

LA SPÉCIFICITÉ DE LA LAÏCITÉ À L'INDIENNE

Rajeev Bhargava

Presses de Sciences Po | « Critique internationale »

2007/2 n° 35 | pages 121 à 147

ISSN 1290-7839

ISBN 9782724630930

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.inforevue-critique-internationale-2007-2-page-121.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. 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.



La spécificité de la laïcité à l'indienne

par Rajeev Bhargava

Les facteurs explicatifs de la crise profonde que traverse la laïcité à l'indienne sont aujourd'hui en débat¹. T. N. Madan, Ashis Nandy et Partha Chatterjee² considèrent, chacun à sa manière, que cette crise procède d'une modernisation mal comprise, d'une perception erronée de la rationalité, d'un désir irréalisable d'expulser la religion de la vie publique, d'une sous-estimation de l'importance des identités religieuses pour la société et d'une vision beaucoup trop positive de l'État moderne. Je voudrais ici combattre cette opinion. Je ne conteste pas ce que ces auteurs nous disent sur la modernité, sur la rationalité et sur la place de la religion et de la communauté dans la société indienne. Ce que je conteste, c'est leur conception de la laïcité et l'idée selon laquelle celle-ci est nécessairement liée à un projet moderniste bancal. Ils ne voient pas que l'Inde a développé une variante spécifique de la laïcité, différente de celle que l'on associe en général à l'Occident moderne. Les idées politiques et sociales ne sont pour ainsi dire jamais transplantées telles quelles d'un contexte culturel à un autre. Elles s'adaptent au contraire, et parfois de manière très créative, à leur nouvel habitat, au point de ne plus

1. La laïcité à l'indienne, ce qu'en Inde on appelle le *secularism*, n'implique pas comme en France une séparation radicale de l'Église et de l'État ; elle suppose en théorie un rapport également bienveillant de l'État vis-à-vis de toutes les communautés religieuses qui ont ainsi droit de cité dans l'espace public.

2. Cf. T. N. Madan, « Secularism in its Place », dans Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Delhi/New York, Oxford University Press, 1998, p. 297-320 ; Ashis Nandy, « The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration », dans *ibid.*, p. 321-344, et Partha Chatterjee, « Secularism and Tolerance », dans *ibid.*, p. 345-379.

être reconnaissables. C'est exactement ce qui est arrivé à la laïcité en Inde. La variante indienne de la laïcité n'a pas érigé un mur infranchissable entre l'État et la religion. Dans l'équilibre qu'elle a cherché à établir entre les besoins des individus et ceux des communautés religieuses, elle n'a jamais visé à refouler la religion dans la sphère privée. Enfin, elle implique un type de raisonnement moral contextuel. Tout ces traits se combinent pour former ce que j'appelle une « laïcité contextuelle ». C'est un processus qui échappe complètement à nos auteurs. Or le malentendu est lourd de conséquences car, du coup, les partisans de la laïcité indienne comme Madan, Nandy et Chatterjee sont incapables de la défendre convenablement, parce qu'ils ne voient en elle que la copie d'une notion occidentale, et non la réalisation d'un idéal différent de modernité, doté d'un véritable potentiel transculturel.

Remarques préliminaires

Tout d'abord, le mot « spécificité » (*distinctiveness*) qui figure dans le titre de cet article pourrait faire croire que j'entends révéler la présence, dans la laïcité indienne, d'un trait absolument unique. S'il en était ainsi, j'aurais utilisé le mot « singularité ». Mais je ne l'ai pas fait, car je suis convaincu que, de nos jours, les constituants formels élémentaires de la laïcité sont les mêmes partout. En termes généraux, « laïcité » signifie, sous toutes les latitudes, séparation entre la religion organisée et le pouvoir politique organisé, cette séparation étant inspirée par un certain ensemble de valeurs. De même qu'il n'y a pas de laïcité sans séparation, de même il n'y a pas de laïcité si cette séparation n'est pas fondée sur des valeurs. En ce sens, il s'agit d'une doctrine normative universelle. Mais il ne s'ensuit pas que ces valeurs sont interprétées ou combinées entre elles selon un schéma obligatoire, qu'il n'y a qu'une seule interprétation et une seule combinaison idéales : il existe différentes manières d'interpréter ces éléments et différentes manières de les mettre en relation. Chaque conception de la laïcité pourra avoir sa propre façon de traduire l'idée de séparation ou de faire son choix dans le stock de valeurs qui fondent cette dernière ; et, entre deux conceptions qui choisissent les mêmes valeurs, chacune peut les pondérer différemment. De sorte que lorsque j'écris « spécificité », je ne prétends pas que le concept indien de laïcité soit unique dans sa structure. Je veux dire seulement que s'y trouve incarnée une façon très particulière – et digne d'intérêt – d'interpréter et de mettre en relation les constituants fondamentaux universels de la laïcité. Et c'est précisément pour cette raison que la spécificité en question n'a pas pour effet de rendre le modèle indien intransposable.

Il existe par ailleurs une erreur assez fréquente chez les auteurs qui s'intéressent à la laïcité contemporaine : sans même en être conscients, ils présupposent qu'il s'agit d'une doctrine dotée d'un contenu fixe et intemporel, comme si elle avait traversé les siècles sans aucun changement. Mais toute doctrine vivante évolue, et donc a une histoire. La laïcité, elle aussi, a une histoire, qui fut longtemps faite surtout par les Européens, un peu plus tard aussi par les Nord-Américains, et beaucoup plus tard par des sociétés non occidentales. Celles-ci ont hérité de leurs différentes puissances de tutelle des versions différentes de la laïcité, mais elles ne les ont pas nécessairement conservées telles qu'elles les avait reçues. Elles leur ont souvent ajouté des éléments durables, autrement dit, elles ont poussé l'idée plus loin. Les théoriciens occidentaux ne reconnaissent pas toujours cet apport. Autrefois, un chercheur européen ou américain pouvait limiter son étude à la fraction de l'histoire de la laïcité faite en Occident et par lui, mais aujourd'hui ce serait prendre la partie pour le tout que de réduire la doctrine à ses variantes occidentales. Pour saisir pleinement ce concept, dans sa richesse et sa complexité, il faut examiner comment l'idée laïque s'est développée dans le temps et à travers toutes les nations.

Mais là n'est pas la seule raison de s'intéresser aux différentes histoires nationales. La crise actuelle de la laïcité nous oblige à nous demander pourquoi nous avons besoin d'elle : on ne pleure guère la perte de ce qui ne sert à rien, mais cela brise le cœur de voir dépérir quelque chose de précieux. C'est lorsqu'une chose entre en crise ou agonise qu'on ressent le besoin urgent de l'évaluer avec exactitude. Tant qu'elle est en bonne santé et fonctionne convenablement, on ne s'inquiète guère de préciser sa valeur ou sa visée, tout cela va de soi. À tel point, nous rappelle Charles Taylor, que la raison d'exister de cette chose passe à l'arrière-plan, voire tombe complètement dans l'oubli. Cela peut se produire avec des objets matériels mais aussi avec des institutions, des idées et des doctrines. C'est tout à fait ce qui semble se passer avec la laïcité. Tant qu'elle a fonctionné de manière satisfaisante, personne ne s'est donné la peine de mettre en avant ses objectifs, qui étaient tellement évidents qu'on les a perdus de vue. Maintenant qu'elle est remise en cause, ce long oubli devient un terrible handicap. Il est désolant de voir réduire une idée riche et complexe à une formule morte distraitement ânonnée, mais il est bien pire d'être convaincu qu'un certain idéal est précieux et de ne pas savoir précisément en quoi il est si précieux. La seule chose à faire en pareil cas, c'est de ramener l'idée à la vie, de retrouver sa mémoire, d'exhumer les valeurs qui en constituent la substance.

Pourquoi a-t-on besoin de l'histoire pour cela ? Parce que, dans un passé lointain, sans doute au moment de sa naissance, l'idée a dû convaincre de ses

qualités ses bénéficiaires potentiels. Pour se faire une place dans un climat d'impitoyable concurrence entre ses pareilles, elle a dû faire appel à toutes les sortes d'arguments possibles et imaginables. Elle n'aurait pas pu survivre sans être parfaitement explicite sur son contenu normatif. Bref, il fut un temps où elle n'était pas encore dans l'état informe et informulé où elle se trouve aujourd'hui. Voilà pourquoi il est nécessaire, pour la ramener à la lumière, de remonter dans le passé. C'est tout simplement devenu indispensable.

