

SUR LE POTENTIEL CRITIQUE DES RELIGIONS DANS L'ESPACE EUROPÉEN

Jean-Marc FERRY

J'aimerais introduire cet exposé¹ en évoquant la figure d'un penseur atypique qui fut rendu célèbre aux Etats-Unis par son ouvrage, *Order and History*², mais qui demeure peu connu en Europe : Eric Voegelin, également l'auteur d'un petit essai dense et insolite sur *Les Religions politiques*³. Cet essai a été récemment traduit en français, mais il avait paru en Allemagne, en avril 1938, soit quelques semaines après la proclamation de l'*Anschluss* par Hitler. Le contexte a ici son importance. Les bouleversements de la première moitié du XX^e siècle avaient incité certains intellectuels à voir dans la religion au sens large cette « terre fidèle » sur les rivages de laquelle l'homme révolté d'Albert Camus avait choisi de se tenir. Pour Eric Voegelin, il s'agit des « deux événements théophaniques » que sont la noèse grecque et la Révélation chrétienne⁴ ; rivages d'où Europe fut éloignée, et qui devraient cependant nous permettre d'évaluer avec lucidité notre condition présente.

C'est ainsi que, souvent, on entendait, vers le milieu du siècle écoulé, présenter un « potentiel critique » des religions dans l'espace européen : comme une sorte de mémoire gisant « au fond de la mer », ainsi que disait Hannah Arendt à propos du monde grec et du mot « politique » entendu en son sens originel, un potentiel sémantique de transcendance perdue, qui, parfois, pourrait se rappeler à notre souvenir. Comme Hannah Arendt, comme Leo Strauss, Eric Voegelin déplorait l'obscurcissement que représente à ses yeux le repli solipsiste d'une subjectivité moderne s'imaginant avoir pu faire table rase des « préjugés » hérités de la religion et qui, au nom de la raison, croyait pouvoir trouver en elle seule les ressources suffisantes pour construire de toutes pièces un monde nouveau. C'est là certes un *topos* de la critique contemporaine de l'esprit moderne. Mais ce n'est pas cet aspect, à vrai dire peu original, qui motive ici ma référence aux *Religions politiques* de Voegelin. Cet essai présente en effet un intérêt qui ne se limite pas à préfigurer les *topoi* antimodernes d'une certaine critique contemporaine, aujourd'hui dépassée ; et le « potentiel critique » que j'aimerais ici faire apparaître en ce qui concerne les religions ne consiste pas dans le rappel disciplinaire d'une transcendance perdue.

Mais revenons à l'essai d'Eric Voegelin sur les « religions politiques ». D'un côté, l'éclipse du religieux, dans nos sociétés, est bien stigmatisée chez lui comme un *manque*. « La question métaphysique radicale de Schelling : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que du néant ? », ne signifie (...) rien, déplorait Voegelin, aux yeux des vastes masses, quant à leur attitude religieuse ». « Depuis le XIX^e siècle jusqu'aujourd'hui, dénonçait-il, le terme "métaphysique" est devenu une injure, la religion, un "opium du peuple" [allusion à Marx], ou encore une "illusion" à l'avenir incertain [allusion à Freud] ». Il stigmatisait encore ce qu'après Herbert Marcuse et Jürgen Habermas on nommerait « l'idéologie de la science », soit, cette idée que la science serait, disait-il, « la seule forme valable de l'intelligence par opposition à la Révélation et à la pensée mystique ». Puis, tout naturellement, Voegelin faisait écho au thème wébérien fameux du « désenchantement du monde » : « Toutes les "énigmes du monde" sont inventoriées, résolues ». En même temps, ajoutait-il, « on assiste au déclin relatif aux questions fondamentales de l'être et au langage symbolique de leur expression... » ; et de ponctuer ainsi : « Indifférentisme, laïcisme et athéisme deviennent les caractères d'une nouvelle image du monde qui s'impose partout comme incontestable ».

Je pourrais multiplier les citations de ce genre. Mais, d'un autre côté, l'analyse à laquelle se livrait Voegelin, analyse aussi massive qu'érudite, est cependant pénétrante, lucide quelque part, car elle ne se limite pas à *déplorer le manque* qui résulterait d'une subversion des religions spirituelles supramondaines par l'idéologie scientiste et l'esprit de l'athéisme. D'une façon pour nous plus intéressante, cette analyse pointe les conséquences pathogènes de tentatives contemporaines – celles, précisément,

¹ Leçon d'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, donnée le 26.10.2001.

² ERIC VOEGELIN, *Order and History* (The Collected Works of Eric Voegelin 14-18), Columbia, University of Missouri Press, 2000.

