du monde et la lutte pour la tolérance religieuse n'ont pas seulement favorisé la naissance de l'État constitutionnel démocratique, mais ils donnent, aujourd'hui encore, des impulsions visant à le parfaire. J'aimerais tout d'abord préciser le concept de tolérance et expliquer ce que signifie la requête réciproque de faire preuve de tolérance (2.). J'aborderai ensuite le rôle pionnier de la tolérance religieuse pour un multiculturalisme bien compris et pour la coexistence à droits

1. À propos du problème de la désobéissance civile, voir mes contributions dans J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 79-117.

égaux entre différentes formes de vie culturelle présentes dans le cadre d'une même démocratie constitutionnelle (3.).

2. Nous avons déjà évoqué au passage les trois composantes que Rainer Forst distingue au sein du concept moderne de tolérance. Il l'envisage en effet sous les trois aspects du *refus*, de l'*acceptation* et du *rejet*¹. Les règles de tolérance répondent à des conflits religieux. Ce qui constitue ici un défi, c'est le fait que le *refus* réciproque de certaines convictions et pratiques peut se comprendre en termes de raisons subjectives valables, alors même qu'on ne dispose d'aucune perspective raisonnable pour aboutir à une solution cognitive de la dissension (*a*). La dissension persistante entre croyants, incroyants et pratiquants d'autres confessions doit, par conséquent, être dissociée du niveau social, où les interactions, dans lesquelles ces personnes sont engagées en tant que citoyens d'une même société, doivent pouvoir se poursuivre sans heurt. Dans cette perspective, il faut bien qu'il y ait une base de raisons impartiales *acceptées* d'un commun accord et qui, au lieu de simplement neutraliser les raisons du refus, l'emportent sur elles (*b*). Enfin, pour avoir valeur juridique, la réglementation doit tracer une frontière entre ce qui devra être toléré et ce qui ne pourra plus l'être. Comme nous l'avons montré, l'impartialité des raisons symétriques justifiant l'*acceptation* et le *refus* est assurée par la procédure inclusive d'une formation délibérative de la volonté, procédure qui demande aux intéressés à la fois le respect réciproque et une adoption de perspective tout aussi réciproque. Corrélativement, la demande de neutralité adressée à l'État sera ensuite la base normative d'une universalisation qui étend les droits religieux aux droits culturels (*c*).

a) En spécifiant la composante du « refus », on répond à la question de savoir quand, d'une façon générale, on se trouve dans une situation dans laquelle le comportement tolérant est à la fois nécessaire et possible. On ferait un usage trop lâche du concept si le terme « tolérance » s'appliquait de façon générale à la disposition d'engager des relations patientes et indulgentes avec autrui ou avec des étrangers. Ce dont il s'agit, c'est plutôt la vertu *politique* des citoyens – que le droit ne peut leur imposer de

1. Rainer Forst, « Gerechtigkeit und Vernunft », in *id.* (éd.), *Toleranz*, Francfort-sur-le-Main, Campus, 2000, p. 144-161 ; *id.*, « Grenzen der Toleranz », in W. Brugger et G. Haverkate (eds), *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 84, Stuttgart, 2002 ; voir aussi Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, thèse d'habilitation, Université de Francfort-sur-le-Main, 2002.

force – dans leurs relations avec d'autres citoyens dont ils refusent les convictions. Nous sommes appelés à respecter notre concitoyen, même si nous considérons sa confession ou sa façon de penser comme *fausse*, même si nous considérons la façon de vivre qui en découle comme *mauvaise*. La tolérance préserve une société pluraliste d'être, en tant que cité, déchirée par des conflits opposant différentes visions du monde.

Ainsi, ne peut être tolérante qu'une personne qui a des raisons subjectivement convaincantes pour refuser des confessions différentes de la sienne. La tolérance n'est pas synonyme d'indifférence ; car l'indifférence à l'égard des convictions et des pratiques d'autrui – sans parler de l'estime d'autrui et de son altérité – rendrait la tolérance inutile. À vrai dire, les raisons qui motivent le refus et qui rendent la tolérance nécessaire ne doivent pas être considérées comme bonnes uniquement d'un point de vue subjectif. Il faut qu'elles puissent être publiquement reconnues légitimes. Ici, les préjugés ne comptent pas. Il ne peut être question de tolérance que lorsque les intéressés peuvent fonder leur refus sur un désaccord *raisonnablement* persistant. En ce sens, *tout* refus n'est pas raisonnable. En effet, nous ne répondons pas au raciste ou au chauviniste par un appel à plus de tolérance, mais nous les invitons à dépasser leurs préjugés. Vis-à-vis d'une façon d'être différente, il est d'abord requis d'éviter la discrimination et de pratiquer l'égal respect de tout un chacun, alors que la tolérance est requise lorsqu'on a affaire à une façon de *penser* différente.