Ce n'est pas un hasard si les menaces externes contre la laïcité indienne s'intensifient précisément au moment où elle devient une formule creuse (peut-être même sa crise a-t-elle commencé lorsque l'on a introduit, en une sorte de rituel, le mot *secular* dans le texte de la Constitution, en oubliant tout ce que ce mot signifiait) ou une recette mécanique – purement procédurale et sans lien avec des valeurs substantielles – de séparation entre la religion et l'État. Ceux qui la critiquent sont prompts à faire remarquer ses liens avec tout ce qu'ils n'aiment pas : l'État-nation, la rationalité instrumentale, l'hégémonie de la science, l'industrialisation sans âme, le réalisme d'État. Mais attaquants et défenseurs paraissent oublier qu'elle est constitutivement liée à des *valeurs*. Certes, parce qu'elle partage son histoire avec l'Occident, la laïcité indienne est au moins partiellement occidentale, mais cette histoire occidentale est aussi une histoire de valeurs. Éloigner la religion de l'État est devenu une nécessité, en Inde comme en Occident, pour protéger les citoyens, en tant qu'individus, de leurs propres coutumes sociales oppressives adossées à la religion. D'où le lien qui existe entre la laïcité, d'une part, la liberté et l'égalité conçues comme attachées à l'individu, d'autre part. Malheureusement, les Indiens qui critiquent la laïcité ont développé une sorte d'amnésie concernant ces valeurs. Ils semblent également avoir oublié que, dans les débats qui ont accompagné l'élaboration de la Constitution, le terme « séparation » n'a jamais entendu signifier expulsion totale de la religion hors de l'État.

Il importe donc de remonter dans le temps, de retrouver les objectifs originaux de cette séparation dans toute leur complexité, de reconstituer le concept de laïcité tel qu'il était à l'époque et d'identifier ses caractères distinctifs. Mais ce n'est pas toujours facile. Pourquoi ? Me voici arrivé à mon troisième point préliminaire, qui part d'une agaçante constatation. On s'est mis à tout interpréter en Inde selon une dichotomie des plus simples : le corps social se divise en deux parties, monde moderne occidental et monde traditionnel indigène. Ce qui conduit inéluctablement à des raisonnements du type : si la laïcité est moderne, alors c'est qu'elle est occidentale. Après quoi on identifie toute la laïcité à l'une de ses variantes, généralement le stéréotype dominant, qui implique une stricte séparation de la religion et de l'État au nom de la liberté religieuse et de l'autonomie de l'individu. Ce stéréotype est accepté tel quel,

sans critique, et par les défenseurs de la laïcité et par ses adversaires : les premiers proclament leur adhésion enthousiaste à ce modèle, et ceux qui ne sont pas satisfaits de lui – souvent pour d'excellentes raisons – s'opposent à la laïcité. Comme ils acceptent également, telle quelle et sans critique, l'idée selon laquelle, pour être indien, un concept ou un état de choses doit s'enraciner exclusivement dans des traditions indigènes restées vierges de toute influence occidentale, ils s'efforcent de la remplacer par les formes de tolérance effectivement présentes dans les traditions religieuses du pays. La discussion ne sort pratiquement jamais de ce cadre interprétatif. Mais je me demande bien à quoi il sert, car il ignore le fait pourtant simple que quelque chose peut être à la fois indien et moderne, que quelque chose qui a commencé par être importé d'Occident peut s'être transformé avec le temps et être devenu, par une immersion prolongée dans le pays tel qu'il est, quelque chose de spécifiquement indien ; c'est-à-dire différent à la fois de son modèle occidental et de tout ce qu'on peut trouver dans les traditions indigènes. Tant que les défenseurs de la laïcité resteront incapables de comprendre cela, ils continueront à en défendre une version qui a peu de validité dans le contexte indien et qu'il est, par conséquent, licite de critiquer. La légitimité populaire de la laïcité, dans toutes ses versions, ne peut qu'en souffrir à terme. Mais les autres, les censeurs, sont aussi dans l'erreur. Ils ne voient pas que leurs attaques continues ont de graves conséquences pratiques. À l'heure où la laïcité est sous la menace de l'extrémisme hindou, leur cécité à l'égard de sa spécificité ne peut aboutir qu'à légitimer intellectuellement des agressions beaucoup plus larges contre l'idée laïque.

Je pense avoir fait toucher du doigt l'enjeu de ce que je voudrais maintenant démontrer, à savoir que l'Inde propose une version de la laïcité aussi complète et légitime que les versions occidentales et qui s'en distingue en ce qu'elle admet être issue d'une multiplicité de valeurs et en ce qu'elle rejette l'idée selon laquelle « séparation » entre État et religion signifie nécessairement stricte exclusion ou stricte neutralité, lui préférant ce que j'appelle une « distance principielle ». Selon moi, elle est la seule au monde à comporter ce trait.

Théocratie, église officielle et « établissement multiple »

Commençons par délimiter quelques idéaux-types de relation entre État et religion. Tout d'abord distinguons l'État ayant une religion officielle (« établie ») de l'État théocratique. Ce dernier est gouverné par des lois divines directement administrées par un ordre clérical revendiquant un mandat divin ; la république islamique d'Iran en est un exemple évident. L'État à

religion « établie », lui, assure à cette dernière une reconnaissance juridique ; elle bénéficie d'une alliance formelle avec l'appareil d'État, mais ce n'est pas le clergé qui gouverne.

L'« établissement » d'une religion peut prendre deux formes. Dans le modèle classique européen, il implique qu'« *une seule* Église ou religion a le monopole d'un privilège formel, inscrit dans le droit, qui prend la forme d'une union avec l'appareil de l'État »³. L'expression « établissement » (*establishment*) est utilisée depuis des siècles à propos des églises protestantes d'Angleterre, d'Écosse et d'Allemagne, de l'église catholique en Italie et en Espagne. Si l'État reconnaît une religion comme religion officielle à l'exclusion de toutes les autres, s'il oblige l'individu à adhérer à une religion déterminée, le punit lorsqu'il ne le fait pas, lève des impôts au bénéfice d'une Église donnée ou rend obligatoire l'enseignement d'une certaine religion dans ses écoles ou sa diffusion dans les médias, on a affaire à un système de « religion établie ». Dans ce cas, il n'y a pas d'égalité entre les religions, et si les membres de la religion privilégiée jouissent sans doute d'un minimum de liberté religieuse, il n'en va pas de même pour ceux des autres religions. Si le nombre de ces derniers est élevé, la société peut un jour sombrer dans la guerre civile ; et si leur nombre est faible, ces minorités non seulement sont privées de liberté religieuse mais risquent aussi de ne pas même être tolérées. Elles sont plus ou moins condamnées à subir des persécutions.

Cette vision européenne classique de l'« établissement » doit être distinguée d'un autre modèle, où l'État respecte plus d'une religion, reconnaît et parfois soutient toutes les religions sans distinction. On pourrait appeler cela « établissement multiple » ou « établissement non spécifié »⁴. Par exemple, cet État peut lever un impôt religieux sur tous les citoyens mais laisser à chaque contribuable le choix de l'église ou de l'organisation religieuse destinataire de son argent. Il peut subventionner les écoles dirigées par des institutions religieuses mais de façon non discriminatoire. Il peut punir ceux qui rejettent la religion ou lui manquent de respect, sans les obliger pour autant à adhérer aux croyances d'une religion en particulier. Il traite toutes les religions équitablement. Il laisse chaque groupe confessionnel libre de conduire ses affaires religieuses mais ne s'intéresse pas à la liberté des membres à l'intérieur du groupe. Un exemple historique est l'État de New York au milieu du XVII^e siècle, qui autorisait n'importe quelle Église protestante à « s'établir » ; les colonies du Massachusetts, du Connecticut et du New

3. Leonard Williams Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 12.

Hampshire ont suivi le même modèle⁵. En remontant plus loin dans le temps, les exemples analogues abondent en Inde : ainsi, le royaume Vijayanagar au XIV^e siècle octroyait une reconnaissance officielle aux Shivaïtes, aux Vaishnavites et même aux Jains. On peut dire que l'empire britannique a donné une légitimité *de facto* à l'« établissement multiple ».

C'est un système déjà plus satisfaisant que l'« établissement unique ». Un État de ce type aura notamment plus de chances de vivre en paix et les membres de chaque groupe religieux d'être tolérants. Il peut même exister une véritable égalité entre les différentes communautés religieuses ; l'État traite alors toutes les religions de la même façon et garantit à chaque groupe une large autonomie dans la conduite de ses propres affaires. Mais le modèle a ses limites. D'abord, l'État peut persécuter les athées. Ensuite, la liberté des individus à l'intérieur de chaque groupe lui est indifférente, même si les groupes en question ne tolèrent pas la moindre dissension interne. Il peut également ne pas autoriser un individu à quitter sa communauté de naissance pour embrasser une autre religion ou pour se défaire de toute attache religieuse. Par ailleurs, ce genre d'État reconnaît certaines identités religieuses mais pas ce que l'on pourrait appeler des identités mixtes ou non précisées, c'est-à-dire qui se réfèrent à plusieurs identités « établies » à la fois ou souhaitent les dépasser toutes. Et il ne s'inquiète pas des libertés non religieuses des individus ou des groupes. Enfin, il peut être totalement indifférent aux droits du citoyen.

