

FACE À LA TENSION ENTRE DROITS DE L'HOMME ET RELIGION,
QUELLE ÉTHIQUE UNIVERSELLE ?

Réflexions sur un au-delà problématique de la laïcité¹

On a pu voir dans les droits de l'Homme la religion civile de notre temps. La conception philosophique des droits de l'Homme ouvre la perspective cosmopolitique d'une *Civitas gentium*, Cité des peuples universelle, version séculière de la *Civitas Dei*, qui conserverait un élément de transcendance dans le milieu du droit rationnel avec l'idée régulatrice d'une unification politique de l'espèce humaine sous les lois de la liberté².

Sans rejeter cette utopie, je m'en tiendrai à considérer que les droits de l'Homme représentent la base axiologique et normative d'un sens commun libéral-démocratique. Ils situent le point de référence servant à légitimer les actes de puissance publique, ainsi qu'à offrir une caution aux réclamations que les citoyens peuvent élever les uns vis-à-vis des autres comme à l'encontre de leur État. Je propose par conséquent de regarder les droits de l'Homme, d'un point de vue pragmatique, comme la garantie des arguments qui activent la *raison publique* entendue comme l'ensemble des considérations dont la puissance symbolique permet de critiquer efficacement des dispositions injustes et de soutenir publiquement des institutions justes. Cependant, les religions représenteraient plutôt, quant à elles, le fonds de *convictions privées* qui orientent moralement l'existence individuelle et conditionnent de façon variable l'adhésion des sociétaires aux principes politiques, lois et institutions, qui régissent leur vivre-ensemble.

Ainsi présenté, le rapport qu'entretiennent les religions aux droits de l'Homme se laisse spécifier comme un rapport entre, d'une part, l'arrière-plan éthico-religieux des convictions privées et, d'autre part, l'avant-scène éthico-juridique de la raison publique. Un premier problème est celui du recoupement. J'aimerais le préciser à travers trois questions.

1.- Dans quelle mesure les religions dans l'espace européen rencontrent-elles cette raison publique en quelque sorte garantie par les droits de l'Homme ?

2.- Dans quelle mesure une telle congruence, si elle existe, est-elle commune aux différentes religions contribuant au paysage de convictions plus ou moins partagées dans l'espace européen ?

3.- Qu'est-ce qui, en dehors d'un supposé consensus par recoupement des religions entre elles et avec les droits de l'Homme demeure éventuellement en souffrance de conciliation et situe par là une zone problématique ?

Je considère ici les seules religions du Livre, au demeurant, sans me risquer à une analyse d'historien des religions. Si l'on suit la systématique des attitudes religieuses, telle que l'avait

¹ Ce texte est développé à partir d'une conférence donnée aux Facultés Universitaires Saint-Louis (Bruxelles) dans le cadre du Séminaire plurireligieux « Religions et droits de l'homme » de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses (Prof. Anne-Marie Dillens).

² Immanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), neuvième proposition.

proposée Max Weber, les religions théocentriques se marqueraient à la fois par une négation du monde et par une propension à intervenir dans le monde. Cette attitude renvoie à un humanisme au moins latent. S'y adjoint l'idéal d'une communauté fraternelle des êtres humains liés entre eux par de mêmes idéaux et commandements divins fondamentaux³. Entre les trois religions du Livre, cependant, ainsi qu'à l'intérieur de chacune, l'universalisme est variable, si on le mesure à l'ouverture à l'autre et à la tolérance à l'égard des dissidences ; de même, l'égalitarisme, si on l'évalue à l'aune des conceptions dominantes du rapport entre sexes ou même entre cultures. Quant à l'individualisme, en entendant par là l'idée d'une valeur absolue de l'individu, il est une marque du christianisme des origines.

Aujourd'hui, c'est le christianisme occidental, catholiques et protestants ensemble, qui présente les traits de congruence les plus évidents avec les droits de l'Homme⁴. Mais ce qui, en tout état de cause, demeure irréconcilié, ce sont les positions respectives de la religion en général et des droits de l'Homme, quant au rapport entre loi civile et loi morale. Du point de vue de la conviction religieuse, la loi morale prévaut en un sens absolu sur la loi civile, tandis que, du point de vue de la raison juridique, la loi civile n'est pas ébranlée par l'invocation de la loi morale, du moment qu'elle est conforme aux principes du Droit. C'est que pour une éthique universelle se réclamant de la raison publique, la moralité consiste justement dans le respect des droits fondamentaux, ceux des individus (droits de l'Homme) et des peuples (droits des gens).