Nous parvenons ainsi à une conclusion intéressante : la tolérance ne commence qu'au-delà de la discrimination. Comme dans le cas de la liberté religieuse, nous ne pouvons exiger la tolérance qu'*après* avoir écarté les préjugés au nom desquels une minorité a tout d'abord été opprimée. Certes, comme le montre l'exemple de l'antisémitisme, le refus adressé aux pratiquants d'une confession différente s'associe dans les faits à des préjugés invétérés, et cela bien après l'émancipation juridique des citoyens juifs. Cela dit, comme dans *Nathan le Sage* de Lessing, ce n'est qu'après avoir surmonté leurs préjugés que Chrétiens, Musulmans et Juifs, éclairés les uns et les autres, découvrent les différences de leurs confessions qui fournissent de « bonnes » raisons à leur *refus* des convictions et des pratiques des autres. Mais une fois que l'on aurait dépassé les préjugés du même type à l'encontre des personnes de couleur, des homosexuels et des femmes, il ne subsisterait plus, à vrai dire, de composante définissant ce qui est étranger ou « différent » et à laquelle pourrait se référer un refus *fondé* et généralement reconnu légitime.

Une fois admise la qualification des raisons motivant le refus et s'expliquant à partir d'une dissension *raisonnablement* persistante, un autre élément entre en jeu : les conceptions refusées, mais tolérées, doivent elles-mêmes avoir un rapport interne à la pratique. C'est ainsi que certaines religions acquièrent, à travers leur signification pour le salut personnel du croyant, une force d'orientation directe pour l'action. Cela dit, les visions du monde dérivées de la métaphysique ou les idéologies politiques expliquent elles aussi le monde, l'histoire ou la société dans des termes à teneur normative qui entraînent des conséquences pratiques pour une vie toujours exposée aux risques de ratage. Seules les conceptions ayant une teneur éthique de ce type ont une répercussion sur le comportement et sont qualifiées pour se traduire par une exigence de tolérance avec des effets inhibants sur le comportement. En revanche, par rapport aux théories scientifiques concurrentes des nôtres, notre attitude est celle de l'examen critique, non celle de la tolérance.

En effet, dans le cadre des querelles entre différentes théories, la spécification fonctionnelle du travail scientifique assure déjà à elle seule la neutralisation des conflits pratiques internes au monde vécu qui, dans le cadre de la querelle entre les religions, éclatent en raison de la signification directe des vérités religieuses pour la vie personnelle. Les scientifiques ne sont mêlés à de tels conflits que lorsque la pratique de la recherche (comme celle sur les embryons) laisse entrevoir des conséquences touchant la vision éthique qu'ont d'elles-mêmes les personnes extérieures à la recherche. On s'aperçoit d'ailleurs, dans un tel contexte, que le naturalisme né d'une intégration synthétisante des informations scientifiques présente le caractère d'une vision du monde et se situe donc, du point de vue de la signification du savoir pour l'orientation éthique de l'action, au même niveau que les interprétations religieuses.

D'un autre côté, la tolérance n'est requise que par les conceptions qui sont en conflit pour des raisons subjectivement compréhensibles, mais ne disposent d'aucune perspective raisonnable de parvenir à un accord rationnellement motivé. Les scientifiques considèrent qu'ils travaillent sur des problèmes qui, en règle générale, sont susceptibles de trouver une solution convaincante, bien qu'en principe critiquable. Ils sont à la recherche de vérités non encore découvertes qui, pour nous, se situent dans le futur. En revanche, les croyants se comprennent comme les interprètes d'une vérité non révisable, révélée dans le passé et que de bonnes raisons permettent de défendre contre les vérités religieuses concurrentes.