Or l'État laïque se distingue non seulement de l'État théocratique, mais aussi de l'État où la religion est « établie ». Un État non théocratique n'est pas automatiquement laïque, car il peut très bien avoir noué une alliance formelle avec une ou plusieurs religions sans pour autant être dirigé par des prêtres inspirés par des « lois divines ». Mais un État laïque refuse d'« établir » une religion (ou a délibérément « désétabli » la ou les religions officielles). Il obéit à un principe que l'on pourrait qualifier « de non-établissement », à savoir qu'il se tient à l'écart non seulement d'une religion mais de toutes (ce sera mon critère A). Dans ce cas, aucune communauté religieuse ne peut prétendre que l'État lui appartient. L'État laïque n'est pas antireligieux, mais il n'existe et ne survit que lorsque la religion cesse d'être hégémonique. Il reconnaît l'égalité entre croyants et non-croyants. Il autorise la liberté pour toutes les religions, mais aussi la liberté vis-à-vis de toute religion. Il s'interdit toute union formelle, inscrite dans la loi, avec la religion. Celle-ci n'a pas de statut officiel. Les individus ne sont pas moins libres de refuser toute religion que d'en professer une. Personne n'est contraint de payer un impôt à des fins

5. *Ibid.*, p. 11.

religieuses ou de recevoir une instruction religieuse. Il n'y a pas de subvention de droit aux institutions religieuses.

Les valeurs de l'État laïque

Cela m'amène à expliciter les relations entre l'État laïque et certaines valeurs substantielles. La première est la *paix*, ou plutôt la prévention d'une régression de la société vers la barbarie, risque fréquent lorsque cette société abrite deux ou plusieurs visions incompatibles de la vie. La deuxième est la *tolérance*, en ce sens que l'État ne persécute aucun individu en raison de sa religion. Une parenthèse ici : gardons-nous de la tendance du discours occidental moderniste à ne voir dans la guerre civile qu'un affrontement d'intérêts. On ne peut pas comprendre l'apparition de la laïcité – en Occident comme ailleurs – si l'on ne prend pas la pleine mesure de la peur qu'inspirent le désordre et la cruauté qui s'attachent aux conflits opposant des idéaux absolus. C'est vrai aux États-Unis et en France, et c'est vrai en Inde. Prenons les États-Unis : on peut dire que le premier amendement, pivot de la laïcité américaine⁶, est le produit d'un sentiment de vulnérabilité très largement partagé, entre autres, chez les anglicans, les presbytériens ou les quakers, chacune de ces « dénominations » étant majoritaire dans une région mais faible dans les autres, et chacune considérant les autres comme composées de fanatiques, ou du moins d'individus extrêmement bizarres⁷.

La troisième valeur est la *liberté religieuse*, à laquelle l'État laïque est constitutivement lié et qui comporte trois dimensions. La première dimension est celle de la liberté des membres de n'importe quel groupe religieux à l'intérieur de ce groupe (ce sera mon critère B). C'est un fait que, dans la plupart des communautés religieuses, une interprétation (ou deux, mais guère plus) du dogme et de la pratique occupent une position dominante. Il est donc important que tout individu ou toute secte à l'intérieur du groupe ait le droit de critiquer ou de réviser ces interprétations dominantes. La deuxième dimension de la liberté religieuse dans un État laïque (critère C) est qu'elle est garantie de manière non préférentielle à chaque membre de chaque communauté. On pourra très bien trouver dans un État à « établissement multiple » un traitement non préférentiel des différents groupes religieux, lesquels respecteront la liberté intérieure de leurs membres. Mais la liberté

6. « Le Congrès ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion, ni qui restreigne la liberté de la parole ou de la presse, ou le droit qu'a le peuple de s'assembler paisiblement et d'adresser des pétitions au gouvernement pour la réparation des torts dont il a à se plaindre. »

7. Sur ce point, voir Michael McConnell, « Taking Religious Freedom Seriously », dans Terry East Land (ed.), *Religious Liberty in the Supreme Court*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1993, p. 497-510.

religieuse n'est pas un principe central de ce modèle, alors qu'elle constitue un élément constitutif de l'État laïque. La troisième dimension de la liberté religieuse (critère D), absente et même inconcevable dans les États à « établissement multiple », est que les individus sont libres non seulement de critiquer la religion dans laquelle ils sont nés, mais de la rejeter et même, dans des conditions idéales de réflexion personnelle, d'épouser librement une autre religion ou de n'en avoir aucune.

La liberté religieuse, comprise au sens large, est l'une des valeurs essentielles de l'État laïque. Mais il faut bien voir que liberté et égalité dans le domaine religieux sont inséparables de la liberté et de l'égalité dans les autres domaines. Ce n'est pas par hasard que la clause de « désétablissement » contenue dans le premier amendement de la Constitution américaine institue non seulement la liberté religieuse mais aussi, plus généralement, la liberté de parole, de réunion et d'expression du désaccord politique. Un État à « établissement multiple » peut très bien autoriser la liberté et l'égalité religieuses mais interdire les autres formes de liberté et d'égalité. Cela est impossible dans l'État laïque, parce que celui-ci est attaché à une liberté et à une égalité plus générales. Ainsi, la quatrième valeur à laquelle un État laïque est constitutivement lié est l'*égalité entre citoyens libres*.

Cette égalité des citoyens a elle-même deux dimensions, l'une, active, l'autre, passive, qui sont inséparables dans une société démocratique (c'est même une de ses caractéristiques). Un gouvernement démocratique doit pouvoir à tout moment justifier de l'une et de l'autre⁸. Être un citoyen au sens passif, c'est avoir droit à la sécurité physique, à un minimum de bien-être matériel et à une sphère à soi où nul n'a le droit de s'immiscer. Si cette notion remonte partiellement à la Rome antique, l'importance accordée aujourd'hui au bien-être matériel et au droit à la vie privée est le résultat du profond remaniement de l'échelle des valeurs qui accompagne l'irruption de la modernité⁹. C'est elle en tout cas qui fonde l'idée du droit à la vie, à la liberté, au bien-être matériel et peut-être à l'éducation, conditions primordiales d'une vie digne pour tout un chacun. Tout citoyen de l'État doit y avoir droit, ce qui prolonge un élément implicitement contenu dans la liberté religieuse, mais en y ajoutant quelque chose : les biens dont jouit le citoyen, les ressources qui lui permettent de mener une vie digne, doivent être à la disposition de tous, et il n'y a pas place ici pour la discrimination sur une base religieuse (critère E).

8. Charles R. Beitz, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1989, chap. 5.

9. Voir Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Cette égalité de traitement entre dans l'égalité des citoyens entendue au sens passif. Les administrations et le système juridique dans son entier ne doivent favoriser aucun groupe religieux. Si l'État œuvre à protéger la sécurité et le bien-être de certains individus ou groupes et pas d'autres – aussi maigre que soit cette aide –, alors le principe de l'égalité dans la citoyenneté (passive) est violé. Et comme la citoyenneté implique l'éducation, nul ne doit se voir refuser l'admission aux établissements d'enseignement sur la seule base de la religion (critère F).

La dimension active de la citoyenneté implique, elle, que tous les citoyens jouissent des mêmes droits à participer à la vie publique. Ces droits peuvent être déniés à l'individu de deux manières. Soit lorsqu'il est purement et simplement exclu de l'espace public (c'est sa mort politique)¹⁰, soit lorsque sa présence y est tolérée mais d'une façon qui révèle l'acceptation sociale de la supériorité intrinsèque supposée d'un groupe sur les autres, par exemple lorsque les votes sont pondérés en fonction de l'appartenance communautaire ou lorsque les autorités s'efforcent de diluer les voix des membres de certaines minorités religieuses par diverses manipulations plus ou moins frauduleuses¹¹. Les groupes « inférieurs » sont humiliés et insultés, et on leur fait bien comprendre que c'est avec l'aval des autorités que le reste de la société les méprise. À l'inverse, l'égalité des citoyens présente dans la laïcité exprime la reconnaissance d'un respect égal dû à chacun dans le domaine politique (critère G).

La comparaison des différents modèles politiques de relation État/religion montre que, du moins dans une société à plusieurs religions, c'est l'État laïque qui offre le maximum de liberté et d'égalité à l'ensemble de ses citoyens, que l'on conçoive celles-ci comme liées à l'individu ou au groupe.

La variante indienne

Auquel de ces modèles l'Inde correspond-elle ? Pour répondre, examinons les articles de la Constitution se rapportant à la question : l'État y apparaît comme possédant tous les traits (critères A à G) d'un État laïque. Le critère A est inscrit dans l'article 27, qui interdit le financement public de la religion, et dans l'article 28(1), qui dispose : « Il ne sera dispensé aucune instruction religieuse dans les établissements d'enseignement entièrement financés sur fonds publics ».

10. Cette idée est voisine de la notion de mort sociale que l'on trouve dans les écrits d'Oscar Patterson. Voir C. R. Beitz, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*, op. cit., p. 109.

11. *Ibid.*, p. 110.

Les articles 25, 27 et 28 garantissent la liberté religieuse et répondent aux critères B, C et D. Selon l'article 25(1), « chacun a droit à la liberté de conscience et a le droit de professer, de pratiquer et de propager librement la religion » (critères B et C). L'expression « liberté de conscience » (et non « de religion ») garantit aussi la liberté des personnes sans religion (critère D). L'article 27 dispose : « Nul n'est contraint de payer un impôt dont le but serait spécifiquement de pourvoir aux dépenses (...) d'une religion ou d'une Église (*denomination*) ». Enfin, en vertu de l'article 28(3), « nulle personne fréquentant un établissement d'enseignement (...) ne sera forcée d'assister à un cours d'instruction religieuse ou à un culte qui pourrait se tenir dans cet établissement ».