La contradiction se tient là. Le point névralgique de la relation du politique au religieux s'est révélé encore récemment avec l'affaire Buttiglione, en 2004. Renzo Buttiglione, candidat au collège Barroso, avait, on s'en souvient, dû démissionner pour avoir placé la morale religieuse au-dessus de la loi civile, alors même que, face aux députés européens, il assurait mettre cette conviction entre parenthèses dans l'exercice de ses fonctions publiques. Bien que M. Buttiglione invoquât la séparation, qu'il pratiquerait pour sa part, entre conviction privée et responsabilité publique, on lui

³ C'est sur une telle convergence que SS Jean-Paul II a mis l'accent, suivant l'orientation de Vatican II : « Les religions du monde, malgré les divergences fondamentales qui les séparent, sont toutes appelées à donner leur contribution à la naissance d'un monde plus humain, plus juste, plus fraternel. Après avoir été souvent causes de divisions, elles voudraient maintenant remplir un rôle décisif dans la construction de la paix mondiale. Et nous voulons faire cela ensemble (...) Nous voulons avec elles promouvoir et défendre les idéaux qui peuvent être communs dans le domaine de la liberté religieuse, de la fraternité humaine, de la véritable culture, de la bienveillance sociale et de l'ordre civil », *La Documentation catholique*, 83, 1986, p. 1066. (Cité par Hervé LEGRAND, Quel dialogue islamo-chrétien dans le contexte de l'élargissement de l'Europe à la Turquie ?, *Esprit*, novembre 2006, p. 32).

⁴ Parmi les religions du Livre, l'Islam fait aujourd'hui le plus manifestement problème à cet égard. Mohamed Arkoun en donne un éclairage historique en montrant comment un « Corpus officiel clos » (COC) est venu consacrer un processus de canonisation « de plus en plus dogmatique et militante », dit-il, des corpus de la croyance, jusqu'à parvenir à un consensus rigide et fermé sur le *Mus'haf* (recueil des versets). Or, « La disposition des versets canoniques dans le COC favorise la sélection et les interprétations les plus arbitraires pour sacraliser et authentifier les proclamations dogmatiques et les entreprises politiques les plus contraires aux visées des textes les plus cités. On retient les versets susceptibles de renforcer les idées modernes de justice, de tolérance, de droits de l'homme, de démocratie, de connaissance scientifique et on écarte soigneusement les énoncés gênants sur le statut des femmes, des libertés citoyennes, des pratiques critiques de la connaissance, de l'héritage, etc. » (Mohamed ARKOUN, La Parole confisquée par l'écrit, *Le Monde des religions*, sept.-oct. 2006, n° 19, p. 40 ; voir également, du même auteur, *Humanisme et Islam*, Vrin, Paris, p. 43-51).

reprocha de ne pas avoir intériorisé la moralité propre à une culture politique authentiquement libérale, c'est-à-dire la moralité d'une raison procédurale qui a su prendre toute distance à l'égard du fondamentalisme moral.

Le point sensible dont je parlais renvoie en effet au « problème fondamentaliste » des religions du Livre en général. C'est en l'approfondissant que l'on pourrait cerner plus avant en quoi les droits de l'Homme entrent dans une tension critique avec la religion. Je souhaiterais montrer : 1) que les droits de l'Homme, comme référent principal de la raison publique, sont plus inclusifs que les religions ; 2) que, cependant, la situation actuelle, dans l'espace européen, appelle à lever l'ex-communication politique des religions, jusqu'alors reléguées au statut de convictions privées.

*

Ce que je désigne là sous le mot de « fondamentalisme » ne doit pas être compris comme la stigmatisation d'une dérive intégriste et sectaire. Il s'agit d'une position philosophique forte, soutenue par une vision selon laquelle le bien et le mal, le juste et l'injuste s'imposent sans médiation autre qu'une conscience morale non dépravée, et fondent des commandements moraux littéralement indiscutables. Leur force normative présente des caractères d'absoluité, d'inconditionnalité tels que, face à eux, les procédures démocratiques d'adoption de normes publiques ne sauraient faire le poids d'un point de vue moral. C'est là une position qui fut puissamment illustrée et défendue par SS Jean-Paul II. Le fondamentalisme moral, entendu comme cette intransigeance sur la loi morale impliquant une intangible universalité des commandements, en particulier des commandements négatifs (interdits moraux), est une possibilité consubstantielle aux religions du Livre.