De ce point de vue, l'opposition entre les conceptions politiques défendues par des partis qui cherchent à accroître leur influence en respectant les procédures démocratiques ressemble plus à l'opposition théorique entre scientifiques qu'à l'opposition dogmatique entre théologiens. À peu de chose près, le conflit entre opinions politiques est réglé par les méthodes des procédures démocratiques qui visent à permettre aux intéressés de parvenir à des solutions rationnellement acceptées. Dans les confrontations politiques, l'horizon du désaccord raisonnablement escompté est, certes, plus large que dans les disputes scientifiques. Mais si l'on s'attend ici à rencontrer une dissension persistante, ce n'est qu'en raison de l'ancrage plus fort des convictions politiques dans les visions du monde d'arrière-plan.

C'est pourquoi il ne peut être question de « tolérance politique » que dans un sens plus étroit – non pas dans le cadre de la politique quotidienne d'un État démocratique, mais seulement dans le contexte des conflits entre idéologies politiques plus larges. Tant que les citoyens s'opposent sur des problèmes politiques qu'ils pensent pouvoir résoudre, le comportement civique est suffisant ; en effet, la tolérance n'est pas la même chose que la vertu politique consistant à engager des relations civiques avec autrui. La définition que John Rawls propose d'un tel « devoir de civilité » (*civility*) se rapproche, certes, de la tolérance : « Ce devoir implique également d'être prêt à écouter les autres et de décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions à leur position. »¹ Cela dit, il ne faut pas confondre la tolérance à l'égard de ceux qui pensent autrement avec une volonté de coopération et de compromis. Au-delà de la recherche patiente de la vérité, de l'esprit d'ouverture, de la confiance réciproque et du sens de la justice, la tolérance n'est requise que lorsque, raisonnablement, les partis ni ne cherchent l'accord sur les convictions controversées ni ne le considèrent possible.

b) Lorsque nous nous demandons ce qu'attend de nous une requête de tolérance, ce qu'il nous faut expliquer, c'est l'*acceptation* de raisons moralement supérieures à celles qui motivaient le refus. Il s'agit ici d'une double requête. D'un côté, la personne tolérante ne doit réaliser son propre *ethos* que dans les limites des droits égaux accordés à tout un chacun. D'un autre côté, elle doit également respecter l'*ethos* des autres dans ces mêmes limites. Il ne s'agit pas d'accepter les conceptions refusées

1. John Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 264.

et les prétentions à la validité concurrentes. En effet, les prétentions à la validité et les certitudes auxquelles on adhère soi-même restent intactes. La requête ne résulte pas d'une relativisation des convictions que l'on a soi-même, mais des restrictions imposées à leur efficacité pratique. Nous devons conclure que le mode de vie prescrit par la religion à laquelle nous adhérons, ou l'*ethos* inhérent à la vision du monde qui est la nôtre, ne peuvent être pratiqués qu'à la condition que tout un chacun bénéficie des mêmes droits. Cette requête est cognitive, notamment dans la mesure où la morale et le droit d'une société dotée d'une constitution libérale doivent être mis en conformité avec les convictions religieuses dans lesquelles l'*ethos* qui est le nôtre plonge ses racines. Ce que cela signifie ressort des efforts d'adaptation cognitive qui furent demandés à la conscience religieuse au plus tard depuis la Réforme.

À l'origine, toute religion est « vision du monde » ou, selon les termes de John Rawls, « doctrine compréhensive », au sens où elle prétend structurer une forme de vie *dans son ensemble*. Or, dès que, dans le cadre des sociétés pluralistes, la vie de la communauté religieuse se différencie de celle de la cité dans son ensemble, la religion est obligée d'abandonner une telle prétention à façonner la vie à grande échelle en l'étendant à la société entière. Les grandes religions sont forcées de se réapproprier les bases normatives de l'État libéral *dans les termes de leurs propres prémisses*, même lorsque – comme dans le cas européen de la tradition judéo-chrétienne – il existe un lien généalogique entre cette base normative et ces religions. Pour décrire l'« enchâssement » de la morale des droits de l'homme dans différentes visions du monde religieuses, John Rawls a choisi l'image d'un module¹ qui, bien qu'il ne puisse être construit qu'au moyen de raisons idéologiquement neutres, s'intègre aux contextes de justification chaque fois « orthodoxes ». D'un point de vue fonctionnel, la tolérance religieuse est censée absorber la destructivité sociale d'une dissension irréconciliable. Mais, pour éviter que des conflits de loyauté ne continuent de couver, la différenciation des rôles requise entre le membre de la communauté et celui de la société doit recevoir une justification convaincante du point de vue de la religion elle-même.

