



## 2

### Sécularisme et cosmopolitisme : une aporie ?

Dans le titre que je vous ai soumis : « Sécularisme et cosmopolitisme », ce que semble annoncer la conjonction, c'est une complémentarité à découvrir ou à construire, au prix d'un effort de définition et de proposition. Je ne cache pas que ces deux notions correspondent pour moi à des valeurs essentiellement positives : elles font partie de ce qui caractérise à mes yeux une politique démocratique. Pourtant, à mesure que se développent les débats contemporains, dans un cadre désormais transnational, force est d'admettre que leur combinaison recouvre de profondes contradictions : et je me suis convaincu que, dans la situation actuelle (point d'aboutissement d'une longue histoire), chacune d'entre elles remet en question la validité de l'autre<sup>1</sup>. Ou du moins elle

---

1. Après réflexion, je décide de rendre l'anglais *secularism* par « sécularisme », malgré la connotation partisane que le

en mine la stabilité et en déconstruit la signification apparemment acquise. De sorte qu'il est devenu *beaucoup plus difficile* de les considérer comme autant d'aspects complémentaires d'un même programme civique ou démocratique. C'est pourquoi mon intention ici n'est pas d'associer simplement cosmopolitisme et sécularisme au sein d'une même problématique – qu'on rattacherait assez naturellement à la tradition des Lumières, ou au projet même « inachevé » (Habermas) de la modernité : ce qui conduit certains de nos contemporains à en proclamer la valeur permanente, et d'autres au contraire, avec des intentions diverses, à y dénoncer la trace indélébile d'un discours hégémonique, qui serait celui de la conquête du monde par une idéologie eurocentrique. Il s'agirait plutôt d'en discuter les pré-

terme revêt parfois en français : « laïcité », on le verra, doit être réservé à une *variante* historique, en particulier française. Cette articulation commandée par la problématique d'une confrontation entre « l'Occident » et son autre ne recoupe donc pas exactement la distinction *secularisation-laïcité* d'usage courant chez les sociologues, qui procède plutôt d'une comparaison intra-européenne entre les aires de tradition protestante (où les processus de « modernisation » du politique iraient de la société civile vers l'État) et celles de tradition catholique (où ils iraient de l'État vers la société) : cf. Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005. Entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004 ; Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International, 2003 (notamment p. 300 sq.). On consultera également l'article « Sécularisation/profanation » par Marc de Launay, dans Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil-Le Robert, 2004, p. 1118 sq.

supposés, et par conséquent d'en *compliquer* la représentation.

D'où les questions rien moins que naturelles que je me propose d'explorer ici. Par exemple celle-ci : à *supposer que*, dans les conditions de la politique contemporaine, il n'y ait pas de projet cosmopolitique tenable en dehors d'une sécularisation (autrement dit que l'idée d'un « cosmopolitisme religieux » soit comme telle intenable), *comment se fait-il donc* que proposer une perspective séculière ou sécularisée pour la construction de la *cosmopolis* ne fasse (pour commencer au moins) qu'ajouter des difficultés et des contradictions à celles que recèle déjà l'idée d'un passage de la citoyenneté du niveau national à un niveau transnational? Pourquoi, en d'autres termes, l'idée d'une sphère publique « sécularisée » ou libérée de l'emprise religieuse, qui pouvait sembler claire (sinon faire l'unanimité) au niveau d'une *cité* ou d'une *nation*, devient-elle confuse, impraticable, voire autodestructrice quand nous déplaçons notre concept du politique au niveau du *monde* ou de *l'humanité*, c'est-à-dire dans un espace *a priori* sans limites et sans exclusives? Et comment faire en sorte que les obstacles surgissant au-devant d'une telle représentation ne fassent pas qu'en souligner le caractère désespérément utopique ou potentiellement destructeur, mais ouvrent à la discussion les tâches intellectuelles et les règles de gouvernement qui inscrivent nos sociétés dans un horizon cosmopolitique?

Mais inversement, supposons que – dans certaines parties du monde, à moins que cela ne vaille

pour toutes, mais de façon à chaque fois différente – il ne soit plus vraiment possible de mettre en œuvre une conception séculière ou sécularisée de la politique, d’instituer des modalités séculières de régulation des conflits sociaux, de développement des services publics (éducation, santé, urbanisme, etc.), d’accès aux moyens de communication, *sans* inclure une dimension « cosmopolitique » dans la définition même du politique. Dès lors, aucune politique démocratique réellement sécularisée, socialement et culturellement progressiste, ne peut *se tenir en deçà* du cosmopolitisme – ce qui revient à admettre qu’un sécularisme (ou une « laïcité ») se définissant de façon communautariste, essentiellement guidé par des impératifs d’unité, d’identité ou de sécurité nationales, ne tarde pas à se contredire et à se détruire lui-même : *comment se fait-il donc* que toutes ces constatations ne dégagent pas la voie, mais semblent multiplier les obstacles idéologiques et obscurcir la possibilité même de solutions institutionnelles ?