J'aimerais à cet endroit préciser le problème philosophique. Il ne s'agit pas dans mon esprit de contester qu'en soi la loi morale soit *au-dessus* de la loi civile. Si l'on demande : « La loi civile prévaut-elle sur la loi morale ? », ma réponse sera : « Il est clair que non ! ». Mais le problème est que, dans nos sociétés marquées par le fait du pluralisme, lequel se redouble à présent d'un fait multiculturel, il n'est plus guère possible de postuler entre tous les sociétaires un consensus direct et univoque sur les valeurs, sur ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. La recherche d'éléments substantiels pouvant aujourd'hui constituer quelque chose comme une éthique planétaire au sens de Hans Küng n'aboutit, semble-t-il, qu'à des consensus mous, dépourvus de valeur opérationnelle – par exemple, sur la valeur sacrée de la vie humaine innocente. Face à cette orientation substantialiste, une autre stratégie conceptuelle consiste à assumer que nul ne saurait se prévaloir d'un accès direct et privilégié au Bien ou au Juste, comme par la vertu une intuition morale absolue. Suivant cette autre orientation, une éthique à prétention universelle renonce alors à un fondement métaphysique substantiel – par exemple, à des postulats sur la loi naturelle – au profit d'un fondement pragmatique *procédural* où le Juste est censé se profiler à l'horizon d'une pratique de confrontations civiles et publiques entre des convictions divergentes, mais, toutes, par hypothèse, préoccupées de la justice. Partant, la question pratiquement efficace et pertinente n'est plus : « *La loi civile prévaut-elle sur la loi*

morale ? » – encore une fois, il est clair que non –, mais plutôt celle-ci, à présent : « *La conviction privée doit-elle prévaloir sur la raison publique ?* » ; et la réponse sera : « Il est clair que non ! ».

Entre droits de l'Homme et religion, le point névralgique est bien celui que révèle la tension entre raison publique et conviction privée. Cette tension se maintient, même lorsque les autorités religieuses réaffirment la séparation entre les Eglises et l'État, entre le spirituel et le temporel, entre le religieux et le politique. Ainsi, la Conférence des évêques de la Communauté européenne (COMECE), tout en confirmant l'inscription pleine et entière du Chrétien dans l'ordre juridique dont il ressort, n'en affirmait pas moins le devoir qui lui revient d'évaluer cet ordre à l'aune de principes moraux supérieurs⁵. Voici un extrait de la déclaration de la COMECE, en 2005 :

L'identité chrétienne, qui est d'ordre sacramentel, est d'un autre ordre que l'identité civile et n'entre pas en contradiction avec celle-ci. Nous ne rêvons pas de former un État chrétien dans l'État, nous voulons vivre en citoyens consciencieux, ainsi que nous y invite l'Apôtre Paul. Mais nous ne serons pas pour autant des citoyens complaisants : *nous savons que les lois humaines sont au service de la justice.* »⁶

Mais qui dit ce qui est juste ? Comment le Juste se donne-t-il à connaître ? Par révélation « extérieure » ? Par intuition recueillie en chacun dans le silence de son « for intérieur » ? Dans un milieu discursif de confrontation ouverte des intuitions et convictions privées qui, ainsi, se formeraient à la raison publique ? Par quelles voies, enfin, pourrait-on faire valablement reconnaître par tout un chacun ce que l'on devrait en conscience tenir pour juste ? Voilà autant de questions *procédurales* sur lesquelles le Chrétien et, en général, celui qui sait « que les lois humaines sont au service de la justice », ne saurait faire l'impasse. Comme le fait justement remarquer Olivier Abel, à propos de Benoît XVI dans son discours de Ratisbonne, « On comprend qu'il veuille édifier un monde commun de la raison, mais cela ne suppose-t-il pas une raison dialogique, et le sentiment que nos religions appartiennent encore à des langues ? » ; et Olivier Abel poursuit ainsi :

Serait-il impossible de concevoir une universalité douce, non coercitive, résistible, ouverte à la pluralité réitérative des figures où elles se donnent et qui n'en sont encore jamais que des métaphores ? Car le *logos* est foncièrement parole, l'humain est originairement deux, conversation, et non pas monologue. Dieu est relation. Il ne suffit pas de chercher la cohérence locutoire intérieure, mais de le remettre pragmatiquement à sa place entre des interlocuteurs (...). Le *logos* est deux, et n'est "un" qu'en espérance. Benoît XVI, dans son refus du pluralisme et du conflit intérieur, refuse de renoncer au monopole de la vérité⁷.

J'aimerais à cet endroit soumettre deux remarques à la réflexion :

D'abord, en attirant l'attention sur l'importance de la structure imaginaire qui résulte historiquement de la Querelle des Investitures, et fut confirmée par la Réforme : la séparation du temporel et du

⁵ François FORET, Quels présupposés pour la démocratie européenne ? Regards croisés sur le rôle du religieux, *Politique européenne*, « Le patriotisme constitutionnel et l'Union européenne » (numéro coordonné par Olivier COSTA et Paul MAGNETTE), n° 19, printemps 2006, L'Harmattan, Paris, pp. 115-140.

⁶ Cité par François FORET, art. cit. (C'est moi qui souligne).