L'égalité des droits civiques est garantie par les articles 14, 15(1) et 29(2). L'article 15(1) dispose que l'État ne pratiquera pas de discrimination à l'encontre d'un citoyen sur la seule base de sa religion, de sa race, de sa caste, de son sexe ou de son lieu de naissance (critère E). L'article 29(2), qu'aucun citoyen ne se verra refuser l'admission dans un établissement d'enseignement financé sur fonds publics sur la seule base de sa religion, de sa race, etc. (critère F). L'article 16 pose le principe de l'égalité des chances pour tous les citoyens en matière de charges ou d'emplois publics (alinéa 1) ; nul citoyen, y précise-t-on, ne se verra interdire l'accès à un emploi public ou à une charge publique, ou ne sera pénalisé à cet égard en raison de sa religion ou de sa race (alinéa 2). La clause sur le suffrage universel ainsi que l'article 325 – « il existe une et une seule liste électorale par circonscription », nul ne pouvant y être interdit d'inscription au seul motif de sa religion, etc., ni revendiquer d'être inscrit sur une liste séparée au nom d'un tel motif – correspondent à mon critère G, l'égalité en termes de droits de citoyenneté active.

Le fait que la Constitution indienne entende doter l'État des critères A à G a des conséquences qui ne sont pas toujours explicitées. Premièrement, cela exclut non seulement la théocratie mais aussi toute religion officielle. On oppose souvent « État laïque » à théocratie. C'est trompeur, car l'absence de théocratie est compatible avec l'« établissement » de la religion, autrement dit elle ne suffit pas à définir un État laïque¹². Deuxièmement, le but n'est pas seulement d'être tolérant. La laïcité indienne ne doit pas être confondue avec la tolérance classiquement attribuée à l'hindouisme. On prétend souvent que les

12. Le texte de Partha Chatterjee « Secularism and Tolerance » (dans R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, *op. cit.*, p. 345-379) est un bon exemple de cette erreur. Et il en tire la conclusion également erronée que, du moment que la droite hindoue n'exige pas que les lois de l'État se conforment à l'esprit général du *Dharmasastra*, elle n'entre pas en conflit avec les procédures institutionnelles de la laïcité moderne occidentale. Il est raisonnable de supposer que le vœu de la droite hindoue est l'« établissement » *de facto*, fût-il quelque peu déguisé, de sa propre variante de l'hindouisme.

Indiens auraient une sorte d'affinité spontanée, issue de leur tradition, avec la laïcité. Compte tenu du sentiment très fort de hiérarchie que comporte ladite tradition – obsessionnellement attachée à des distinctions extrêmement subtiles, ou pas subtiles du tout –, une telle affirmation doit être prise *cum grano salis*, avec un grain de sel ; sinon de poivre. Mais il est exact que la tolérance, fût-ce à l'intérieur d'un cadre hiérarchique, offre une bonne base pour développer une laïcité moderne, et que l'on en trouve en Inde certains éléments. Troisièmement, le concept de laïcité contenu dans la Constitution indienne n'est ni une idée simple découlant d'une valeur simple ni un fourre-tout informe. C'est une doctrine complexe tirant sa substance de plusieurs valeurs.

En quoi la laïcité indienne s'écarte-t-elle du modèle occidental ?

En termes très généraux, la laïcité, c'est l'idée selon laquelle la religion doit être séparée de l'État pour le plus grand bien de la liberté religieuse et de l'égalité de tous les citoyens. Mais on peut interpréter cela de différentes manières. Pour Donald Smith, l'État laïque se présente comme un bouquet de trois relations entre l'État, la religion et l'individu¹³. La première relation, dont l'État est exclu, concerne les individus et leur religion. L'individu est libre de décider des mérites des différentes religions sans que l'État s'en mêle de manière coercitive : c'est la composante libérale de la laïcité. La deuxième relation est celle des individus avec l'État, dont la religion est exclue. Les droits et devoirs des citoyens ne sont pas affectés par leurs croyances religieuses personnelles : c'est la composante égalitaire de la laïcité. Enfin, ces deux relations, pour exister, dépendent de la troisième, celle de l'État avec les différentes religions : selon Donald Smith, la laïcité exige leur exclusion mutuelle. De même que le pouvoir politique se situe hors des objectifs légitimes que se donne la religion, de même l'État n'a pas à promouvoir la religion, à lui imposer ses règles, à l'orienter, à s'en mêler d'aucune manière. Cette façon de voir correspond à la version américaine de la laïcité, supposée ériger « un mur de séparation » entre la religion et l'État. Selon le point de vue classique américain du « désétablissement », il ne peut y avoir aucun soutien de l'État aux religions, fût-ce de manière non préférentielle. Même l'aide aux écoles dirigées par des organisations religieuses y sera considérée comme une forme d'« établissement ». En outre, un État qui « désétablirait » toutes les religions se dépouille de tout pouvoir d'ingérence dans les affaires des institutions religieuses. Pour le meilleur ou pour le pire, il n'a plus les moyens de changer les choses dans ce domaine. Pour D. Smith, laïcité signifie donc

13. Donald Smith, *India as a Secular State*, Bombay, Oxford University Press, 1963, p. 3-8.

exclusion radicale de la religion hors de la sphère de l'État, au nom de la liberté religieuse et de l'égalité de tous les citoyens en tant qu'individus. C'est aussi la définition dominante de la laïcité occidentale.

Est-ce exactement ce que fait la laïcité indienne ? Les articles 15, 16, 25, 29(2) et 325 peuvent le donner à penser. Sans faire directement mention de « désétablissement », les articles 27 et 28(1) impliquent bien une stricte séparation. L'article 60, qui laisse au Président le choix de ne pas prêter serment au nom de Dieu, confirme le caractère strictement neutre du texte constitutionnel à cet égard. De tout ce que nous avons vu jusqu'ici, on pourrait déduire qu'en Inde l'État est tenu par la Constitution de suivre le modèle de Smith. Pourtant, un examen plus poussé du texte montre que l'on aurait tort. Tout d'abord, l'article 30(1) reconnaît des droits aux minorités religieuses (ou linguistiques) en tant que telles, et donc institue, à la différence des articles s'appliquant aux citoyens en tant qu'individus, des droits de type communautaire (un autre droit communautaire, garantissant la représentation politique des minorités religieuses, a même failli être inséré dans le texte et n'en fut retiré qu'à la dernière minute). Ensuite, l'article 30(2) engage l'État à subventionner des établissements d'enseignement créés et administrés par des communautés religieuses. L'instruction religieuse est par ailleurs autorisée dans les établissements partiellement financés sur fonds publics. Ce sont là des écarts significatifs par rapport au modèle du « mur de séparation ». Encore plus remarquable : les articles 17 et 25(2) incitent l'État à intervenir dans les affaires religieuses. L'article 25(2)(b) dispose que « rien dans l'article 25(1) n'interdit à l'État d'adopter des lois (...) visant à obliger les institutions religieuses hindoues à caractère public à s'ouvrir à toutes les classes et sections de la population hindoue ». L'article 17, qui abolit l'intouchabilité et fait un délit de toute « incapacité » prononcée ou imposée pour cause d'intouchabilité, est une attaque vigoureuse et assumée contre le système des castes, qu'il faut bien considérer comme une caractéristique centrale de l'hindouisme. Ces deux articles peuvent paraître faire bon marché de la liberté de religion garantie à chaque individu par l'alinéa 1 de l'article 25, et même contrevenir carrément à l'article 26, qui garantit aux communautés religieuses la liberté de gestion de leurs propres affaires.

En somme, certains articles corroborent une interprétation individualiste, d'autres, une interprétation non individualiste. Certains conçoivent la séparation comme exclusion, d'autres comme traitement non préférentiel, tandis que d'autres enfin s'éloignent tout à fait du principe de séparation, qu'on le comprenne comme exclusion ou comme neutralité. C'est au bout du compte une image assez brouillée et contradictoire que l'on retire du texte constitutionnel. Mais en acceptant de garantir aux minorités religieuses des droits liés à leur communauté et en autorisant l'intervention de l'État dans la religion, la

Constitution s'est-elle éloignée des principes laïques ? Je ne le pense pas. Je pense plutôt qu'elle a créé sa propre variante moderne. On ne peut comprendre cette spécificité sans prendre pleinement en compte le contexte culturel et social du pays. Quatre éléments au moins de ce contexte appellent l'attention. Premièrement, la diversité proprement vertigineuse des communautés religieuses ; leur coexistence harmonieuse est possible, mais une telle pluralité engendre nécessairement des conflits, dont les plus irréductibles sont ceux qui portent sur les valeurs. Deuxièmement, dans l'hindouisme en particulier et dans les religions de l'Asie du Sud en général, les pratiques revêtent plus d'importance que les convictions : l'identité et l'affiliation religieuses d'une personne se définissent plus par ce qu'elle fait (parmi et avec ses coreligionnaires) que par ce qu'elle croit. Comme les pratiques sont par définition quelque chose de social, le sens dont on les revêt valorise d'autant la communauté. Ces deux premières caractéristiques prises ensemble présentent un fort potentiel de conflits intercommunautaires, que des conceptions antagoniques de la démocratie et du nationalisme ne feront qu'exacerber. Troisièmement, nombre de pratiques sociales revêtues du sceau de la religion sont oppressives et inégalitaires au point de dénier toute dignité, tout respect de soi à certaines catégories. Au nom de la liberté et de l'égalité, il faut donc absolument les réformer. Or ces pratiques ont souvent la vie dure, parce qu'elles se sont rendues indépendantes des convictions conscientes et qu'elles ont su ériger autour d'elles des fortifications qui les protègent de la critique réflexive et les rendent résistantes à toute tentative de réforme en douceur. C'est pourquoi seule une institution dotée d'un énorme pouvoir social peut les faire évoluer. Quatrièmement, l'absence dans l'hindouisme d'institution organisée analogue à l'Église a pour effet que l'impulsion réformatrice ne peut pas venir uniquement de l'intérieur : il lui faut l'aide d'institutions extérieures puissantes telles que l'État.