L'intégration à la communauté religieuse n'est en harmonie avec l'intégration à la société laïque que dans la mesure où les normes et les valeurs respectives ne se différencient pas seulement *les unes des autres*

1. *Ibid.*, p. 37 sq.

– y compris du point de vue interne des membres –, mais où *les unes* s'accordent *avec les autres* de façon consistante. Pour que la différenciation des deux appartenances dépasse le simple *modus vivendi*, le changement ne doit pas se réduire à une adaptation de façade de l'*ethos* religieux aux lois *imposées* par la société laïque. Il requiert une différenciation cognitive de la morale sociale, définie par la constitution démocratique, et de l'*ethos* communautaire. Dans de nombreux cas, un tel processus demande une révision des représentations et des prescriptions qui – comme dans le cas de la condamnation dogmatique de l'homosexualité – s'appuient sur des interprétations de textes sacrés, établies par de longues traditions. Dans certains cas difficiles d'états de fait en attente de régulation, la codification en termes plutôt « moraux » ou plutôt « éthiques » est controversée. Ainsi certains Catholiques sont-ils obligés d'accepter, en matière d'avortement, que les tribunaux qualifient leur conception – à leurs yeux fondée sur des jugements moraux et prétendant à être universellement valide – comme relevant d'un *ethos* religieux particulier.

Du point de vue complémentaire du respect de l'*ethos* d'autrui, on voit encore plus clairement que les requêtes liées à la tolérance sont inégalement réparties entre croyants et non-croyants. Aux yeux du citoyen laïque, dont le bagage métaphysique est léger et qui peut accepter une fondation « indépendante » ou autonome de la démocratie et des droits de l'homme, le juste – ou le point de vue moral – est prioritaire par rapport au bien substantiel. Selon cette prémisse, le pluralisme des *modes de vie*, qui reflètent des visions du monde chaque fois différentes, n'entre pas en dissonance cognitive avec les convictions éthiques des personnes concernées. Dans ce cas, les différents modes de vie n'incarnent, en effet, que des *orientations axiologiques* différentes. Or différentes valeurs ne s'excluent pas comme le font différentes *vérités*.

Le jugement éthique est indissociable du rapport à une première personne, biographie d'un individu ou forme de vie d'un groupe. Par conséquent, ce qui est bon pour l'un dans son contexte peut, dans un autre contexte, être mauvais pour l'autre. Si l'évaluation des formes et des projets de vie qui nous sont étrangers n'appelle pas la même approbation *universelle* que les jugements de justice ou les énoncés de faits, il nous est possible de respecter tout un chacun de la même façon, sans être obligés d'avoir pour tous les modes de vie une égale estime. Ainsi, la conscience laïque n'a aucune difficulté à reconnaître que l'*ethos* qui lui est étranger a, aux yeux d'un autre, la même authenticité et jouit de la même priorité que notre

ethos à nos propres yeux. En revanche, la personne dont l'auto-compréhension éthique est fondée sur des vérités religieuses associées à des prétentions universelles est incapable de tirer une telle conclusion.

Pour le croyant, voyageur, quant à lui, chargé d'un lourd bagage métaphysique, le bien a un primat épistémique par rapport au juste. Selon cette prémisse, la validité de l'*ethos* dépend de la vérité de la vision du monde qui l'encadre. Par conséquent, les différentes orientations éthiques et les formes de vie concurrentes sont liées à une prétention à la validité exclusive des visions du monde sous-jacentes. Dès lors que la représentation de la vraie vie est fonction des voies du salut religieux ou de conceptions métaphysiques, c'est le point de vue de Dieu (ou « de nulle part », *view from nowhere*) qui surgit, point de vue à partir duquel d'autres modes de vie n'apparaissent pas seulement comme différentes, mais comme *erronées*. Dès lors que l'*ethos* étranger ne relève pas seulement de l'appréciation, susceptible d'être relativisée, mais du vrai ou du faux, c'est une lourde requête que de témoigner à tout citoyen le même respect, quelle que soit la conception éthique qu'il a de lui-même et quelle que soit sa façon de vivre. Par conséquent, la contradiction entre vérités éthiques, à la différence de la concurrence entre valeurs, appelle la tolérance.