⁷ Olivier ABEL, Une division occidentale au sein du christianisme ?, *Esprit*, novembre 2006, p. 26.

spirituel. Cela ménage un espace, propice à la critique, pour la différence entre la positivité de l'ordre établi et l'idéalité de la justice ; par conséquent, entre la factualité et la validité ; pratiquement, entre la légalité et la légitimité. Cette différence est décisive pour l'ouverture d'un espace public orienté de façon critique à l'égard de l'ordre existant, et elle est essentielle à l'esprit européen, à la culture publique de l'Union européenne. Les Eglises catholiques et protestantes sont justifiées de rappeler que cette structure, qui les caractérise, peut se révéler efficace pour défendre la liberté opprimée et la justice bafouée, face aux despotismes et aux totalitarismes. Comme on sait, l'Église catholique de Pologne ainsi que l'Église luthérienne d'Allemagne de l'Est ont joué un rôle pionnier décisif dans le mouvement de libération de leur peuple.

Les religions du Livre réalisent structurellement ce potentiel émancipateur⁸. Lorsque, surtout, le sens d'une transcendance immanente vient lui conférer une force critique de contestation, ici et maintenant, la religion peut alors opposer avec bonheur la justice à l'oppression. Dans ce cas, son combat tend à s'identifier à celui de tout démocrate humaniste et libéral au sens philosophique. Mais, à l'intérieur du « monde des démocraties » – c'est ma seconde remarque –, la résistance qu'elle oppose d'aventure à certaines lois civiles, qu'elle juge contraires à la morale, met volontiers en avant, au nom de la dignité humaine, une conception substantielle de la justice, dont les présupposés heurtent la conception métaphysiquement neutre ou se voulant telle, qui est au principe de nos Constitutions politiques et trouve un prolongement dans l'idéal délibératif.

Du point de vue philosophique de la justice politique, le procéduralisme juridique requis pour l'adoption de normes publiques dans les sociétés démocratiques se situe en effet à l'opposé du fondamentalisme moral. Lorsque la COMECE déclare : « Nous savons que les lois humaines sont au service de la justice », cette parole qui, prise en elle-même, est inattaquable et d'une parfaite innocuité, signifie toutefois pratiquement, dans l'avertissement donné aux démocraties, que les lois civiles, le Chrétien se réserve le droit – et le devoir – de les évaluer et, le cas échéant, de les contester, voire de les récuser à l'aune d'une justice substantielle renvoyant, par exemple, au droit naturel ou à la loi divine.

Force est de reconnaître que le *contenu* de cette loi divine/loi morale recoupe largement, quant aux valeurs fondamentales de référence, les idéaux humanistes qui insufflent les principes de l'État de droit démocratique. Comme le disait Kant, à propos de la théologie biblique, « elle renferme bien des choses qui lui sont communes avec les doctrines de la simple raison »⁹. Cependant, le *mode de son*

⁸ Ainsi Mohamed Arkoun, que l'on ne peut suspecter de complaisance apologétique, note-t-il que « Même transformé en COC, le Coran/Mus'haf a toujours rempli – comme la Bible et les Évangiles – deux fonctions majeures de dynamisation de l'existence humaine dans le cadre de la pensée croyante : la force spirituelle et éthique de transgression de toutes les formes d'enfermement dans les rituels formalistes et les codes dogmatiques ; la construction de Figures symboliques idéales qui régénèrent l'espérance, soulagent les angoisses existentielles, transfigurent la souffrance en énergie de dépassement, nourrissent l'amour du prochain pour conjurer la violence systémique. » (Mohamed ARKOUN, *La Parole confisquée par l'écrit*, réf. cit., p. 40).

⁹ Immanuel KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. par J. Gibelin, Vrin, Paris, p. 28.

affirmation, en tant qu'axiologie porteuse d'une normativité indiscutable n'appelant à rien d'autre qu'à l'humilité d'une soumission sans condition, se heurte en revanche au principe des démocraties dites procédurales, en ce qui concerne *la transformation de ces valeurs en normes publiques* à caractère contraignant.

Suivant, en effet, le principe de nos démocraties modernes, pour autant qu'elles prennent en compte le fait du pluralisme, les normes appelées à régir les relations entre co-sociétaires ne se laissent plus simplement dériver de valeurs substantielles, censées constituer un sens commun bien étoffé. Le passage des communautés traditionnelles aux sociétés modernes se marque en effet par une disjonction entre valeurs et normes, disjonction due à l'ébranlement sinon à l'éclatement d'un fonds commun d'évidences partagées de façon non problématique. Cette rupture de continuité entre une communauté morale, désormais, seulement virtuelle ou postulée, et la communauté légale, génère l'impression d'une perte de vie éthique, ce qui alimente le fameux « malaise de la modernité »¹⁰. Elle se marque idéologiquement par la polarisation du décisionnisme éthique et du fonctionnalisme juridique¹¹, comme un point de chute du processus au cours duquel la validité morale des arguments s'est dissociée de leur légitimité politique¹². Avec la différenciation sociale, les intérêts et les convictions entrent en divergence, si bien que la logique qui préside à l'élaboration et à l'adoption de normes publiques doit suivre une procédure formelle de conciliation pour les causes mêmes de l'intégration fonctionnelle de nos sociétés politiques. De ce point de vue, la valeur de la procédure mise en œuvre pour parvenir à des normes politiquement justes se mesure à son aptitude à rendre compatibles entre eux les intérêts et points de vue individuels. La mise en « compossibilité » générale devient la règle fondamentale de la raison juridique. Est *juste*, écrivait Kant, « toute action qui peut, ou dont la maxime peut, laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle »¹³. Même idée chez John Rawls dans son premier principe de justice¹⁴.