³ ERIC VOEGELIN, *Les religions politiques* (1938), Paris, Cerf, 1994.

⁴ V. à ce sujet la Préface de Jacob Schmutz, in : *Les religions politiques* (loc. cit.).

des « religions politiques » – de *compenser le manque* que représenterait l'évacuation des grandes théophanies traditionnelles hors du champ de la raison publique. Compenser le manque des religions supramondaines par l'invention moderne de religions intramondaines, ou « religions politiques » : c'est là précisément qu'aux yeux de Voegelin réside le danger de ce qu'aujourd'hui on nommerait « doctrines totalitaires ».

Eric Voegelin avait publié cet essai brûlant en pleine période d'activité des totalitarismes en Europe. C'est aussi la période où le manque spirituel des religions fut sans doute ressenti de la façon la plus aiguë par la critique philosophique, sous l'impact de la proclamation nietzschéenne de la « mort de Dieu ». Nous en trouvons de multiples échos en Allemagne : chez Hermann Cohen, en regard d'une raison dont l'architectonique kantienne (les trois *Critiques*) ne remplirait pas toutes les attentes de sens et d'émancipation suscitées par les promesses des Lumières ; chez Walter Benjamin, qui avait voulu voir dans le Matérialisme historique, disait-il, un simple « pantin de la théologie », et réclamait la réactivation d'un regard messianique sur ce qu'il nommait « l'histoire des vaincus », celle des victimes dont la souffrance a été forclosée, n'accédera jamais à l'expression du symbole ; chez Ernst Bloch, encore, pour qui le « principe espérance » doit pouvoir s'alimenter à un esprit, l'« esprit de l'utopie », qui ne s'en tiendrait pas à une critique sans reste des grandes illusions, mais cherche à extraire de leur gangue idéologique un noyau utopique susceptible d'être remanié comme une promesse d'avenir. Sous ces regards divers, la religion était considérée à la fois comme *manque*, comme *trace*, et comme *potentiel*. Mais, en même temps – et c'est là, je crois, l'intuition intéressante que l'on pourrait retenir de Voegelin –, la philosophie contemporaine, depuis Hegel, risque d'entretenir l'illusion qu'elle pourrait, soit comme système, soit comme critique, réaliser en somme les promesses sotériologiques de la religion. Voici alors le danger propre aux « religions politiques » : oscillant entre la prétention de la science et celle du mythe (socialisme scientifique, étude scientifique des races), les religions politiques – nous dirions donc, aujourd'hui, les doctrines totalitaires – ont mis en exergue, comme autant d'Apocalypses modernes, des éléments partiels du réel, qui, tels la classe ou la race, sont alors érigés en *ens realissimum*, en « être le plus réel ». Or, expliquait Voegelin, « cette transformation primitive du naturel en divin a pour conséquence une recristallisation sacrée et axiologique de la réalité autour de ce qui fut reconnu ainsi comme divin. Des univers de symboles, de signes linguistiques et de concepts s'ordonnent autour de ce centre sacré, se consolident en systèmes, se remplissent de l'esprit de l'agitation religieuse et seront défendus fanatiquement comme l'ordre "juste" de l'être ». C'est ainsi que Voegelin désignait comme « intramondaines » ces sortes de religions modernes « qui trouvent le divin dans les éléments partiels du monde ». Ce sont autant d'apocalypses modernes, encore une fois, dont chacune aurait, en outre, engendré dans l'histoire européenne sa propre symbolique du Diable. Depuis Napoléon jusqu'à George Bush, les religions politiques n'ont pas manqué de se trouver leur grand Satan.

Tel serait donc le risque terroriste de doctrines politiques qui, en réaction au vide laissé par la privatisation de la pensée religieuse, mobilisent pour leur compte des catégories de la religion, comme pour en accomplir la promesse ici et maintenant. Il y a dix ans, on aurait pu espérer qu'un tel risque fût à présent dépassé. Aujourd'hui, nous serions peut-être plus prudents. Mais il reste qu'en Europe l'expérience du XX^e siècle a conduit à une résolution bien différente. Il semble que l'expérience des totalitarismes ait plutôt porté les esprits à renoncer de façon décisive à tout accomplissement politique de promesses sotériologiques. Mais on peut aussi se demander si l'Europe ne serait pas alors prise par une tentation tout à fait inverse, certes, infiniment moins périlleuse : la tentation d'un acquiescement plus ou moins héroïque au verdict du désenchantement du monde ; et cette tentation pourrait aussi s'entretenir de l'illusion que l'émancipation puisse se réaliser *contre* la religion. Elle renouerait alors avec l'illusion rationaliste plus ancienne : celle d'une raison publique qui, en tant que raison « laïque », se voudrait dépouillée de toute « métaphysique », et n'admettrait en son sein, pour la justification des normes de la vie collective, que des arguments réputés « strictement politiques ». Une telle résolution libérale, que l'on retrouve paradigmatiquement chez le dernier Rawls, semble alors rencontrer le verdict de la « fin de l'histoire », diagnostiqué ou pronostiqué par Francis Fukuyama. La conversion libérale d'aujourd'hui fut largement servie par l'expérience totalitaire ; et l'acquiescement au désenchantement du monde put alors être valorisé par certains de nos philosophes comme la marque d'un renoncement adulte aux religions politiques. Mais, soupçonné d'orchestrer la mondialisation, un tel acquiescement rencontre à présent des formations réactionnelles qui viendront alimenter le renouveau des religions politiques.