Tout au plus cette asymétrie des charges pesant sur les croyants et sur les non-croyants sera-t-elle contrebalancée par le fait que le citoyen béotien en matière de religion se verra confronté, quant à lui, à une *autre* requête de tolérance. En effet, la conception de la tolérance qui a cours dans les sociétés pluralistes à constitution libérale ne requiert pas seulement des croyants, dans leurs relations avec ceux qui ont des confessions différentes, d'avoir conscience du fait qu'ils doivent *raisonnablement* s'attendre à des dissensions persistantes, mais encore des non-croyants qu'ils aient conscience de ce même fait dans leurs relations avec les croyants. Or cela signifie, pour la conscience laïque, qu'elle doit définir la relation entre foi et savoir de façon *autocritique*. En effet, l'attente d'un désaccord persistant entre tradition religieuse et savoirs rationnels sur le monde ne mérite le prédicat « raisonnable » que dans la mesure où le savoir laïque accorde aux convictions religieuses un statut épistémique qui ne soit pas tout bonnement irrationnel.

Cela dit, comment la naturalisation progressive de l'esprit humain s'accordera-t-elle, d'une façon générale, avec une telle affirmation de la théorie politique ? Aujourd'hui, le thème résumé par la formule « Foi et savoir », qui a occupé la philosophie depuis le XVII^e siècle, regagne en actua-

lité à travers les progrès de la biogénétique et des recherches sur le cerveau humain. En tout cas, l'État laïque, tout en s'abstenant de toute réglementation préjugant des contenus concrets, ne peut assurer la tolérance de façon impartiale qu'en garantissant que le pluralisme des visions du monde se déploie dans l'espace public politique sur la base du respect réciproque. Ces conditions ne sont pas le fait du hasard. En effet, des conceptions politiques présentées en termes religieux et du point de vue d'une vision du monde déterminée à titre de contribution à une controverse, sont capables d'ouvrir les yeux d'autres citoyens sur un aspect jusque-là négligé et d'exercer par ce biais une influence sur la formation de l'opinion, même si la question elle-même est ensuite tranchée au nom d'une description qui n'est pas, quant à elle, définie en termes de vision du monde.

c) Après avoir traité des raisons motivant d'abord le refus puis l'acceptation, nous arrivons ainsi à une troisième composante conceptuelle : il s'agit des *raisons motivant l'exclusion du comportement intolérant*. Elles nous montrent si, oui ou non, l'État respecte la règle de la neutralité et si la législation et l'exercice de la justice institutionnalisent correctement la tolérance. Ainsi les Sikhs ont-ils obtenu en Grande-Bretagne et aux États-Unis le droit de porter des turbans et des poignards (*kirpans*), ce qui constitue une exception par rapport aux règles de sécurité généralement en vigueur. En Allemagne aussi, les litiges juridiques de ce type traitent de la frontière qui sépare, d'un côté, les pratiques et les lois de la culture chrétienne majoritaire, et, de l'autre, les exigences de certaines minorités religieuses. Au nom de la liberté religieuse, celles-ci demandent une égalité de traitement (comme les Témoins de Jéhovah dont l'association a demandé, devant la Cour constitutionnelle, d'être reconnue comme personne morale de droit public), des règlements d'exception (par exemple pour les turbans ou pour la cuisine cachet) ou encore des prestations de l'État (comme pour l'enseignement de leur langue maternelle dans le cadre de l'école publique). Dans de tels cas, les tribunaux doivent répondre aux questions suivantes : Qui, et quand, doit accepter l'*ethos* de quel autre : les villageois chrétiens, l'appel du muezzin ? les protecteurs des animaux, l'égorgement des moutons ? les élèves sans confession ou de confession différente, le foulard de l'enseignante musulmane ? le père turc, l'éducation physique de sa fille en école mixte¹ ?

1. Cf. l'énumération de Dieter Grimm dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 21 juin 2002, p. 49 : « Un Sikh à moto peut-il réclamer, en invoquant son devoir religieux de porter un turban, d'être exempté du devoir général de porter un casque ? Un prisonnier juif peut-il

3. La liberté religieuse met la neutralité de l'État à rude épreuve. Cette neutralité est fréquemment menacée par la prédominance d'une culture majoritaire qui abuse d'un pouvoir de définition historiquement acquis pour définir à elle seule, selon ses propres critères, ce qui doit être considéré comme la culture politique obligatoire de la société pluraliste¹. Non résolue, une telle fusion peut conduire à la substantialisation rampante de l'interprétation d'une constitution pour l'essentiel procédurale. En effet, la substance morale des principes constitutionnels est garantie par des procédures dont la force de légitimation est due à l'impartialité et à l'égalité de considération des différents intérêts en cause ; or elles perdent cette force lorsque l'interprétation et l'application des prescriptions formelles est subvertie par les représentations d'une moralité substantielle. L'exigence de neutralité peut être transgressée aussi bien du point de vue laïque que du point de vue religieux.