Si maintenant on considère les droits de l'Homme comme le référent actuel de la justice politique, on peut alors y reconnaître un principe d'inclusion qui, *par construction*, est plus universel que celui des religions. Du point de vue philosophique du droit public, la pierre de touche de la justice politique est la compatibilité universelle des actions, ou encore, la possibilité d'un assentiment rationnel donné par la communauté des citoyens aux normes publiques régissant leurs relations réciproques ; et ce test intersubjectif de l'accord possible par confrontation des convictions est lui-même un devoir moral.

¹⁰ Charles TAYLOR, *Le Malaise de la modernité*, trad. par Charles Mélançon, Cerf, Paris, 1994.

¹¹ Jean-Marc FERRY, *Valeurs et normes*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Collection « Philosophie et société », Bruxelles, 2002.

¹² Voir François OST et Michel VAN DE KERCHOVE, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2002, IX, 3.

¹³ Immanuel KANT, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine du droit*, trad. par Joëlle Masson et Olivier Masson, in : *Œuvres philosophiques III. Derniers écrits*, Gallimard, Paris, 1986, p. 479.

¹⁴ « Chaque personne a droit à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même schème de libertés pour tous (...) ». (John RAWLS, *Libéralisme politique*, traduction par Catherine Audard, PUF, Paris, 1996, p. 29).

Ainsi disait Fichte : « (...) pour la justesse de ma conviction dans un cas particulier, j'ai pour garantie son accord avec toute conviction possible et le fait de rechercher si cet accord existe ou non est lui-même un devoir »¹⁵.

Au demeurant, cela n'empêche pas d'affirmer la nécessité de l'examen de conscience :

Aucun commandement, aucune sentence, même s'ils étaient présentés comme divins, ne sont inconditionnellement obligatoires, car ils se situent ici ou là, ils sont professés par celui-ci ou celui-là ; [obligatoires] ils ne le sont qu'à condition d'être confirmés par notre propre conscience et pour la seule raison qu'ils sont confirmés par elle ; c'est un devoir absolu de ne pas les accepter sans une recherche personnelle, mais de les examiner d'abord selon sa propre conscience et c'est rompre absolument avec la conscience que d'interrompre cet examen¹⁶.

Or, s'il n'y a pas de contradiction entre, d'une part, cette exigence d'autonomie, qui requiert le libre examen de conscience individuelle, et, d'autre part, l'exigence d'universalité, qui porte à viser pratiquement l'accord de toutes les convictions possibles, c'est en raison d'un *défaut d'immédiateté du Bien et du Juste* aux dispositions qui, en chacun de nous, en conditionneraient l'exigence et la claire intelligence. Cette finitude explique que l'entendement puisse être vicié, et qu'ainsi une brèche soit ouverte à la possibilité d'un mal moral plus profond qu'une simple fragilité de l'être empirique face aux tentations. Aussi avons-nous besoin, et c'est un devoir, du test d'universalisation.

Dans la philosophie contemporaine, la pointe de cet universalisme se trouve explicitée avec la maxime de l'éthique procédurale de la discussion, la *Diskursethik* de Jürgen Habermas, qui stipule que « Seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique »¹⁷. Une telle conception de la justice, à la fois procédurale et intersubjectiviste, fait évidemment contraste avec la visée d'un fondement objectif et transcendant de la norme, même si elle ne revient pas à affirmer que l'espace public de citoyens rassemblés disposerait du Juste et du Bien¹⁸ de façon, pour ainsi dire, discrétionnaire. Mais la transcendance de tels *index* est immanente à la pratique des discussions. Sous le regard des religions, le consensus social n'est pas un critère de validité normative – cela, les tenants de la *Diskursethik* l'accorderaient aussi¹⁹ –, car, pense-t-on – et les kantien confirmeraient –, c'est l'objectivité de la loi morale qui fonde l'intersubjectivité possible et souhaitable de l'accord. Mais, entre le discours des philosophies de la raison et celui des religions révélées, la divergence apparaît là où, pour ces dernières, ce qui mérite d'être tenu pour juste ne dépend pas d'un test d'universalisation, par exemple, d'une mise en confrontation méthodique des points de vue s'exprimant dans un espace public. Les valeurs que pourrait invoquer une identité religieuse comme telle ne sont normalement pas affirmées en vue d'un usage critique, comparable à l'intention kantienne d'un « usage public de la raison ». Or,

¹⁵ Johann Gottlieb FICHTE, *Le Système de l'éthique*, trad. P. Naulin, PUF, « Epiméthée », Paris, 1986, p. 158.