Ce dont l'Inde avait besoin, c'était donc d'un ensemble cohérent de ressources intellectuelles permettant, d'une part, de traiter le problème du conflit interreligieux, d'autre part, de lutter contre l'oppression exercée par les communautés, non pas en les désagrégeant en une collection d'individus ou en leur refusant la reconnaissance de la puissance publique (autrement dit : non pas en privatisant la religion), mais en les rendant, dans toute la mesure du possible, plus libérales et plus égalitaires. Un mouvement politique qui s'était donné pour objectif une Inde unie, libérale et démocratique se devait de lutter contre les conceptions hiérarchiques et communautaires de la collectivité humaine présentes dans la société, mais ne pouvait pas jeter par-dessus bord tout communautarisme et devait donc en reconnaître une version raisonnable. En outre, l'État avait un rôle important à jouer dans la transformation de ces

communautés. C'est là son dilemme persistant : trouver une voie entre le respect de la liberté de religion, qui implique plus ou moins la non-ingérence dans les affaires des communautés, et l'exigence d'égalité et de justice, qui demande d'intervenir dans certaines coutumes sociales adossées à la religion. La laïcité en Inde ne pouvait donc que différer du modèle occidental libéral, qui ne reconnaît pas les communautés et qui dicte une séparation stricte entre institutions religieuses et institutions politiques.

On commence à comprendre pourquoi, malgré sa « déviance » par rapport à ce modèle, l'État indien incarne toujours un modèle de laïcité¹⁴. On peut même conserver la définition de D. Smith, avec ses trois types de relations. La première relation incarne le principe de la liberté de religion conçue comme une affaire personnelle, c'est-à-dire relevant des seules croyances de l'individu. Mais il est possible d'en fabriquer une version non individualiste, à partir non pas des croyances de l'individu mais des pratiques des groupes : la liberté de religion équivaldrait alors à la non-ingérence de l'État dans la pratique des groupes religieux, et le premier principe de la laïcité garantirait aussi le droit de toute communauté religieuse à avoir ses propres pratiques. La deuxième incarne l'égalité des droits des citoyens. Mais elle implique – même si je n'ai pas la place ici d'étayer cette affirmation – que l'on tolère les efforts divergents de groupes radicalement différents pour infléchir le cours de la société conformément à leurs propres aspirations. Ainsi considérée, la présence des pratiques religieuses des groupes dans l'espace public est garantie et contenue dans la reconnaissance de droits de citoyenneté différenciés selon les communautés. La laïcité selon D. Smith implique une charte de droits uniformes. Mais il est clair que, si elle veut tenir sa promesse d'égalité de tous les citoyens, elle peut être obligée d'instaurer des droits liés à la communauté, autrement dit une citoyenneté différenciée. En principe, cela n'interdit pas d'accéder à certaines revendications, raisonnables, de droits politiques attachés spécifiquement aux communautés. En Inde, pour les raisons esquissées plus haut, cela a pris la forme de droits *sociaux*, tels que le droit d'administrer des écoles. La troisième relation a trait au « non-établissement », c'est-à-dire à la stricte séparation de la religion et de l'État, chacun des deux ayant la liberté de se développer sans ingérence de l'autre. Mais, contrairement à ce que pense D. Smith, séparation ne signifie pas nécessairement absence totale d'interférence, exclusion mutuelle ou équidistance. La séparation peut consister en ce que j'appellerai une politique de « distance principielle », qui implique une approche souple de l'alternative « intervention ou non-ingérence » en les combinant dans des proportions

14. Voir Marc Galanter, « Secularism, East and West », dans R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, op. cit., p. 234-267.

variables selon le contexte, la nature des religions concernées ou leur situation présente. Cette interprétation théorique de la séparation ne correspond pas seulement à la pratique indienne mais peut-être bien, aussi, à celle d'États laïques occidentaux, ce que leurs théoriciens ne reconnaissent jamais vraiment.

La distance principielle

Dans le modèle occidental classique, la séparation signifie soit exclusion mutuelle, soit neutralité. En cas d'exclusion, la séparation implique le refus méticuleux de tout contact. Sous sa forme dure, elle produit une hostilité réciproque : l'État laïque se doit d'être antireligieux. Cette posture peut à son tour être interventionniste ou non interventionniste. Dans le premier cas, l'État met activement des bâtons dans les roues de la religion. Dans le second, il adopte une attitude que j'appellerais « ultrabrahmanique » : la religion est « intouchable », on ne peut l'approcher sous peine de corrompre la pureté laïque. La laïcité devient une sorte de doctrine politique sacrée, interdisant le contact avec certains types d'activités. La forme douce de l'exclusion propose, pour sa part, que les institutions religieuses et politiques vivent en étrangers indifférents : chacun va son propre chemin. Au mieux, cette méconnaissance mutuelle conduit à une certaine perplexité, mais aucune curiosité n'est envisageable.

La seconde possibilité n'exige pas l'exclusion totale. Un certain contact est possible, et aussi une certaine distance, mais les termes en sont fixés à l'avance : c'est là un élément crucial de la neutralité au sens strict. Cette interprétation exige de l'État laïque qu'il se tienne à égale distance de toutes les religions : il lui est loisible de les aider ou de les contrarier, à condition que ce soit dans la même mesure pour toutes. S'il intervient dans une religion, il doit le faire aussi dans les autres.

La « distance principielle » se distingue de la première solution comme de la seconde. Cette notion complexe repose sur la distinction, explorée par le philosophe américain Ronald Dworkin, entre traiter tout le monde également et traiter tout le monde en égal¹⁵. Le premier principe, l'égalité de traitement au sens habituel du terme, implique que, dans le domaine considéré (par exemple dans la distribution d'une certaine ressource), l'État traite tous ses ressortissants de manière identique. Le second principe veut que chaque personne soit traitée avec la même considération et le même respect ; ce principe peut exiger l'égalité de traitement (par exemple la distribution

15. Ronald Dworkin, « Liberalism », dans Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 125.

arithmétiquement égale de la ressource) ou ne pas l'exiger. On peut fort bien traiter les gens en égaux en les traitant différemment les uns des autres. C'est là l'ingrédient essentiel de ce que j'appelle la distance principielle. Dire qu'un État maintient une distance principielle vis-à-vis de la religion, c'est dire qu'il intervient ou se garde d'intervenir selon que certaines valeurs sont ou non protégées, voire favorisées ; il peut aussi, pour les mêmes raisons, intervenir dans une religion plus que dans d'autres. Si l'État veut promouvoir une certaine valeur constitutive de la laïcité, il se peut qu'une certaine religion nécessite plus d'ingérence de sa part que d'autres. Supposons par exemple que la valeur que l'État se propose de promouvoir soit l'égalité sociale. Cela exige, entre autres, de s'en prendre aux hiérarchies de caste. L'État peut alors être amené à s'ingérer dans les affaires de l'hindouisme plus que, par exemple, dans celles de l'islam ou du christianisme. Mais si la valeur à promouvoir est la liberté religieuse par la diversité, il pourra avoir à intervenir dans le christianisme et dans l'islam plus que dans l'hindouisme. C'est dire que l'État ne peut ni exclure strictement de prendre en compte les particularités de chaque religion ni observer une neutralité absolue. Il ne peut pas décider à l'avance qu'il s'interdira toujours d'intervenir dans les religions ou qu'il interviendra dans toutes de manière uniforme. Il n'aura pas les mêmes relations avec chacune des religions présentes dans la société, il n'interviendra pas dans chacune d'elles au même degré ou de la même façon. Vouloir s'en tenir à une telle uniformité serait parfaitement absurde. Tout ce à quoi il doit veiller, c'est à se laisser guider, dans ses relations avec la religion, par des considérations non « sectaires », c'est-à-dire non religieuses ni dictées par la défense des intérêts d'une religion en particulier, et conformes aux valeurs et principes mentionnés ci-dessus.

