

## NOS DÉMOCRATIES AU DÉFI D'UNE PAROLE RELIGIEUSE PUBLIQUE

À propos de l'espace européen, on met en exergue les thèmes du « dialogue civil » et du « dialogue social », tout en affirmant l'importance des religions pour un tel dialogue. De là, on parle d'un espace « post-séculier » ou « polyphonique », ce qui nous engage à soulever des questions systématiques :

1. La raison critique d'un penser post-métaphysique peut-elle accepter le dogme religieux ?
2. L'expression de convictions religieuses peut-elle s'assortir d'une attitude faillibiliste ?
3. La raison publique d'un espace politique séculier peut-elle accueillir les intellections morales et les intuitions anthropologiques profondes, archivées dans les religions ?

Vient notamment à se poser un *problème de traduction* du langage religieux dans les grammaires de la politique et du droit. Sur la question délicate d'une insertion des religions dans l'espace démocratique en général, je limiterai le propos à l'Europe occidentale où déjà les legs historiques varient d'une nation à l'autre. Mais davantage que les aménagements institutionnels des relations entre religion et politique importe la structure profonde des démocraties européennes, lesquelles sont marquées, quelles que soient les variantes, par un partage : entre droit et morale, entre société juste et vie bonne, entre public et privé, entre responsabilité et conviction, entre raison et foi. Globalement, la religion se voit assignée au second pôle, tandis que le laïcisme durcit l'opposition constitutive entre conviction privée religieuse et raison publique politique.

J'aimerais tenter une réflexion quelque peu prospective, mais liée par le sentiment du probable. Il s'agirait d'une tendance, à mes yeux, montante au dénouement de la tension entre pouvoir civil et pouvoir spirituel. Entre raison agnostique et religion révélée la frontière pourrait même se diluer.

\*

*Sur la dilution de la frontière entre raison et religion.*

Un trait de la pensée moderne, que l'on peut faire remonter aux Lumières, est l'opposition de la raison et de la religion. Hegel analysait à ce sujet ce qui fait obstacle à leur réconciliation ; pourquoi « entre les deux se trouve une cloison ». C'est, disait-il, que « La pensée ne veut pas se risquer à étudier sérieusement la religion et à lui vouer un intérêt approfondi ». D'où l'intérêt actuel d'une philosophie de la religion, dont la tâche « consiste à faire disparaître cette scission, cet obstacle ». D'un autre côté, ajoutait Hegel, la philosophie « doit inspirer à la religion le courage de connaître, celui de la vérité et de la liberté »<sup>1</sup>. Or, Hegel n'a nullement l'apanage d'un tel appel à la réconciliation. Depuis Kant, le penser véritablement post-métaphysique invite à un dépassement de

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1<sup>ère</sup> Partie, *Notion de la religion*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1971, p. 31.

l'opposition. Ce dépassement me paraît maintenant amorcé. Je l'associe à une tendance remarquable : tendance à une *fluidification de la raison publique*. Par l'expression « raison publique », j'entends un ensemble de thèmes et arguments autorisés dans un contexte donné afin de soutenir publiquement des réclamations et des jugements en référence à un ordre politiquement juste. Il va de soi que la raison publique a toujours une structure limitative : elle résulte toujours d'une sélection ou d'un filtrage opéré au sein de ce qui est susceptible de se dire ou de se penser dans une société. Elle suppose par conséquent toujours une censure spécifique.

Quant à la fluidification tendancielle (supposée) de la raison publique, je la relierais à deux éléments qui prennent une source dans la philosophie contemporaine : d'une part, les mouvements déconstructionnistes ou déconstructivistes qui se sont développés en Europe entre (chiffres ronds) 1940 et 1980 ; d'autre part, la montée en puissance des thèmes d'une éthique de la discussion et de la démocratie délibérative.

Les déconstructions ont un côté positif. C'est la dissolution d'hypostases de la raison identifiée à ses objectivations dans la science moderne ou le droit rationnel ou encore l'histoire universelle.

Le développement d'une éthique procédurale du discours ou de la discussion oriente la notion de raison publique vers l'idée d'un usage public d'arguments, et donc d'un espace public délibératif, tandis que « la » raison, tendanciellement, ne consiste plus que dans *les* raisons élevées au cours de discussions.

On peut, je crois, émettre l'idée d'une double fluidification de la raison séculière :

- Fluidification d'une raison moderne, préjugée par les images résultant de ses objectivations (science, droit, histoire, et la critique elle-même), pour faire place à une rationalité diluée dans des processus intramondains de dialogue social ou civil – autrement dit : la *raison communicationnelle*.
- Fluidification, ensuite, des raisons elles-mêmes, portées dans les processus intramondains du dialogue social ou civil, pour autant que ce dialogue n'est plus limité au registre argumentatif, encore fortement indexé à la rationalité juridique, surdéterminé par les contraintes logiques du droit rationnel moderne. Le spectre des raisons autorisées s'élargit aux registres expressifs accordés aux régimes interprétatif et narratif du discours.