Un exemple du premier cas nous est fourni par « l'affaire du foulard islamique », un exemple de l'autre cas par la réaction du gouvernement bavarois au verdict de la Cour constitutionnelle de Karlsruhe prohibant l'accrochage de crucifix dans les écoles. Dans le premier cas, la direction d'une école française a interdit aux élèves musulmans de porter leur foulard traditionnel ; dans l'autre cas, le gouvernement d'un Land allemand s'est opposé au verdict de la Cour constitutionnelle, qui avait donné raison à la plainte de parents anthroposophes contre la présence de crucifix dans la salle de classe de leur fille. Dans le premier cas, c'est la liberté religieuse positive qui a été discutée ; dans le second, la liberté religieuse négative. Les adversaires catholiques du verdict sur le crucifix

exiger qu'on lui serve une alimentation cachet ? Un employé musulman a-t-il le droit de suspendre son travail pour de brèves prières ? A-t-on le droit de licencier un employé, parce qu'il s'est absenté pendant les fêtes sacrées de sa communauté religieuse ? Un employé licencié pour de telles raisons peut-il prétendre à une allocation de chômage ? Faut-il autoriser les commerçants juifs à ouvrir leurs commerces le dimanche, parce qu'ils n'ont pas le droit de les ouvrir le samedi ? Une élève musulmane peut-elle être exemptée de l'éducation physique, parce qu'il lui est interdit de se montrer aux autres élèves en tenue de sport ? Les élèves musulmanes ont-elles le droit de porter le foulard à l'école ? Qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'enseignantes dans les écoles publiques ? Une règle différente s'applique-t-elle aux sœurs en habit et aux enseignantes musulmanes ? [...] Faut-il tolérer, dans les villes allemandes, à la fois l'appel du muezzin transmis par haut-parleur et le carillon des églises ? Faut-il autoriser les étrangers à égorger des bêtes, bien que cela contredise les règles de protection du pays ? [...] Faut-il autoriser les Mormons à pratiquer la polygamie chez nous, dans la mesure où cette pratique est autorisée dans leur pays d'origine ? »

1. À propos de l'unité de la culture politique au sein de la diversité des subcultures, cf. J. Habermas, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 108 sq.

défendent le symbole religieux du Crucifié en tant qu'expression de « valeurs occidentales » – autrement dit, en tant que composante d'une culture qui prétend être partagée par tous les citoyens. C'est le cas classique de la surgénéralisation politico-culturelle d'une pratique religieuse régionalement dominante, fixée par la réglementation sur les écoles primaires bavaroises de 1983. En France, on interdit aux élèves musulmans de porter le foulard, en invoquant l'argument laïque selon lequel la religion est une affaire privée qu'il convient d'écarter de la sphère publique. C'est là le cas d'une compréhension laïque de la Constitution, qui ne peut échapper à la question de savoir si la tradition de la lecture républicaine, prédominante en France, n'est pas trop « forte » pour ne pas léser la neutralité requise de l'État vis-à-vis de l'attente légitime d'une minorité religieuse de pouvoir s'exprimer et de jouir d'une reconnaissance publique.

Ces cas litigieux montrent pourquoi l'extension de la tolérance religieuse, dont nous savons déjà qu'elle fut l'un des moteurs de la genèse des démocraties, a servi, y compris à l'intérieur des États constitutionnels démocratiques, de stimulant et de modèle pour l'introduction d'autres droits culturels. L'inclusion de minorités religieuses à la cité suscite ou favorise l'attention aux exigences d'autres groupes discriminés. La reconnaissance du pluralisme religieux peut remplir une telle fonction de modèle, parce qu'elle rend consciente *l'attente des minorités d'être incluses* et parce que cette prise de conscience a valeur d'exemple. Cela dit, le débat sur le multiculturalisme traite moins de la mise à l'écart de certaines minorités religieuses que de points litigieux comme la définition de fêtes nationales, la réglementation concernant les langues officielles ou encore le soutien public apporté à l'enseignement des langues de certaines minorités ethniques ou nationales, les quotas de femmes, de Noirs ou d'autochtones dans le cadre des fonctions politiques, de l'emploi ou de l'Université. Du point de vue de l'égalité de tous les citoyens, la discrimination religieuse n'est qu'un aspect de toute une série de discriminations qui peuvent être d'ordre culturel ou linguistique, ethnique ou racial, sexuel ou physique.