Bien entendu, je me garderais de renvoyer dos-à-dos ces deux orientations, l'orientation libérale et l'orientation totalitaire. C'est plutôt ces deux tendances elles-mêmes qui renvoient indéfiniment, « dialectiquement » l'une à l'autre, ainsi qu'à leurs termes objectifs : « religions politiques », d'un côté, « désenchantement du monde », de l'autre. La première tendance, du fait d'un arrière-plan gnostique de doctrines totalitaires, préjuge la pratique par un sens de l'Histoire. La seconde, du fait d'un arrière-plan athée des idéologies libérales, préjuge la possibilité d'une raison libre de présupposés. Tandis que la première vise un système de résolution universelle qui méconnaît la vertu du conflit (ce qui confère certes un avantage irrésistible au principe libéral), et cela, en référence à des schèmes volontiers mystiques qui prédéterminent dogmatiquement le sens de l'Histoire universelle, la seconde affirme l'exigence d'un ordre strictement laïque des « sociétés bien ordonnées », jusqu'à prononcer une forme d'« ex-communication » politique des régimes expressifs d'intuitions morales, de convictions anthropologiques de base, et toutes orientations métaphysiques prenant leurs sources dans les profondeurs souterraines de la pensée religieuse. La « raison publique » reste pensée sous l'idée d'une « raison laïque » dont le concept limitatif ne rencontre pas certaines réclamations importantes. Après la chute du Mur, c'est cette seconde tendance qui risque aujourd'hui de figer, en Europe comme aux Etats-Unis, la « situation spirituelle de notre temps » sous le spectre de la « pensée unique ». Mais l'Occident a également affaire à l'autre tendance, montante et menaçante à l'extérieure de nos frontières aussi bien qu'à l'intérieur de nos cités. Il n'est pas à l'abri des réactions identitaires dont les réclamations communautaristes et nationalistes, qui font recette dans le monde intellectuel, ne sont peut-être que la forme la plus évoluée et, pour ainsi dire, la plus civilisée. Quoi qu'il en soit, ce sont ces réclamations qui situent précisément le débat sur l'Europe et l'intégration postnationale.

Sur la question européenne, justement, on assiste à une polarisation où s'opposent nationalisme et postnationalisme. Les tenants de la « nation politique » et du « nationalisme civique » mobilisent les opinions publiques contre la construction européenne, tout en portant l'estocade théorique contre les tenants de l'« identité postnationale » et du « patriotisme constitutionnel ». Ce n'est pas ici mon propos d'entrer dans ce débat. D'ailleurs, l'opposition entre nationalisme et postnationalisme ne présente qu'une analogie très lointaine avec la grande antithétique des religions politiques et du monde désenchanté. Des arguments développés aussi bien par les « nationaux-républicains » français que par les « *civic nationalists* » britanniques, je voudrais plutôt retenir une considération qu'ils empruntent implicitement à la critique communautarienne du libéralisme, et qui me semble pertinente. C'est l'idée que, pour qu'il y ait une véritable communauté *politique*, il faut que la communauté *légale* (entendez : l'ensemble des dispositifs juridiques qui définissent formellement les contours d'un Etat) puisse être recoupée par une communauté *morale* (entendez : un ensemble de significations, de valeurs, de représentations partagées entre les ressortissants d'un même Etat). Souvent, les communautariens considèrent que seule la nation peut constituer une communauté morale consistante, dans le contexte moderne. Or, ce n'est pas cette interprétation qui m'intéresse, mais le principe d'un recouplement nécessaire de la communauté légale par une communauté morale, afin qu'advienne une communauté politique. Ma thèse est que la stabilisation d'une *identité postnationale* requiert les vertus reconstructives d'une éthique de la reconnaissance, et que cette *éthique reconstructive* rencontre les intuitions morales profondes qui sont archivées dans le potentiel sémantique des religions. Cependant, l'actualité toute brûlante m'oblige d'emblée à une mise au point : en parlant des « intuitions morales profondes, qui sont archivées dans le potentiel sémantique des religions », je fais référence aux religions spirituelles, *religions éthiques* dont le principe est diamétralement opposé aux tendances bellicistes, manichéennes jusqu'au fanatisme de ces *religions politiques* qui font maintenant irruption sur la scène internationale, tandis que les peuples ennemis mobilisent l'arsenal dogmatique de leur symbolique du Mal pour engager une lutte à mort sous les bannières de la « guerre sainte » ou de la « justice sans limite ».