¹⁶ Johann Gottlieb FICHTE, *ibid.*, p. 170.

¹⁷ Jürgen HABERMAS, *De l'Éthique de la discussion*, trad. par Mark Hunyadi, Cerf, Paris, 1992, p. 17.

¹⁸ Il n'en va pas de même pour le Bon (au sens de la vie bonne) que je distingue du Bien (conforme au devoir).

¹⁹ En effet, dans la perspective métaéthique des théories de la discussion, le consensus social, pour autant qu'il résulte d'une formation délibérative, fonde seulement une *présomption* d'acceptabilité rationnelle de la norme.

c'est bien toujours cette intention que condense l'expression « raison publique ». Son axiologie de base retient en effet des valeurs ou principes qui, tels la réciprocité, l'égalité, la liberté, le pluralisme, la tolérance, la non-discrimination, ne servent pas tout bonnement à une justification publique des institutions politiques. Une telle sélection se justifie plus fondamentalement par l'idée que ce sont notamment ces valeurs-là sur lesquelles le consensus social est requis de sorte que nos sociétés puissent fonctionner en régime de dissensus²⁰.

Nous touchons là à une limite des propositions visant aujourd'hui à fonder l'identité européenne sur le rappel et la réactivation de l'héritage chrétien, ainsi que le propose notamment Joseph Weiler²¹, lui-même, juif pratiquant ; ou encore à structurer l'espace public européen sur le principe d'un dialogue interreligieux où les représentants de la pensée laïque seraient considérés comme ceux d'une Église parmi d'autres. Ces deux orientations me paraissent fallacieuses.

D'une part, la proposition provocatrice d'une Europe chrétienne s'assumant comme telle au niveau même de sa Constitution politique me semble entrer en contradiction avec les justes analyses qu'en tant que juriste expert de la construction européenne Joseph Weiler avait par ailleurs pu nous offrir en ce qui concerne l'Union européenne dont le trait distinctif serait justement, selon lui, la « tolérance constitutionnelle »²² ; ce qui me semble inconciliable avec la consécration officielle d'une vision du monde englobante, « *comprehensive* » au sens de Rawls. Disons que cette proposition tombe assez mal, à un moment où l'on prône « un retour à la civilisation de l'Occident chrétien latin, sous les applaudissements plus ou moins discrets de tous ces athées dévots et néomaurrassiens qui font les gros bataillons des intellectuels aujourd'hui »²³.

D'autre part, la pensée laïque, bien comprise, n'a pas le statut d'une conviction au même titre que les croyances religieuses (par quoi, si l'on suivait l'insinuation, les laïcs devraient gentiment s'intégrer dans le dialogue interreligieux). C'est oublier que l'on peut tout à la fois être croyant fervent *et* laïque ; que le principe laïque est une formule – dépassable, peut-être – de conciliation autorisant la coexistence au sein d'un même espace politique de différentes doctrines englobantes et exclusives ; que, par conséquent, l'éthique de la laïcité est d'abord une éthique de responsabilité.

²⁰ Voir ici ma contribution, « Du politique au-delà des nations », in : Olivier COSTA, Paul MAGNETTE (dir.), *Le Patriotisme constitutionnel et l'Union européenne*, dossier de la revue *Politique européenne*, n° 19, L'Harmattan, Paris, printemps 2006.

²¹ Joseph WEILER, *Un'Europa Christiana*, Bibliotheca Universale Rizzoli, Milano, 2003. Voir également, du même, « Idéaux et construction européenne », in : Mario TELÒ, (dir.), *Démocratie et construction européenne*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1995.

²² Joseph WEILER, « Fédéralisme et constitutionnalisme : le *Sonderweg* de l'Europe », in : Renaud Dehousse (dir.), *Une Constitution pour l'Europe ?*, Presses de Sciences Po, Paris, 2002. Pour cette analyse critique, voir la discussion menée par François FORET, réf. cit., pp. 125-131.

²³ Olivier ABEL, Une division occidentale au sein du christianisme ?, réf. cit., p. 23. Olivier Abel – je le cite encore, car il est rare d'entendre des paroles si justement frappées – parle de ces athées d'un « "catholicisme" » fanatique qui « se recrute autant chez des néoconservateurs nostalgiques de la République laïque (ils la découvrent sur le tard, quand même) que chez les ultra-révolutionnaires de type maoïste, vitupérant la démocratie et son mol humanisme ». Le lecteur mettra sans trop de peine quelques noms connus sous ces étiquettes.