L'inclusion concerne l'un des deux aspects de l'égalité civique. Bien que la discrimination des minorités soit le plus souvent associée à la privation de privilèges sociaux, il est préférable de distinguer ces deux catégories de traitement inégal. L'une est fonction des critères de la justice distributive, l'autre dépend de ceux d'une appartenance sans restrictions à la commu-

nauté des citoyens¹. Du point de vue de la justice distributive, le principe du traitement égal requiert que tous, pour réaliser leurs projets de vie, aient la même chance de faire effectivement usage de droits et de libertés également répartis. Dirigés contre une inégalité de statut ancrée dans les structures de classe et visant à une redistribution des chances sociales de vie, les luttes politiques et les mouvements sociaux se nourrissent d'expériences de l'injustice dans la dimension de la justice distributive. En revanche, les luttes pour la *reconnaissance de l'intégrité d'une identité collective déterminée* sont animées par un autre type d'expérience de l'injustice ; il s'agit de l'expérience du mépris, de la marginalisation ou de l'exclusion, dus à l'appartenance à un groupe qui, selon les critères de la culture majoritaire dominante, est considéré comme « inférieur »². C'est de ce point de vue que le dépassement de la discrimination religieuse sert aujourd'hui de modèle à la lutte pour des droits culturels d'un type nouveau.

Que la discrimination ait été motivée par la religion, le sexe, les préférences sexuelles ou la race, leur interdiction ne concerne pas en premier lieu la distribution inégale de chances de vie. Dans de nombreux cas, elle ne peut pas chercher à compenser les conséquences d'une inégalité de statut ; les homosexuels et les femmes se trouvent à peu près en nombre égal dans toutes les couches sociales. L'exclusion de certains domaines de la vie sociale montre ce qui est refusé aux personnes discriminées : une appartenance sociale sans limites. Lorsqu'ils sont structurels, les mécanismes de l'exclusion sont insaisissables. Certes, sous le signe d'une égalité de droits formelle, la discrimination s'est retirée dans les zones peu voyantes des relations informelles, par exemple dans le langage corporel, mais ces formes plus subtiles de discrimination sont encore suffisamment douloureuses³.

Comme la libre pratique de la religion, les droits culturels doivent garantir à tous les citoyens un égal accès aux communications, aux traditions et aux pratiques d'une communauté qu'ils considèrent chaque fois comme nécessaires pour le développement et le maintien de leur identité personnelle. Elles ne caractérisent pas forcément des groupes de personnes ayant une origine commune ; il peut tout aussi bien s'agir d'environ-

1. Pour cette distinction, voir Nancy Fraser, « From redistribution to recognition ? », in Cynthia Willett (ed.), *Theorizing Multiculturalism, a Guide to the Current Debate*, Cambridge, Mass., et Oxford, Blackwell, 1998, p. 19-49.

2. Ce sont ces pathologies liées à une privation de reconnaissance qui préoccupent Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2000.

3. Voir la phénoménologie de la discrimination raciale chez Charles Wade Mills, *The Racial Contract*, Ithaca, NY, et Londres, Cornell University Press, 1997, chap. 2, p. 41-89.

nements qu'elles ont choisis. Cela dit, bien souvent les membres de minorités nationales, linguistiques ou ethniques considèrent que les moyens et les possibilités de reproduire leur langue et leur forme de vie comme ils le souhaitent sont aussi importants que, pour les minorités religieuses, la liberté d'association, la transmission de leur doctrine religieuse et l'exercice de leur culte. C'est pourquoi la lutte pour le droit égal des communautés religieuses fournit, dans la théorie politique tout comme dans l'exercice de la justice, des arguments et des impulsions allant dans le sens d'une « citoyenneté multiculturelle » élargie¹.

Dans toutes les cultures, les convictions et les pratiques religieuses exercent une influence marquante sur l'autocompréhension éthique des croyants. Pour le développement et le maintien de l'identité personnelle des locuteurs ou des membres, qui est toujours liée à des identités collectives, les traditions linguistiques et culturelles ont une importance analogue. Lorsque ce fait est pris en compte, on est amené à revoir, au niveau de la doctrine juridique, le concept de « sujet de droit ». L'individuation des personnes physiques passe par la socialisation. De tels individus socialisés ne peuvent développer et stabiliser leur identité que dans le cadre d'un réseau de relations de reconnaissance réciproque. Cela n'est pas sans conséquences pour la protection de l'intégrité des sujets de droit – et pour une extension intersubjectiviste de ce concept lui-même, jusqu'ici conçu de façon trop abstraite (et dans les termes d'un individualisme possessif).