Considérons les lois qui s'ingèrent dans les affaires de l'hindouisme. Ce qu'il convient de prendre en compte pour les évaluer, ce n'est pas de savoir si elles concernent d'emblée tous les groupes religieux de la société, mais si elles sont justes et conformes aux valeurs qui fondent la laïcité. Il existe trois raisons pour lesquelles il n'est pas nécessaire qu'elles s'adressent à tous les groupes sociaux. Premièrement, elles peuvent n'être pertinentes que pour les hindous : par exemple, l'abolition du mariage des enfants, l'interdiction de la *devadasi*¹⁶ ou l'instauration d'un droit au divorce. Ce que le législateur a pris en compte, avant de se demander s'il fallait voter une disposition spécifique aux hindous, ce sont leurs coutumes et leurs croyances sociales. Il aurait été superflu de prendre des dispositions analogues pour les musulmans. Deuxièmement, dans une démocratie libérale, une loi ne peut être adoptée que si elle

16. Pratique consistant à vouer une fillette, pour sa vie entière, à une divinité.

jouit d'une certaine légitimité : le consentement des représentants (à tout le moins) des communautés est indispensable. Si l'on ne bénéficie que du consentement d'une seule communauté, il est parfois plus sage de se contenter de voter une loi spécifique à cette communauté-là. Mieux vaut appliquer un principe général par étapes que ne pas l'appliquer du tout. Enfin, pour reprendre les termes d'un arrêt célèbre de la Haute Cour de l'État de Bombay, « le Parlement ne sort absolument pas de ses compétences en prenant la mesure de maux qui prévalent dans différentes circonstances, et rien ne l'oblige à légiférer à propos de tous les maux à la fois. Par conséquent, une loi votée par le Parlement ne peut pas être attaquée au seul motif qu'elle ne s'en prend qu'à certains des maux de la société et pas aux autres, même s'ils sont analogues ou pires encore ». Ainsi, si le Parlement voulait voter une disposition spéciale concernant, par exemple, la bigamie chez les hindous, on ne pourrait pas arguer du fait qu'il pratique une discrimination religieuse antihindoue¹⁷. Les tribunaux suivent souvent cette logique. Ils appuient une mesure de politique publique s'ils considèrent qu'elle a pour objet d'éradiquer un mal social que l'on peut attribuer à une pratique religieuse, même lorsque la mesure en question ne vise que certaines communautés et pas d'autres. L'idée est que, aussi longtemps que l'État prend des mesures qui permettent d'avancer vers le bien-être et la réforme sociale et qu'il n'instaure pas de distinctions ou de classements déraisonnables ou oppresseurs, l'égalité des citoyens devant la loi n'est pas enfreinte. Un État qui interfère dans une religion plus que dans d'autres ne s'écarte pas automatiquement de la laïcité. La laïcité indienne se refuse à pratiquer la « taille unique » : elle n'exige ni l'exclusion ni l'équidistance.

Une laïcité contextuelle

C'est ainsi que j'appelle cette variante de la laïcité qui prend en compte le contexte et pratique la distance principielle. Le qualificatif se justifie non seulement par l'idée que la forme et le contenu précis de la laïcité varient selon le contexte et le lieu, mais aussi par la présence d'un *raisonnement moral contextuel*. Et si la laïcité doit recourir à ce genre de raisonnement, c'est parce qu'elle est une doctrine à plusieurs valeurs, dont il faut admettre alors qu'elles ne sont pas toujours faciles à concilier, voire qu'elles sont souvent antagoniques. Une certaine discordance intérieure, une certaine instabilité font donc indissolublement partie de la laïcité. C'est pour cela que celle-ci aura toujours besoin d'être réinterprétée, qu'elle devra s'appuyer sur des jugements contextuels, des efforts de conciliation, des compromis. Il n'existe aucune règle

17. AIR, 1952, Bom. 84, *The State of Bombay vs. Narasu Appa*.

générale fixée une fois pour toutes pour résoudre des conflits ; pas d'ordre de priorités évident, pas de hiérarchie préexistante entre les valeurs ou entre les lois, qui nous permette de décider que telle valeur devra l'emporter sur les autres quel que soit le contexte. Tout est affaire de pensée située. S'il en est bien ainsi, alors la pratique de la laïcité exige un type de raisonnement moral tout autre que ceux dans lesquels notre jugement est encadré par des règles strictes et explicites¹⁸. La laïcité contextuelle admet que les conflits entre les droits des individus et les droits des groupes, ou entre les exigences d'égalité et de liberté, ou entre l'exigence de liberté et la satisfaction des besoins fondamentaux, ne peuvent pas toujours être arbitrés en recourant à un principe général et abstrait. On ne peut les résoudre qu'au cas par cas, avec bien souvent un équilibre délicat entre aspirations concurrentes. L'issue finale ne sera sans doute pleinement satisfaisante pour aucune d'entre elles, mais du moins raisonnablement satisfaisante pour chacune. Les doctrines à plusieurs valeurs telles que la laïcité poussent aux accommodements, ce qui ne signifie pas l'abandon d'une valeur au profit d'une autre, mais plutôt leur conciliation et leur harmonisation dans toute la mesure du possible : il s'agira, autrement dit, de faire en sorte que chacune produise ses effets, sans modifier le contenu fondamental de concepts et de valeurs apparemment incompatibles.

Cet accommodement peut être réalisé soit en disposant les valeurs à différents niveaux¹⁹, soit en comprenant que, si elles ne relèvent pas de compartiments étanches, ces valeurs sont suffisamment séparées pour qu'on puisse essayer de mettre en œuvre l'une d'elles à l'intérieur de sa propre sphère sans entrer frontalement en conflit avec une autre qui opère dans une sphère différente. Cet effort pour faire fonctionner simultanément des concepts, des points de vue et des valeurs ne constitue pas en soi un compromis moralement contestable, car rien d'important n'est jeté par-dessus bord au profit de quelque chose qui le serait moins ou pas du tout, voire qui serait revêtu d'une valeur négative. Ce que l'on recherche, c'est une voie moyenne mutuellement acceptable, qui combine des éléments provenant de deux ou plusieurs entités également valables. On ne la trouvera qu'au prix de l'abandon de tout dogmatisme et grâce à la volonté d'expérimenter, de penser à différents niveaux et dans des sphères séparées et d'accepter que certaines des décisions prises seront nécessairement provisoires. En somme, on se demandera : « Pourquoi penser en termes d'alternative (ce sera ceci ou cela)

18. Voir Charles Taylor, « Justice after Virtue », dans John Horton, Susan Mendus (eds), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 16-43.

19. Sur ce point, voir l'étude de la Constitution par Granville Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, New Delhi, Oxford University Press, 1962.

au lieu d'essayer d'avoir à la fois ceci et cela ? » Réfléchir de cette façon, c'est non seulement admettre qu'il est peut-être impossible aujourd'hui de mettre pleinement en pratique les deux valeurs concurrentes et qu'il faut, peut-être, choisir une version édulcorée de chacune d'elles, mais c'est aussi savoir qu'il ne faut pas renoncer à chercher une manière de dépasser, plus tard, cette situation qui n'est pas pleinement satisfaisante. Ce type de raisonnement n'était pas rare dans les délibérations de l'Assemblée constituante, où l'objectif de parvenir à des décisions par consensus était placé très haut sur l'échelle des valeurs. C'est pour cela que la Constitution indienne protège des droits individuels et des droits de groupe. La volonté de concilier des valeurs apparemment inconciliables est, en l'occurrence, une grande force. En Inde, la laïcité n'est pas considérée comme une doctrine mécanique, qui s'appliquerait uniformément par la mise en œuvre d'une technique. Ceux qui voudraient que la Constitution fournisse une batterie de critères univoques pour mesurer le degré de séparation ou qui s'affligent en croyant constater, chez les pères ou les meilleurs défenseurs de la laïcité, une vision incohérente des relations entre l'État et la religion, manquent totalement leur cible et montrent qu'ils n'ont rien compris à la structure conceptuelle de la laïcité en Inde. Si la laïcité contient du raisonnement contextuel, il faut bien voir qu'il ne s'agit pas d'un raisonnement de morale privée appliqué à la politique, mais d'un raisonnement public et politique empreint d'un caractère moral.

Retour aux préliminaires

On ferait donc fausse route en se contentant des définitions courantes de la laïcité occidentale. Pour en saisir la richesse et la complexité, il est extrêmement important d'étudier l'histoire de l'idéal laïque. Une idée commence à vivre bien avant que les hommes ne la hissent à la lumière de la pleine conscience et ne la formulent avec limpidité. La laïcité a existé bien avant d'avoir un nom et de devenir une doctrine. On la trouve dans toutes sortes de sociétés et de cultures. C'est pourquoi il ne faut pas voir le développement de la laïcité moderne comme un processus uniquement issu de la relation entre l'Église et l'État. Le modèle Église-État n'est qu'une variante de la « laïcité » traditionnelle. D'autres modèles – par exemple celui qui fut inventé pour sortir des guerres de religions – sont également présents dans le fonds culturel où s'enracine la laïcité moderne et y ont également contribué²⁰. Disons

20. Voir ma recension de T. N. Madan, *Modern Myths, Locked Minds, Book Review*, XXI (8), août 1997, p. 11-13 ainsi que R. Bhargava, « What is Secularism for ? », dans R. Bhargava, *Secularism and its Critics*, op. cit..

simplement ici que le modèle Église-État n'est bon qu'à fonctionner dans une société chrétienne non pluraliste, tandis que le modèle issu des guerres de religion opère dans une société où cohabitent plusieurs religions ou confessions radicalement différentes. Le modèle Église-État apparaît dans des sociétés où la séparation constitue une caractéristique intrinsèque de la religion dominante, tandis que le modèle issu des guerres de religion se développe même si, dans certaines des religions en présence, la séparation n'est théoriquement pas admise : il découle alors uniquement de la nécessité contextuelle créée par le conflit. Bref, dans le premier modèle, l'État s'arrache à l'étreinte d'une seule religion, dans l'autre, il doit prendre ses distances vis-à-vis de toutes les religions à la fois. Et, comme je l'ai dit, cette prise de distance est dictée par le sentiment de vulnérabilité qu'éprouvent les groupes religieux : chacun craint la persécution de la part de l'autre au moins autant que les horreurs de la guerre civile.