Cependant, la laïcité semble entrer aujourd'hui en crise, du moins, dans sa formule traditionnelle qui consiste dans une « ex-communication » politique du religieux, par l'instauration du partage républicain : conviction privée, d'un côté ; raison publique, de l'autre. Si l'on y réfléchit, un tel partage n'est nécessaire que tant que la société n'est pas encore sûre d'elle-même ; tant qu'elle n'est pas assurée d'un consensus social sur les valeurs qui forment la base libérale de la communauté politique. Qu'en revanche cette base morale soit bien assurée, et tombent à proportion les raisons qui ont si longtemps justifié (depuis les guerres de religions) l'exclusion hors de la raison publique de certaines catégories d'arguments : ceux-là même qui présupposent une vision du monde englobante, imprégnée de métaphysique. Les croyances correspondantes et les attitudes dérivées sont alors assignées à la sphère privée de la conscience. Corrélativement, seuls les arguments présentant la structure logico-sémantique du droit formel et de la liberté négative appartiennent *ex officio* à la raison publique. Dans l'espace européen qui, à la différence des États-Unis d'Amérique, tient à différencier fermement – je pense, à juste titre – entre les sphères du droit, de la morale et de la religion, la privatisation des croyances liées à des visions englobantes du monde et renvoyant à des convictions anthropologiques de base risque de se payer d'un rétrécissement de nos horizons argumentatifs, discursifs en général, surtout à l'heure où les développements des biotechnologies viennent à poser des problèmes de société que semble impuissant à résoudre le vieux principe libéral de *la liberté négative par défaut* : « Fais ce que tu veux du moment que l'exercice de ta liberté ne porte pas atteinte à celui des autres à côté de toi ! ».

Le déficit fonctionnel de la raison publique structurée sur le modèle strict des droits libéraux était déjà clair pour la question de la peine de mort et de son abolition. Il s'avère maintenant à l'occasion des contentieux suscités par des problèmes tels que l'IVG, l'euthanasie, le droit de choisir sa mort, les limites de la manipulation génétique, et toutes situations qui, en général, mettent en jeu des options philosophiques sur la condition humaine et la valeur de la vie. Nous avons sans doute besoin de lumières extra-juridiques pour éclairer nos difficultés actuelles ; et si la religion peut progresser sur la voie d'une élucidation de ses propres contenus, en acceptant de les exposer dans un esprit faillibiliste aux demandes profanes d'explication, une ressource à cet égard réside dans le fonds privatisé de nos convictions et intuitions morales, telles que les traditions religieuses les tiennent de fait en archives. Cependant, c'est dans la mesure où les sociétés libérales aurons su intérioriser les valeurs canoniques de la raison publique – celles-là même, au demeurant, que le projet constitutionnel de la Convention sur l'avenir de l'Europe avait mises en exergue²⁴ –, que la religion peut cesser d'être politiquement assignée au statut de conviction strictement privée.

Admettons que, dans l'Union européenne, la situation actuelle appelle à instaurer un nouveau rapport, post-laïciste, par lequel conviction religieuse et raison juridique cesseraient de se tenir en tension comme il en va de l'opposition classico-moderne entre la conviction privée et la raison

²⁴ Notamment : pluralisme, tolérance, justice, solidarité, non-discrimination.

publique sous le couvert, par exemple, de la « synthèse républicaine ». Alors, le geste politique consistant à reconnaître le rôle des Eglises dans le « dialogue civil » européen ne peut laisser entrevoir une véritable réconciliation entre le spirituel et le temporel que si les autorités religieuses consentent, me semble-t-il, à quelques révisions d'attitude ; par exemple :

- Renoncer à la prétention thérapeutique, pour ne pas dire, de sotériologie intramondaine, telle que « réenchanter le monde » ou « donner une âme à l'Europe ».
- Renoncer à se poser comme des experts privilégiés de l'humain, en particulier pour les questions sensibles induites par les développements de la biotechnologie ; c'est-à-dire à se présenter comme porteurs de réponses salutaires, voire salvatrices, censées prévenir les dérives modernistes.
- *Adopter l'éthique procédurale de la discussion* en l'acceptant dans ses implications faillibilistes, et avec ses présupposés logiques qu'expriment les postulats d'égale autorité des propos, d'égale compétence des locuteurs, d'égale liberté des prises de parole, d'égale authenticité des prises de position, ainsi que l'ouverture principielle du débat aux contestations exogènes. Suivant ces principes, l'autre n'est pas regardé comme ne portant de vérité possible que du côté des dispositions qu'il présente à la reddition, sur le modèle du *verum Israël* dans le dialogue judéo-chrétien de naguère.