*

Mais revenons à l'espace européen pour nous poser la question : comment une communauté morale postnationale est-elle possible ?

Je retiendrai deux réquisits qui me semblent tout à fait essentiels. Ces deux réquisits sont, d'une part, une *culture publique partagée*, d'autre part, une *mémoire historique commune*. Comment cela est-il possible dans l'Union européenne ?

Sur le premier réquisit, une culture publique ou politique partagée, nous avons à cet égard un scénario déjà pratiquement en cours. Ce scénario part du haut, c'est-à-dire de la coopération nécessaire entre les Etats membres. Entre eux, les relations intracommunautaires ne se déroulent pas dans le style des relations internationales ordinaires. La logique n'est pas l'affirmation de soi crispée sur sa souveraineté, et elle quitte même progressivement le terrain de la négociation diplomatique pour celui d'une délibération plus ouverte ou démocratique. Surtout, les conflits d'intérêts tendent à se sublimer sur le registre « civilisé » de conflits d'interprétation juridique. Ces conflits d'interprétation juridique sont alors normalement appelés à se dénouer dans des procès d'argumentation publique. Une telle pratique, idéalement menée sous les auspices de la civilité, de la légalité, de la publicité, qui sont l'héritage de la culture européenne moderne, n'est alors pas sans laisser de traces. Chacun de ses épisodes notables entre maintenant dans la routine institutionnelle, engendrant une forme de jurisprudence politique, instruite par les précédents importants que constituent à chaque fois le déplacement des positions initiales et l'orientation vers des formations de consensus. En même temps que les nations, par leurs états-majors, apprennent à se connaître et se reconnaître ainsi réciproquement de façon substantielle, elles tendent pour ainsi dire à « communiser » leur culture publique respective, à en décentrer les idiosyncrasies, et à déposer entre elles les sédiments de significations acceptées en commun, c'est-à-dire les *topoi* d'un sens commun élargi et pluraliste.

J'aimerais là-dessus faire deux remarques qui pourront déjà faire apparaître un lien avec le thème d'un potentiel critique des religions.

Ma première remarque, c'est que le modèle philosophique vers lequel fait signe la situation que je viens de décrire n'est pas le modèle libéral laïciste d'un « consensus par recoupement » au sens de John Rawls, mais le modèle de ce que j'appellerais un « consensus par confrontation ». Sans entrer dans le détail de la construction théorique de Rawls, rappelons que le « consensus par recoupement » est l'idée d'un consensus qui ne serait *pas* réalisé dans une confrontation publique des convictions morales, philosophiques ou autres. Rawls veut au contraire éviter une telle confrontation, qu'il trouve inutile et dangereuse. Partant de ce qu'il nomme « fait du pluralisme » (des croyances, des convictions, des visions du monde, des valeurs en général), propre aux sociétés modernes égalitaires (libérales), John Rawls estime que les options individuelles en matière de « visions du monde » doivent pouvoir rester privées, sans que cela doive pour autant empêcher la formation d'un consensus raisonnable et public, portant sur les principes d'une « société juste ». Au contraire : c'est à ses yeux plutôt en privatisant ces ressorts de la « guerre des dieux », que se constituent nos divergences sur les questions fondamentales de cette sorte ; c'est en mettant donc entre parenthèses nos convictions dites « métaphysiques », que nous pourrions parvenir à un accord public raisonnable sur les réquisits normatifs de l'ordre politique. Rawls doit alors faire seulement l'hypothèse que nous trouverons dans nos convictions privatisées, intimes, et pour autant que ces dernières soient « raisonnables », c'est-à-dire orientées vers un esprit de coopération pacifique, les ressources nécessaires et suffisantes pour motiver notre adhésion stable aux normes publiques de la vie en commun, entendues selon les principes d'une « société bien ordonnée ». Autrement dit, l'adoption de telles normes politiques par les citoyens ne résulte pas et ne doit pas résulter de discussions publiquement conduites dans les termes d'une argumentation morale mettant aux prises nos valeurs philosophiques fondamentales. C'est isolément que je dois trouver sur mes fonds privés les motifs d'adhésion qui me feront m'accorder, comme, idéalement tous les autres, *aux* principes proposés, mais sans passer par une confrontation d'idées *avec* les autres. Simplement, je me « trouverais » sans plus d'accord avec eux au terme d'un raisonnement privé. Suivant ce principe, il est clair, alors, que nos intuitions morales ou métaphysiques les plus profondes, celles qui prennent donc éventuellement leurs sources dans les intellections religieuses, restent frappées d'« ex-communication politique ». En cela, le consensus par recoupement de Rawls s'oppose au modèle d'un « consensus par confrontation », lequel part en revanche de l'idée qu'une formation stable de consensus public ne saurait se dispenser de la « procédure » qui consiste à mettre à plat et à découvert – à exposer à la raison publique – les motifs les plus profonds de nos prises de position. Suivant ce second modèle, l'espace public doit ouvrir au contraire sans réserve les portes de la Cité aux intuitions jusqu'alors archivées dans le potentiel sémantique des religions.