La laïcité proprement dite commence à exister lorsque l'État, non content d'assurer la paix et la tolérance, se met à protéger la liberté religieuse de l'individu, en particulier en assurant la possibilité de vivre normalement y compris à ceux qui n'adhèrent pas à l'orthodoxie ou à l'orthopraxie de leur religion d'origine. Elle franchit un pas de plus lorsque de nombreux aspects du bien-être individuel ne procèdent plus seulement d'un régime de tolérance mais d'un régime de droits formels et juridiques, c'est-à-dire lorsqu'il devient possible à l'individu d'en appeler à la loi contre un autre individu ou contre l'État : pour la protection de sa vie, pour la protection d'une sphère privée dans laquelle il est libre d'agir comme il l'entend, sans autre ingérence de l'État que celle qui serait dûment fondée en droit.

Mais on aurait tort de ne voir dans la laïcité que la séparation de l'État d'avec la religion organisée au bénéfice de la paix, de la tolérance, de la liberté religieuse et de l'égalité des droits de citoyenneté passive. Car deux valeurs encore, au moins, sont venues progressivement s'ajouter aux autres et fusionner avec elles. Selon la première, un État ne doit pas faire de discrimination sur une base religieuse dans la distribution des droits de citoyenneté active, il ne doit pas, par exemple, priver les membres de certaines religions minoritaires du droit de se présenter à des élections. Selon la seconde, l'État pleinement laïque doit, pour respecter le concept d'égalité entre les religions comme il le fait pour l'égalité entre les citoyens, élargir les droits des groupes religieux minoritaires en tant que groupes, c'est-à-dire garantir des droits communautaires aux minorités religieuses.

Au cours de son évolution, l'idée laïque a donc non seulement transcendé des valeurs préexistantes mais leur en a aussi ajouté de nouvelles. Par exemple, après l'avènement du nationalisme et de la démocratie, la valeur consis-

tant à traiter chaque citoyen en égal et donc à ne pas faire de discrimination en matière de droits de citoyenneté active est venue s'ajouter aux concepts déjà présents. Autre addition : l'idée qu'un régime de droits répond mieux aux besoins qui avaient donné naissance à la tolérance. Une laïcité fondée sur des droits se substitue à la tolérance parce qu'elle incorpore toutes les vertus de celle-ci et y ajoute quelque chose qui est aussi de l'ordre des valeurs. Mais on aurait tort de croire qu'un État laïque n'a plus du tout besoin d'un régime de tolérance. Car le droit n'atteint pas tous les recoins de l'espace social. Dans ces recoins difficiles d'accès et que ne protège pas la loi, on a quand même besoin de relations décentes, et là, la tolérance est indispensable.

Par ailleurs, les théories occidentales de la laïcité ont tendance à l'associer à une seule valeur : l'État doit être séparé de la religion organisée (des « Églises ») pour que les libertés individuelles, y compris la liberté de religion, soient aussi complètes que possible. Plus récemment, cette séparation a aussi été considérée comme servant l'autonomie de l'individu. Pourtant, l'histoire de l'idée laïque montre qu'elle est une doctrine à plusieurs valeurs, et que plusieurs fils la relient étroitement à d'autres valeurs encore, extrêmement importantes. Cela, la variante indienne le reconnaît plus explicitement que les autres. Par ailleurs, les théories occidentales – en contradiction du reste avec les pratiques, très diverses, des pays occidentaux eux-mêmes – tendent à analyser le concept de séparation dans le sens soit de l'exclusion soit de la neutralité. À mon avis, c'est là une interprétation très limitative.

En examinant comme elle le mérite la laïcité indienne, on découvre non seulement qu'elle partage un passé avec l'Occident mais aussi qu'elle a son propre passé, fort différent. Mais, au-delà, la version indienne a fait progresser l'idée de laïcité parce que, du fait qu'elle a été liée de manière indissoluble, dès le début, à la création de la nation moderne et à la démocratie, elle devait inclure explicitement les droits civiques, y compris ceux des minorités religieuses. Ce faisant, elle n'a jamais essayé d'éliminer telle ou telle identité religieuse particulière. La laïcité occidentale, si elle veut se comprendre elle-même dans toute sa complexité, peut soit regarder en arrière, en direction de son propre passé, soit latéralement, en direction de la laïcité indienne, qui reflète à la fois le passé de la laïcité et, d'une certaine façon, son avenir. Elle aurait beaucoup à y gagner. Par exemple, en France, il faudra bien dépasser le concept traditionnel de *laïcité*²¹ pour prendre en compte la réalité multiculturelle et multireligieuse du pays. La laïcité française ne peut se réfugier

21. En français dans le texte (NdT).

éternellement dans une prétendue exception culturelle²². En théorie, le modèle français d'origine instaurait une stricte séparation de l'Église et de l'État, laquelle n'était pas interprétée comme exclusion mutuelle ou neutralité, mais comme expulsion unilatérale : si la religion était exclue des affaires de l'État, l'État avait le pouvoir d'intervenir dans la religion pour la contrôler et la soumettre. Les sentiments anticléricaux présents dans la société tenaient souvent lieu de politique publique. En 1905, cette exclusion unilatérale fit place à l'exclusion mutuelle. L'anticléricisme s'atténua ; et même, l'exclusion mutuelle fit progressivement place à une neutralité autorisant quelque reconnaissance de la religion et certains contacts avec elle, beaucoup d'autres restant interdits. Tant que la revendication identitaire musulmane a été faible, cette politique de neutralité a permis de traiter les demandes de la population musulmane du pays. Mais dès que des questions conflictuelles, telles que le port du foulard à l'école, ont fait irruption dans la vie publique, l'État est revenu à l'exclusion : parfois mutuelle, parfois unilatérale. Dans un cas comme dans l'autre, la neutralité a cédé le pas à une stricte séparation. De la même façon, l'attitude plus souple d'accommodement avec des valeurs multiples a été abandonnée au profit de la seule réaffirmation de l'égalité en droit de tous les citoyens, même si cela heurtait cette autre valeur qu'est la liberté de religion des musulmans. Le pouvoir de contrôle de l'État sur la religion a été réaffirmé. L'idée qu'un groupe religieux puisse avoir un droit, limité, à s'exprimer dans des espaces publics tels que l'école a été fermement rejetée. En somme, dès qu'un certain approfondissement de la diversité religieuse a commencé à secouer le modèle théorique de laïcité à la française, son interprétation la plus accommodante, qui l'aurait apparentée au modèle indien, a été écartée. Je le déplore. Il faut être sérieusement myope pour vouloir empêcher l'idée laïque de poursuivre son développement théorique face aux besoins d'une société en pleine évolution et dont la diversité religieuse ne cesse d'augmenter. Il est clair que les Français pourraient tirer profit des leçons implicitement contenues dans la conception indienne. Et je pense aussi que, si les Américains se donnaient la peine de l'étudier sérieusement, ils comprendraient autrement leur propre modèle de laïcité libérale.

Curieusement, l'urgence d'une étude approfondie du caractère distinct de la laïcité indienne est aussi pressante en Inde qu'en Occident. Nombre de ses censeurs, en effet, l'identifient à l'une ou l'autre des versions occidentales et

22. Pour des discussions sur l'histoire de la laïcité française et les problèmes auxquels elle a été confrontée dans les périodes récentes, voir Jean Baubérot, « The Two Thresholds of Laicization », dans R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, op. cit., 1998, p. 94-136.

passent à côté de ses spécificités. C'est la source de grossières erreurs d'interprétation et de multiples problèmes. Par exemple, on dit souvent que la laïcité est une doctrine purement chrétienne et occidentale, et par conséquent malaisée à adapter aux conditions culturelles de l'Inde, imprégnées qu'elles sont de religions bien différentes. C'est exagéré, pour ne pas dire complètement faux. Il est vrai que la laïcité traditionnelle est presque entièrement issue du christianisme. L'idée selon laquelle l'intégrité de la communauté religieuse, la paix et la tolérance ne peuvent être pleinement vécues que si l'État est strictement séparé des Églises fait partie de la chrétienté et de son histoire intérieure. Mais j'ai montré que ce n'est pas l'exclusion mutuelle qui définit la laïcité. L'idée de séparation peut être interprétée différemment. De même, cette intégrité, cette paix et cette tolérance ne sont pas des vertus uniquement chrétiennes : la plupart des civilisations non chrétiennes leur font, elles aussi, une place importante. Donc, même si c'est dans les écrits chrétiens que l'on en trouve l'expression la plus claire et la plus systématique, la laïcité « traditionnelle » n'est pas exclusivement chrétienne. Mais ce qui importe avant tout, c'est de ne pas la confondre avec sa version actuelle : la laïcité traditionnelle n'est qu'un facteur favorable, et non une condition nécessaire de la laïcité d'aujourd'hui, qui peut aussi s'abreuver à d'autres sources traditionnelles de paix et de tolérance.