Les droits qui ont une fonction constitutive pour la protection de l'individu définissent son statut de sujet de droit. Ces droits doivent également s'étendre à la garantie de l'accès aux contextes d'expérience, de communication et de reconnaissance dans lesquels une personne peut articuler la façon dont elle se comprend, développer et maintenir une identité qui lui est propre. Par conséquent, les droits culturels exigés et introduits sous le signe d'une « politique de la reconnaissance » ne doivent pas être compris *a priori* comme des droits collectifs. Conformément au modèle de la liberté religieuse, il s'agit bien plutôt de droits subjectifs garantissant une inclusion complète². Ils garantissent à tous les citoyens

1. Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte, 2001.

2. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994. Voir aussi ma critique de la conception communautarienne des droits culturels comme droits collectifs : J. Habermas, « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », in *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 205-243.

un égal accès aux cadres culturels, aux relations interpersonnelles et aux traditions, pour autant que celles-ci sont essentielles pour le développement et le maintien de leur identité personnelle.

À proprement parler, les droits culturels ne signifient pas simplement « plus de différence » et plus d'autonomie. Les groupes discriminés n'accèdent pas « gratuitement » au bénéfice de l'égalité des droits culturels. Ils ne peuvent pas jouir d'une morale de l'inclusion égalitaire sans adhérer, à leur tour, à une telle inclusion. Or les personnes âgées, les homosexuels ou les handicapés n'auront aucun mal à y adhérer, parce que, dans leur cas, le trait déterminant pour la discrimination – et celui qui les constitue en tant que groupes – n'est pas lié à des traditions constitutives encombrantes. En revanche, les communautés « fortes » (minorités nationales ou ethniques, subcultures d'immigrants ou d'aborigènes, descendants de culture d'esclaves, etc.) sont marquées par des traditions communes et ont développé des identités collectives qui leur sont propres¹. Ces traditions ouvrent elles aussi des « perspectives sur le monde » qui, comme les conceptions religieuses, peuvent entrer en concurrence les unes avec les autres². Par conséquent, la tolérance réciproque demande aussi aux communautés laïques « fortes » d'établir un lien cognitif entre leur *ethos* interne et la morale des droits de l'homme qui régit leur environnement social et politique. S'il existe alors un « décalage historique », il se peut que cela soit plus difficile pour elles que pour les communautés religieuses qui peuvent puiser dans les riches ressources conceptuelles d'une religion universelle.

Le niveau de réflexion supérieur qui, dans les sociétés désormais pluralistes du point de vue de leurs visions du monde, est requis de la conscience religieuse, est à son tour un modèle pour la structure mentale nécessaire aux sociétés multiculturelles. En effet, un multiculturalisme bien compris n'est pas une voie à *sens unique* sur le chemin sur lequel des

1. À propos de la notion d'*encompassing groups* (« groupes englobants ») de ce type, voir Avishai Margalit et Joseph Raz, « National self-determination », in Will Kymlicka (éd.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 79-92, ici p. 81 sq.

2. Plus les formes culturelles de vie sont compréhensives, plus leur contenu cognitif est puissant et plus elles ressemblent aux modes de vie structurés par des visions religieuses du monde : « Le problème auquel on ne peut échapper, c'est que les cultures ont un contenu propositionnel. C'est là un aspect inévitable de toute culture qui inclura des idées avec, pour conséquence, le fait que certaines croyances sont vraies, d'autres fausses et que certaines choses sont justes, d'autres non » (Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity, 2001, p. 270).

groupes ayant chacun une identité propre cherchent à s'affirmer. La coexistence égalitaire de différentes formes de vie ne doit pas entraîner de segmentation. Elle requiert l'intégration des citoyens – et la reconnaissance réciproque de leurs appartenances subculturelles – dans le cadre d'une culture politique partagée. Les membres de la société ne sont autorisés à développer leur spécificité culturelle qu'à condition que tous – par-delà les frontières de leur subculture – se comprennent comme les citoyens d'une même cité. Les droits et les pouvoirs culturels sont par conséquent limités par les fondements normatifs de la Constitution même qui permet de les justifier.

(Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz.)