Je m’explique : non seulement je ne pense pas qu’on puisse *isoler* l’un de l’autre sécularisme et cosmopolitisme, en tant que concepts politiques, mais les discussions véhémentes auxquelles ils donnent lieu me persuadent plus que jamais de la nécessité qu’il y a à étudier chacun en fonction et dans les termes de l’autre<sup>1</sup>. Cependant il est (ou il

---

1. S’il est permis – *cum grano salis* – de faire état d’un fil conducteur étymologique, on notera que, dans la tradition gréco-latine relayée par l’Église, le « siècle » (*saeculum*, pris

devrait être) bien clair désormais qu'une telle conjonction introduit une terrible incertitude dans chacune des déterminations que nous avons l'habitude de ranger sous ces noms : si violente en

comme équivalent du grec *aiôn*), c'est le « monde » ou même le « temps du monde », cependant que le *kosmos* (traduit en latin par *mundus*, mais aussi par *universum*) est identifié à la « création » dont Dieu aurait confié la garde à l'homme. Saint Paul oppose la « sagesse du monde » profane (*sophia tou kosmou*) à la « sagesse/connaissance de Dieu » (*sophia/gnôsis theou*) (I Corinthiens, I, 6-24). L'allemand – partant des deux usages de l'adjectif *weltlich* – conserve mieux que le français la symétrie de la *Weltweisheit* (philosophie populaire, commune) et du *Weltbürgertum* (citoyenneté du monde), explicitement thématifiée par Kant dans la *Critique de la raison pure*. Le mot d'ordre marxien d'une « sécularisation-réalisation de la philosophie » (*Verweltlichung* ou *Verwirklichung*) apparaît ainsi comme une façon de ramener la philosophie à ses origines profanes, inséparables de sa fonction cosmopolitique, en même temps qu'une autocritique de sa capture par le discours théologique. Dans un très intéressant article : « *Secularization: Notes Toward a Genealogy* » (dans Hent de Vries (éd.), *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, 2008, p. 432-437), Jan N. Bremmer esquisse une histoire des transferts de « siècle », « séculier » et « sécularisation » entre le latin, le français, l'allemand et l'anglais. La généalogie de « laïcité » est tout autre : elle procède du terme grec archaïque *laos*, nommant la communauté des citoyens-guerriers, approprié par les Septante pour traduire l'opposition entre le « peuple élu » (*am*) et les « nations » (*goyim*), puis par l'Église pour caractériser la masse des simples fidèles par opposition au « clergé » (*klêros*), avant d'être enfin retourné contre celle-ci par le discours des républicains dans la France postrévolutionnaire : cf. Étienne Balibar, Simone Bonnafous et Pierre Fiala (dir.), *Mots. Les langages du politique*, n° 27, « Laïc, laïque, laïcité », juin 1991.

vérité qu'on peut se demander s'ils demeureront reconnaissables par-delà les épreuves auxquelles ils sont confrontés aujourd'hui.

Ici je suis tenté (avant de revenir plus loin à certaines de ses analyses sur le problème de la « laïcité » française) de reprendre à mon compte le titre du livre que l'historienne américaine Joan Wallach Scott avait naguère consacré à la citoyenneté des femmes dans la Constitution française : « rien que des paradoxes<sup>1</sup> ». Je crois qu'on touche une fois de plus à ce que, en d'autres lieux, j'ai tenté d'analyser comme le *caractère antinomique* du développement de la citoyenneté en tant qu'institution historique : la citoyenneté entretient une relation intrinsèque avec les processus de démocratisation de la politique, mais elle demeure irréductible à la démocratie « pure », qui fait de la liberté la condition de l'égalité, et inversement. Elle ne peut que représenter l'équilibre instable, irréductiblement conflictuel, de ses propres dimensions émancipatrices et conservatrices, voire insurrectionnelles et constitutionnelles. C'est pourquoi, aussi, chaque fois qu'elle se trouve prise dans une grande mutation historique, son existence même se joue dans sa capacité à changer de contenu. C'est *le tout* de son institution qui, inévitablement, se trouve remis en jeu, et qui se présente à

---

1. Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, 1996 (*La Citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, tr. fr. M. Bourdè et C. Pratt, Paris, Albin Michel, 1998).

nous dans une forme paradoxale, parce que nous peinons à nous représenter le nouveau (et donc à l'inventer) dans le langage même de l'ancien. Il s'agit là, bien entendu, d'un raccourci brutal, mais qui peut aider à faire comprendre dans quelle intention je représente le cosmopolitisme et le sécularisme comme deux aspects d'un projet de *démocratisation de la démocratie* qu'il n'est possible ni d'écarter arbitrairement l'un de l'autre ni d'additionner sans les remettre en question. Nous touchons là, en d'autres termes, à des limites internes du projet démocratique que nous n'avons aucune certitude de pouvoir surmonter dans un avenir prévisible. Il importe d'autant plus d'en discuter à fond la nature<sup>1</sup>.

---

1. Cf. É. Balibar, « Antinomies de la citoyenneté », *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.