Ma seconde remarque est que la réflexion de ce « fait politique » que constitue la pratique communautaire d'ores et déjà installée ébranle le préjugé constructiviste d'une raison libre de présupposés, d'une raison aseptisée supposée capable d'ordonner de toutes pièces les dispositifs d'une communauté politique. D'un côté, il est vrai que les pionniers de la construction européenne participaient d'un tel

préjugé. Mais, d'un autre côté, la pratique de la coopération communautaire, au jour le jour, compose sur les significations mises en jeu à travers des conflits d'intérêts, de valeurs, de points de vue qui se manifestent dans une confrontation (idéalement) civilisée, légale et publique des traditions nationales. Or, cela invite à une réappropriation critique d'évidences jusqu'alors non problématisées. Se révèle par là aux intéressés une profondeur nouvelle dans la dimension historique de leur identité. L'opposition positiviste de la raison à la religion y perd déjà l'assurance qu'elle croyait tenir dans l'imaginaire d'une table rase valant comme la plate-forme du projet constructiviste. En même temps, s'ouvre la perspective d'une « communisation » des mémoires historiques.

C'est le deuxième réquisit d'une communauté morale postnationale : celui d'une mémoire historique commune. D'un point de vue éthique, il y va de la reconnaissance de soi dans l'autre. Jusqu'à présent, les mémoires nationales ont été gérées de façon nationaliste, autocentrée, à travers des récits de soi apologétiques. Cette gestion des narcissismes nationaux n'inclinait pas les Etats et leurs peuples à une reconnaissance des fautes passées. Or, depuis peu, on assiste à une réorientation des mémoires nationales dans un sens autocritique. On cesse de passer sous silence les violences, humiliations et injustices que l'on a pu, dans le passé, infliger à d'autres peuples. Monte en puissance une nouvelle réclamation : celle d'une *justice historique*, justice « reconstructive » impliquant une prise de responsabilité tournée vers le passé. Se multiplie en effet, depuis ces dix dernières années, des actes de contrition officielle, demandes publiques de pardon, d'Etat à Etat, de peuple à peuple. Cela répond à une nouvelle exigence, à la fois morale et politique. Or, étant donné le passé violent des relations entre les peuples d'Europe, cette exigence rend la reconnaissance réciproque inséparable d'une reconnaissance des violences réciproques. Il y va d'une liquidation du passif lié aux contentieux du passé. Ainsi la reconnaissance commune de valeurs capables de fédérer des peuples sous une même Constitution perd-elle le caractère abstrait et formel de déclarations de principe. Elle prend en effet appui sur la réconciliation qui résulte de démarches reconstructives préalables. En même temps, une telle démarche de reconnaissance autocritique permet une ouverture des mémoires historiques les unes sur les autres. Cela confère une consistance spécifiquement postnationale à la communauté morale qui en résulte. D'un point de vue logique, une telle performance de décentrement autocritique des mémoires nationales requiert l'expression narrative des vécus singuliers, où chaque peuple se dispose à entendre le récit des autres, à s'y faire sensible, et à reconnaître les faits qui, le cas échéant, seraient déstabilisants pour l'image de soi. D'un point de vue philosophique, ce sont là les gestes d'une *éthique reconstructive* offrant les dispositions propres à honorer les réclamations d'une justice historique.