Un avantage de l'éthique procédurale de la discussion est qu'elle est d'emblée en prise sur des contenus substantiels. Elle est par principe ouverte à toute considération, de quelque ordre qu'elle soit : religieux, éthique, scientifique, esthétique, juridique ou autre, et de quelque horizon culturel qu'elle provienne. L'universel qu'elle vise n'est nullement préjugé selon une idée déterminée du Vrai, du Juste ou du Bien, car il est plutôt l'horizon pragmatique de pratiques d'entente supposant une confrontation discursive entre des convictions. C'est la procédure elle-même de la discussion menée sur un tel horizon argumentatif, qui censément « rationalise » le contenu des convictions, si idiosyncrasiques soient-elles, avec ce que celles-ci véhiculent quant aux conceptions du Bien ou du Juste, et ce qu'elles emportent chaque fois avec elles de métaphysique implicite. Mais ici, « rationaliser » les convictions ne signifie pas les neutraliser ou les épurer au sens d'un évidage formaliste des imprégnations métaphysiques qui font leur substance sémantique. Rationaliser signifie plutôt que les prétentions à la validité élevées avec l'expression des convictions doivent entrer dans un processus ouvert d'explication et de justification, qui exclut les stratégies d'auto-immunisation. L'élément critique permettant la sélection des contenus réside dans les conditions, supposées raisonnables, du rejet ou de l'acceptation des propositions par les intéressés qui sont en même temps parties prenantes de la discussion. Il est vrai que, dans son concept étroit, l'éthique procédurale de la discussion tend à faire correspondre la base d'acceptation des prétentions de validité à un registre de discours : l'argumentation. Mais on peut élargir aux quatre registres : narration, interprétation,

argumentation et reconstruction²⁵, de sorte qu'ainsi la raison publique devienne plus tolérante, mieux réceptive au récit d'expériences et à l'expression d'intuitions difficilement traduisibles dans le langage du droit (lequel doit lui-même assumer cette fonction de « traducteur » qu'implique la médiation entre les organisations complexes du système social et le monde de la vie)²⁶.

Réciproquement, la religion peut honorer à sa manière la levée souhaitable²⁷ de son ex-communication politique en offrant un cadre herméneutique accueillant et modeste à l'expression naïve des questions profanes portées par tout un chacun, à commencer par ces questions existentielles qui nous confrontent invariablement à notre ignorance métaphysique ; questions essentielles par rapport auxquelles les Eglises, si elles veulent participer efficacement à l'espace civique, auront alors à assumer le fait qu'une telle ignorance est le lot commun universel, et qu'elles n'apportent aucune réponse infaillible commençant par « Dieu dit que... ». Sortie du temple, de la synagogue, de l'église ou de la mosquée, la parole de Dieu n'est plus que celle d'hommes et de femmes qui prétendent l'énoncer. Dans un tel espace, où la religion elle-même participerait de l'usage public de la raison, *toutes* les communautés ont l'agnosticisme en partage ; ce qui n'exclut ni la foi, ni l'espérance, ni la charité.

Il demeure que l'apport spécifique des religions, et leur contribution à l'instruction de problèmes socio-éthiques touchant aux mystères de la vie, est d'avoir archivé, comme une mémoire de l'humanité, les résultats à décrypter des expériences spirituelles les plus intenses. C'est un trésor inestimable dans lequel la philosophie a pu d'ailleurs puiser des thèmes, pour tenter, à la manière d'un porte-parole, de les traduire en langage séculier. Voilà un « service public » auquel les Eglises, au-delà d'une gestion traditionnelle de leurs fidèles, pourraient à leur tour consentir en engageant donc un discours nouveau qui ne soit pas réservé aux adeptes, lequel demeure au fond un usage privé, mais au contraire un discours qui, dans l'usage public, soit explicitement faillibiliste, c'est-à-dire socialement intégré, mais sans cesser pour autant d'être inspiré et porteur des lumières que procure une familiarité avec les grands textes. J'y vois un avantage pour la religion elle-même et son progrès, au-delà de sa contribution éventuelle à une résolution (nécessairement) substantielle des problèmes de société actuels par un assouplissement du partage libéral-républicain entre raison publique et conviction privée. S'il est vrai que nos espaces publics, espaces laïques, ont maintenant besoin des lumières de la religion, c'est réciproquement en intériorisant la dimension critique, que la religion pourrait recharger son capital d'expérience et réactiver son potentiel herméneutique – pour le bénéfice de nos sociétés.

²⁵ Je me permets de renvoyer à mes contributions, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », in : Alain RENAUT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1999 ; ainsi que « L'éthique reconstructive », in : Sylvie MESURE et Pierre SAVIDAN, *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris, 2006.

²⁶ Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997.

²⁷ Un tel souhait doit toutefois s'entendre de façon conditionnelle. Il est possible, en effet, que, sous la pression de fanatismes, la situation de l'Europe se dégrade à un point tel, quant à ses bases morales de tolérance, de respect et de liberté d'expression, qu'il faille au contraire en arriver à durcir le vieux partage républicain salutaire, entre raison publique et conviction privée.

*