Actuellement, c'est surtout la première tendance qui est affirmée. Au total, la fluidification en cours de la raison publique porte une conséquence importante : il y va d'une mise au pair de la raison séculière et de la conviction religieuse. On peut aussi bien parler de « raisons religieuses » (au pluriel) que de « convictions séculières » (au pluriel). Disons que s'amorce une levée de l'excommunication politique des raisons religieuses. Dans cette mesure, les raisons religieuses participent à la formation de la raison publique.

Notons que cette justification n'est toutefois pas de plein droit. Elle requiert, pour le passage des convictions religieuses à la raison publique, quelque chose comme une traduction de ces convictions ou intuitions dans un langage recevable, quant à sa syntaxe, par la rationalité juridique. Quoi qu'il en soit, il semble permis de parler d'un rééquilibrage, quant aux rapports, jusque là tendus, entre pouvoir civil et pouvoir spirituel.

Je prends à présent la liberté d'un survol très cavalier de l'histoire pluriséculaire de ces relations tendues.

La consécration, par Grégoire de Naziance, au 4<sup>e</sup> siècle, du Saint-Esprit comme figure de la Trinité et, partant, la doctrine de la présence du Saint-Esprit dans le monde, présence incarnée par l'Eglise et

manifestée dans son action, avait justifié durant des siècles que l'Eglise exerce un pouvoir prédominant et un rôle hiérarchique premier (en ce qui concerne l'Eglise latine) au sein de la société, le pouvoir politique de la papauté représentant l'unité face à la multitude de nations divisées elles-mêmes en différents pouvoirs. Si l'Eglise est compétente pour les âmes, tandis que l'État l'est pour les corps, la supériorité de l'âme sur le corps induit une supériorité morale de l'Eglise sur l'État. Cette hiérarchie a été confirmée par Thomas d'Aquin, en dépit de l'influence aristotélicienne.

La Querelle des Investitures appelle une évaluation nuancée à cet égard. Grégoire VII, en 1075, interdit les investitures laïques (recevoir des charges ecclésiastiques), contre l'Empereur Henri IV d'Allemagne. En fait, la Querelle des Investitures visait bien, du côté du pape, à se soumettre l'empereur d'Allemagne, et non pas à autonomiser les sphères. On est encore loin de l'image des deux glaives, introduite, un siècle plus tard, par le pape Gélase 1<sup>er</sup>. C'est ironiquement la sécularisation, par l'Eglise elle-même, de la notion de *corpus mysticum*, employée par Thomas d'Aquin pour qualifier le caractère social et corporatif de l'Eglise, qui a permis aux juristes et aux hommes d'État d'emprunter cette notion dans le but stratégique de placer sur un piédestal commun les États temporels et l'Eglise éternelle. Le corps mystique qualifiera cette « personne fictive » qu'est selon Hobbes l'État.

Globalement, on peut dire que les Modernes ont renversé la hiérarchie entre les deux pouvoirs. Leur séparation ne consacre pas l'autonomie ou l'indépendance absolue du spirituel par rapport au temporel. Cela s'est marqué pratiquement par une large subordination des Eglises aux États, mais, plus profondément, c'est la privatisation tendancielle des convictions renvoyant à des « visions du monde », à des conceptions du Bien et aux croyances métaphysiques en général, leur subordination, dans l'ordre symbolique, aux principes métaphysiquement neutres, ou se voulant tels, de la justice politique et, partant, la primauté, dans l'ordre de la légitimité, d'une raison publique surdéterminée par l'esprit ou la rationalité propres au droit moderne, qui revient à soumettre la religion au politique et à conférer une primauté hiérarchique fondamentale à ce dernier.

C'est pourquoi la (première phase de) fluidification de la raison publique, qui aboutit donc à mettre au pair convictions séculières et convictions religieuses dans l'ordre symbolique des raisons légitimes c'est-à-dire dignes de prendre place dans le débat public – cette fluidification annonce un rééquilibrage du rapport tendu entre les deux pouvoirs, politique et religieux.