J'espère avoir fait apparaître en quel sens et sous quelles conditions il serait possible d'accréditer les chances d'une intégration postnationale, malgré les objections auxquelles elle se heurte, en assurant par conséquent un recoupement substantiel de la « communauté légale », que constitue d'ores et déjà l'Union européenne, par une « communauté morale » consistante. Pour cela, j'ai dû mettre en exergue les vertus d'une *praxis* qui, d'une part, ouvrirait à la raison publique un aperçu sur les intuitions privées dont elle doit se nourrir, c'est-à-dire sur des évidences d'arrière-plan mises plus ou moins entre parenthèses, et d'autre part, orienterait cette même raison publique vers les dispositions autocritiques d'une éthique reconstructive favorisant substantiellement la reconnaissance de l'autre, en attendant que l'autoréflexion de la mémoire commune, qui en résulte, réalise proprement une reconnaissance de soi dans l'autre. Maintenant, j'aimerais dire quelques mots sur la valeur de ces gestes du point de vue qui nous occupe : en quoi rencontrent-ils la supposition d'un « potentiel critique » des religions dans l'espace européen ?

*

Pour introduire cet exposé, j'avais évoqué deux tendances à la fois contraires et complémentaires, de la modernité : la tendance totalitaire des religions politiques réagissant au désenchantement du monde ; la tendance libérale à accompagner ce désenchantement sans état d'âme. J'avais en même temps insinué que la tendance totalitaire préjuge la pratique par un sens de l'Histoire, tandis que l'orientation libérale préjuge la possibilité d'une raison libre de présupposés. Ici, je me limiterai à suggérer, par rapport à ces deux tendances « dialectiques », un lien interne entre l'éthique reconstructive et le potentiel critique de la religion.

En permettant d'ouvrir les mémoires historiques les unes aux autres, l'éthique reconstructive fonde le principe d'une liaison, d'un *religere* spécifique entre les cultures. Après les « théodicées politi-

ques » qu'ont pu représenter, un temps, les grandes philosophies de l'histoire, encore imprégnées de mythes, nous réalisons que le « sens de l'Histoire » (au sens de l'Histoire universelle) n'est au fond rien d'autre que l'impression d'unité qui peut résulter d'une prise de communication, plus ou moins intensive, entre les cultures. Aucun schème de causalité finale, aucune téléologie globale ne vient prédéterminer l'ordre dans lequel les époques et leur « principe », naguère associé aux nations, viennent à se relier entre elles, voire à se « séquentialiser » pour former au total ce que l'on nomme « Histoire du monde ». Si, en tant qu'Européens modernes, nous « venons » de Rome, qui vient de la Grèce, qui vient de l'Égypte ; si « Athènes » et « Jérusalem » nous apparaissent aujourd'hui comme les deux piliers de notre civilisation, c'est alors seulement *dans la mesure* où nous avons accepté de recevoir leur « message », leur « proposition de sens » ou de vérité, soit, seulement dans la mesure où, rétrospectivement, nous avons effectué l'acte spirituel et communicationnel d'une reconnaissance à l'égard de leur civilisation propre. Seulement par là ces autres civilisations sont entrées dans la nôtre, et nous avons alors l'impression d'une séquence historique qui, depuis nous, remonterait jusqu'à eux. Mais si l'on y réfléchit, cette unité d'histoire n'a pu être réalisée qu'à raison d'une communication plus ou moins réussie ou accomplie avec autrui. Autrement dit, ce qui fait sens, en tant qu'Histoire universelle, ce qui fait que les cultures et civilisations peuvent se relier les unes aux autres au point que les séquences, certes, ramifiées et complexes, qui en résultent puissent même nous sembler logiquement irréversibles, ce n'est pas en vertu d'une causalité finale, d'un destin métahistorique, mais seulement par la puissance ou la grâce d'une « raison communicationnelle » où se joue la reconnaissance. Ainsi pouvons-nous d'ailleurs accélérer l'histoire du monde, comme nous pouvons aussi la stopper dramatiquement. Aujourd'hui, en ce qui concerne l'Europe et la question de son intégration, cela dépendra au premier chef de la façon dont nous aurons su dépasser la fermeture nationaliste, l'autocentrement des mémoires nationales. Or, la reconnaissance de soi dans l'autre, qui constitue le *telos* d'une éthique reconstructive, peut aussi bien, philosophiquement, représenter le cœur spirituel des « religions éthiques » ; et ce « cœur spirituel » me paraît alors critique non seulement à l'encontre des orientations totalitaires, pour des raisons évidentes qui tiennent à leur mystification de l'Histoire universelle, mais également à l'égard d'une autosuffisance libérale qui serait acquise à la platitude des verdicts de « fin de l'histoire » proclamant le triomphe définitif de l'État de droit démocratique.