Bien, dira-t-on peut-être, la laïcité n'est pas purement chrétienne, mais n'est-elle pas du moins occidentale ? J'ai montré que la réponse est à la fois oui et non. Elle est assurément occidentale jusqu'à un certain point : plus précisément, elle a sans conteste des origines occidentales en tant que doctrine explicitement formulée. Si les éléments qui la constituent prennent des formes culturelles diverses et sont repérables dans d'autres civilisations, on ne saurait nier que c'est en Occident que l'idée a atteint pour la première fois le stade de la pleine conscience et de l'expression théorique. Disons que l'histoire de la laïcité dans les temps modernes est presque entièrement dominée par les sociétés occidentales. Mais on ne peut en dire autant de son histoire contemporaine. Le nationalisme et la démocratie ont fait leur apparition en Occident après l'apaisement des guerres de religion et dans des sociétés relativement homogènes sur le plan religieux. L'absence déjà très ancienne de diversité religieuse radicale et de conflits intenses d'origine religieuse a eu pour effet que les questions relatives à la citoyenneté ont pu être traitées en faisant presque totalement abstraction du religieux ; la question, très importante, des droits spécifiques à accorder ou non aux groupes religieux a pu être totalement occultée. Cela, on ne pouvait pas le faire en Inde, où l'agenda à la fois national et démocratique devait affronter les questions soulevées par la multiplicité des religions et les abîmes qui les séparaient, et où le nationalisme a dû choisir

entre le religieux et le laïque. De même, la question des droits de citoyenneté active ne pouvait pas être résolue, ni même posée, en faisant abstraction de la religion. Il fallait soit refuser délibérément de la prendre en considération, soit inventer une attitude nécessairement complexe à son égard. Il fallait aussi maintenir un équilibre entre les exigences de liberté de l'individu et les obligations qu'il a vis-à-vis de sa communauté. Pour résoudre ces questions complexes, il a fallu pousser plus loin qu'on ne l'avait fait en Occident l'idée même du laïque. C'est au cours de ce processus que l'on a dû faire appel à un type contextuel de raisonnement moral, lui-même associé à la notion de « distance principielle ». C'est cela qui distingue la variante indienne des autres versions contemporaines, enracinées, elles, dans des conceptions de la rationalité plus abstraites, plus théoriques et moins sensibles au contexte. Mais il n'y a rien de particulièrement occidental là-dedans. Au contraire, la plupart des réflexions occidentales sur la laïcité n'ont guère remarqué cette trajectoire, et du coup ont bien du mal à traiter les problèmes soulevés par la diversification religieuse postcoloniale de leurs sociétés. L'histoire tardive de la laïcité est plus indienne qu'occidentale²³.

Mais alors, faut-il penser que la spécificité de la laïcité indienne procède entièrement de sa forte relation avec les traditions autochtones, ce qui expliquerait cette conception propre, ni chrétienne ni occidentale ? Beaucoup assimilent par exemple la laïcité au concept de *sarva dharma sambhava*, qu'on peut rendre par coexistence des religions, ou tolérance interreligieuse, ou respect égal pour toutes les religions. Or chacune de ces trois interprétations renvoie bien à un ingrédient essentiel de la laïcité, mais sans pour autant capter sa richesse et sa complexité, et ignore totalement certaines de ses valeurs constitutives. Admettons que la coexistence des religions soit un équivalent de la paix ; mais identifier l'État laïque à un État qui entretient la paix entre les religions, qui leur permet de coexister, c'est singulièrement appauvrir une histoire et une structure conceptuelle qui sont autrement plus riches. La même constatation peut être faite à propos de l'interprétation en termes de tolérance. Les raisons de ne pas confondre l'idéal de laïcité et celui de tolérance ne manquent pas, mais je n'en mentionnerai qu'une. L'idéal de tolérance nous enjoint de nous abstenir d'interférer dans les affaires des autres, même si l'on en a le pouvoir et même si l'on trouve moralement révoltantes leurs croyances et leurs pratiques. On peut donc dire que la tolérance n'empêche pas le refus catégorique de *respecter* la religion des autres. Elle est également compatible avec de grandes inégalités et une impitoyable hiérarchie sociale. On peut tolérer la religion de l'autre tout en

23. Et, par induction, l'histoire de la laïcité doit inclure l'histoire des autres sociétés non occidentales qui ont cherché à instaurer et à maintenir des États laïques.

le traitant en être inférieur. La laïcité, elle, repose sur des notions d'égalité – égale considération, égal respect – et va par conséquent beaucoup plus loin. Enfin, on ne saurait identifier la laïcité au respect égal de toutes les religions. Il faut reconnaître qu'il y a quelque chose de valable dans cette interprétation, et quelque chose d'indien dans cette idée. La pluralité interne de l'hindouisme ouvre potentiellement un espace où peut en effet régner un respect égal à l'égard de toutes les religions. En outre, le respect des autres religions n'est nullement incompatible avec l'exercice de la critique et la perception de leurs défauts. Respecter les autres religions en égales n'implique pas qu'on les accepte ou qu'on les approuve aveuglément. C'est même précisément parce que le respect est compatible avec la différence et la critique que l'idée de respect égal à l'égard de toutes les religions est étroitement liée à la proposition du dialogue interreligieux. Mais si c'est là un ingrédient important de la laïcité, il ne peut pas devenir son tout. Assimiler l'un à l'autre, c'est commettre une grossière injustice contre la laïcité ; car ce serait ignorer superbement la part non religieuse de l'existence humaine, que la laïcité prend en compte, elle, et à laquelle tous les États modernes sont confrontés.

*J'*ai dit qu'il était erroné d'identifier la laïcité indienne à la laïcité occidentale ou à la notion de tolérance interreligieuse. Elle est assurément apparentée à l'une et à l'autre, mais ces parentés ne sont pas des identités. Faute de le comprendre, on ne verra pas que l'Inde a développé une version de la laïcité à la fois moderne et indienne. Ceux qui ne voient dans la laïcité indienne que la suite naturelle des conceptions autochtones traditionnelles saisissent bien sa préhistoire (même s'ils ne la considèrent pas comme telle), mais passent complètement à côté de ses relations avec une histoire moderne plus large, transnationale, et avec son histoire contemporaine, à laquelle les Indiens ont apporté une contribution significative. Quant à ceux qui l'identifient aux conceptions occidentales, ils sont incapables de prendre en compte tant la préhistoire que l'histoire récente. Comme les théoriciens occidentaux, ils se focalisent uniquement sur l'histoire « moyenne » de la laïcité, celle des temps modernes, qui s'est développée presque exclusivement dans les sociétés occidentales. Cette vision bornée est partagée tant par les partisans que par les adversaires de la laïcité. Ainsi, les adversaires indiens de la laïcité indienne prétendent qu'elle a privatisé la religion. Rien ne pourrait être plus éloigné de la vérité. La religion a une présence dans l'espace public, sanctionnée par la Constitution. Celle-ci reconnaît officiellement les communautés religieuses, puisqu'elle les autorise à avoir leurs propres écoles. Ces établissements, qui nourrissent des identités religieuses particulières, sont parfois même subventionnés. N'est-ce pas la meilleure illustration de ce que, loin de privatiser la religion, la Constitution soutient sa présence dans l'espace public ?

Je me suis attaché ici à ce qui menace la laïcité indienne de l'intérieur. J'ai montré que la cécité persistante à l'égard de ses spécificités aggrave cette menace interne. Je crois que ce problème pèse sur la façon dont la laïcité se perçoit elle-même, tant en Inde qu'en Occident. En Occident, notamment, la laïcité devra non seulement s'efforcer de mieux se comprendre elle-même sur le plan théorique, mais aussi dans ses pratiques. Plutôt que de rester agrippés à un modèle mis au point à un moment donné de leur histoire, les pays occidentaux feraient bien de tirer des leçons de la variante indienne. L'étude de celle-ci serait tout à fait bénéfique tant à ceux qui se disent partisans de la laïcité qu'à certains au moins de ses adversaires fourvoyés. C'est ma conviction profonde que nombre de ces derniers en deviendront les défenseurs une fois qu'ils auront mieux compris sa nature et son propos. ■

Traduit de l'anglais par Rachel Bouyssou

Rajeev Bhargava est professeur de science politique et *Senior Fellow* au Centre for the Study of Developing Societies, dont il prendra la direction en juillet 2007. Il a publié notamment *Individualism in Social Science* (Oxford, Clarendon Press, 1992) ; dirigé la publication de *Secularism and its Critics* (Delhi, New York, Oxford University Press, 1998) et de *Multiculturalism, Liberalism, and Democracy* (avec Amiya Kumar Bagchi et Ramaswamy Sudarshan, Delhi, New York, Oxford University Press, 1999). Il écrit actuellement un ouvrage sur le *Secularism*. Adresse électronique : rbhargav4@gmail.com