Reste que ma proposition relative au sens de l'Histoire concerne frontalement le préjugé gnostique des religions politiques. Mais le préjugé athée des idéologies libérales me semble pouvoir être ébranlé par un autre aspect du « potentiel critique » des religions. Celui-ci ne consiste pas, à mon avis, dans l'idée que leurs visions du monde offriraient une ressource toujours vive d'interprétation structurante, un sens global à l'existence humaine dans un monde frappé par le désenchantement consécutif à la rationalisation implacable de toutes les sphères de la vie sociale. Il ne s'agit vraiment pas, pour la religion ni d'ailleurs pour la philosophie, de « réenchanter » le monde. Spécifiquement dans l'espace européen, le potentiel critique de la religion tient plutôt au fait qu'elle est la forme symbolique qui, par excellence, a su archiver les intuitions morales les plus profondes, celles dont, précisément, nos constitutions politiques ont cru devoir exclure l'expression publique pour les causes de l'intégration nationale. Le thème d'une pacification sociale par privatisation des convictions morales et religieuses parcourt une tradition de philosophie politique allant de Thomas Hobbes jusqu'à John Rawls. En limitant la « raison publique » à celle d'arguments « strictement politiques » (*sc.* non « métaphysiques »), la disposition libérale (au sens de Rawls) limite *a priori* la teneur morale des arguments politiques, ceux qui ont droit de cité dans l'espace public, à celle d'une éthique conséquentialiste, ouvrant même la porte aux orientations utilitaristes que, pourtant, Rawls réprovoque. Les inconvénients de cette limitation apparaissent surtout aujourd'hui, non seulement sous la poussée des avancées scientifiques de la génétique et de la biologie, mais aussi sous la pression de réclamations proprement éthiques, notamment sur la question de la peine de mort.

Cet aspect des choses est décisif pour la compréhension de mon argument que j'aimerais expliciter en trois points :

1. Les considérations relatives à la « vie bonne » ne sont pas recevables pour la raison juridique.
2. Pour un traitement politique substantiel des grands problèmes de société, notre « raison publique » doit s'ouvrir aux raisons issues de la religion.

3. Ces raisons ne peuvent toutefois être dépouillées de leur connotation dogmatique qu'en trouvant une expression profane dans la communication de convictions authentifiées par les récits de vie des gens.

Ad (1). Par exemple, je ne peux pas juridiquement attaquer le droit de la femme à la contraception en faisant valoir que nous devons assurer la perpétuation de la vie. En revanche, je pourrais juridiquement faire valoir le préjudice qui me serait causé, en tant qu'époux, du fait que je dois rester fidèle, tandis que j'étais en droit d'espérer avoir une descendance. Sans doute mon argument n'aurait-il pas gain de cause, mais, selon sa forme logique, il serait juridiquement recevable.

Autre exemple : un argument classique en faveur de l'abolition de la peine de mort est que l'on ne saurait garantir absolument contre le risque de l'erreur judiciaire (aux conséquences définitives). Cet argument est pleinement recevable, suivant sa forme, et c'est d'ailleurs celui qui fut invoqué en première ligne par M. Badinter, en France. Mais on voit aussitôt que cet argument ne touche nullement à la substance du problème, car, pour les abolitionnistes, le vrai problème serait de montrer que la peine de mort est moralement inacceptable « en soi », y compris, bien entendu, lorsque la sentence en est prononcée contre une personne effectivement coupable du crime dont on l'accuse. Si les progrès de la génétique nous permettaient d'établir, sans aucun risque d'erreur, l'identité du meurtrier, comment alors les abolitionnistes pourraient-ils argumenter ? Que resterait-il de l'argument classique ? Ce dernier jouit certes de tous les avantages inhérents à la forme logique de l'argumentation juridique. Mais il peut être déclassé du jour au lendemain pour des raisons techniques, car il n'exprime pas le fond de la conviction morale, voire métaphysique, où réside pourtant la substance du problème à résoudre politiquement.

Ad (2). Si le débat politique devait limiter ses ressources argumentatives au seul potentiel de la raison juridique, alors notre « raison publique » ne serait pas capable de traiter substantiellement certains problèmes essentiels de société, tels que l'eugénisme, le clonage humain, l'euthanasie, le prolongement artificiel de la vie, la contraception, l'interruption volontaire de grossesse, la peine de mort, le droit au suicide, etc., car aucun de ces problèmes de société ne peut recevoir de solution politiquement satisfaisante suivant le seul principe libéral de la « liberté négative » (le droit pour l'individu de faire tout ce qui ne porte pas atteinte à la liberté formelle d'autrui).

Ad (3). Dans ce cas, ni la violence d'un Etat théocratique (la loi religieuse), ni même celle d'un Etat démocratique (la loi majoritaire), mais seulement un espace public structuré par une éthique de discussion ouverte à tous les intéressés ainsi qu'à tous les types d'arguments répond à nos attentes normatives en ce qui concerne un traitement substantiel politiquement satisfaisant des grands problèmes de société. Cependant, le modèle ne serait pas celui d'une représentation institutionnelle des sensibilités religieuses, mais celui d'une expression profane d'expériences inscrites dans le monde vécu des gens. Cette raison communicationnelle n'est ni spécialement laïque ni spécialement religieuse ; elle potentialise tous les types d'arguments dans un état fluide et indéterminé. Elle ne fait que porter une moralité naturelle qui se trouve d'emblée imprégnée des schèmes métaphysiques de la pensée religieuse et de ses intellections morales profondes. C'est en effet seulement en étant en quelque sorte authentifiées par des récits de vie singuliers, structurellement naïfs, que ces éléments éthiques peuvent être dépouillés de l'appareil dogmatique qui marque invariablement l'intervention attitrée des autorités religieuses dans les problèmes de société, quelle que soit par ailleurs la valeur interne des argumentations déployées par ces autorités. C'est ce qui fait, par exemple, toute la difficulté d'une réception laïque des interventions de Jean-Paul II, en dépit du fait que les Encycliques s'adressent aussi à tous les être humains en général, en tant qu'êtres doués de cœur et de raison.

*

Le principe du *consensus par confrontation*, si ouvert soit-il aux arguments de la religion, est un principe laïc et démocratique. Suivant ce principe, la raison publique doit alors s'élargir à des registres de discours, en particulier aux registres expressifs et narratifs qui, jusqu'alors, pouvaient sembler incongrus dans des débats argumentatifs. Bien comprise, la raison publique, toute « procédurale » qu'elle soit, selon l'esprit de nos institutions, devra s'ouvrir aux arguments substantiels qui trouvent leur ancrage dans la pensée religieuse. L'Europe a fait l'expérience du risque suprême : celui de l'autodestruction, qu'avaient pu, jadis, lui faire courir les guerres de religion. Mais c'est sans doute

instruite par cette expérience qu'elle a, comme en réponse à sa propre crise, élaboré, respectivement aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles les trois « principes » : de Civilité, de Légalité, de Publicité (au sens d'un usage public de la raison), qui constituent les ingrédients essentiels de la civilisation moderne. Maintenant, son opposition, autrefois salutaire, entre raison publique et conviction privée, est devenue inactuelle. A l'heure où les évidences quasiment officielles du politiquement correct risquent de faire déchoir la raison publique dans la « pensée unique » relayée par une « pensée dure » et fière de l'être, peut-être même courons-nous paradoxalement un danger en voulant maintenir l'ex-communication politique sur les potentiels sémantiques de la pensée religieuse, tandis que viennent frapper à nos portes les réclamations identitaires. Car ce n'est pas, aujourd'hui, en protégeant nos convictions, mais en acceptant la déstabilisation permanente, que la culture publique, soutien substantiel de nos institutions, assurera à celles-ci la plus grande stabilité, c'est-à-dire la puissance de résister aux agressions.

À l'heure où l'on sent venir le retour du refoulé, il devient paradoxalement urgent de mettre un terme à l'excommunication politique de la raison religieuse, si l'on veut en prévenir l'agitation. Dans l'espace européen, l'inclusion de cet « autre » que représentent les intellections fondamentales des religions devient un recours contre le risque réel de la rigidité ; et si l'on y soupçonne encore quelque danger pour notre laïcité, ce n'est là que l'effet d'une illusion rétrospective. Ne doutons pas que, dans nos démocraties, la raison publique, pour autant qu'elle s'ouvre par principe à *tous* les arguments, n'aurait rien à redouter, au contraire, de l'expression des idées religieuses, si du moins de leur côté ces dernières se lient à la loi commune : celle des arguments, éventuellement assouplis dans l'expression narrative de vécus singuliers. Du seul fait de s'exposer sans réserve à la confrontation menée dans le milieu du discours public, la pensée religieuse, par cette discipline, renonce au dogmatisme résiduel ; et c'est maintenant en s'exposant ainsi que son potentiel sémantique prendra la consistance d'un potentiel critique à l'égard de nos certitudes officielles.