À cela s'ajoute un deuxième élément, symétrique et complémentaire : en sa pointe critique, la raison philosophique fonde la possibilité d'une réconciliation avec la révélation religieuse, par la justification de postulats pratiques ou, si l'on préfère, de postulations contrefactuelles, telles que la réalité du monde, l'effectivité d'un moi autonome, l'existence d'autrui, toutes *creencias* théoriquement indémontrables mais pratiquement indispensables – à l'image de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté humaine. Les vérités premières de l'existence, celles qui sont constitutives et, en cela, nécessaires, sont celles que l'on ne peut démontrer théoriquement, mais seulement postuler pratiquement. À cet égard, l'argument philosophique a fait l'objet de ma « Religion réflexive », laquelle reprend les intuitions tardives de Kant, relativement à la « foi réfléchissante » et à la « théologie transcendantale ». La religion y est réhabilitée non seulement comme un élément symbolique important pour l'architecture philosophique en réponse à la question : Que m'est-il permis d'espérer ?, mais elle représente en outre le point suprême d'où se laisserait apercevoir l'unité du principe du devoir et du principe de l'espoir.

\*

D'où cette question assez cruciale : *Un espace public peut-il ouvrir sa fonction délibérative à des thèmes d'inspiration religieuse, transgressant ainsi la partition libérale-républicaine entre conviction privée (religieuse) et raison publique (politique), sans attenter au principe moderne du neutralisme confessionnel ?*

\*

### *Conviction religieuse et raison politique*

Une telle partition s'enracine dans la tradition chrétienne elle-même. Durant le Moyen-âge et à l'âge moderne le processus de séparation occidentale entre l'Eglise et l'État, entre le spirituel et le temporel, le religieux et le politique, séparation que l'on fait souvent remonter à la Querelle des Investitures, n'a jamais en fait signifié une pure et simple quête d'indépendance ou d'autonomie d'un côté ou de l'autre, mais toujours, des deux côtés, l'enjeu était bel et bien la subordination d'un pouvoir à l'autre. Les Modernes, à partir de Jean Bodin, mais surtout de Thomas Hobbes, ont tranché le problème en posant qu'entre les deux sphères de pouvoir, spirituel et temporel, le partage n'est *pas* naturel, comme l'Eglise voulait le faire admettre, mais politique ; et c'est l'État qui trace la frontière entre ce qui relève des affaires spirituelles et ce qui relève de la gestion des affaires ici-bas.

Nonobstant le débat philosophique (ou théologique) de fond, sur le lien entre religion et politique, les guerres de religion, qui déchirèrent l'Europe au 16<sup>e</sup> siècle, ont imposé des solutions pour les causes de la pacification sociale et de la cohésion civile, solution dont l'une des plus puissantes est justement ce partage entre conviction religieuse et raison politique, celle-ci étant publique tandis que celle-là doit désormais être assignée à la sphère privée de la conscience (le « for intérieur » de l'individu). Le dispositif laïc d'une excommunication politique du religieux prend sa source historique dans le traumatisme moderne des guerres de religion entre catholiques et protestants.

C'est aussi pour cette raison que l'on attribue à l'Europe du « christianisme occidental » (l'Europe de l'Ouest et l'Europe du Centre) un avantage *politique* sur les héritages voisins, en particulier l'Europe orthodoxe (du christianisme oriental) et l'islam. La séparation des sphères du politique et du religieux, quelle qu'en soit la traduction institutionnelle (qui n'est pas la même chez les États de tradition plutôt catholique et ceux de tradition plutôt protestante), possède une force symbolique structurante que d'aucuns estiment essentielle à la démocratie. Différencier en effet entre l'ordre spirituel (transcendant) et l'ordre temporel (immanent), c'est aussi bien différencier entre la positivité (la factualité) de l'ordre en vigueur et l'idéalité d'un ordre juste, soit entre le légal et le légitime ; différence d'où procède l'ouverture d'un espace critique où se forment les valeurs canoniques de la démocratie participative et de la démocratie délibérative en liaison avec une culture de la contestation. Criticisme et faillibilisme, ces deux principes des sociétés ouvertes, qui, certes, sont des héritages du christianisme occidental, doivent leur pérennité, pense-t-on volontiers, au maintien du partage républicain-libéral, c'est-à-dire au cantonnement des convictions religieuses ou assimilées à la sphère strictement privée.

Que dire face à cette position de la « conservation » républicaine moderne ?

Contre elle parle cependant aujourd'hui un certain nombre d'éléments en liaison avec le thème de « sociétés post-séculières ». J'en relèverai trois :

- 1) La raison publique est structurée par l'esprit du droit moderne et sa logique. De ce fait, elle n'est pas réceptive à des intuitions morales qui ne sont pas strictement ajustées à cette

rationalité, laquelle est dominée par le principe de la liberté négative par défaut (Fais ce que tu veux, du moment que l'exercice de ta liberté ne porte pas atteinte à l'intégrité des autres). Mais la valeur opératoire de ce principe, politiquement puissant, rencontre aujourd'hui sa limite. De nouveaux problèmes de société entrent en lice, qui ne trouvent pas de règlement politique satisfaisant dans les ressources propres de la raison publique et ses arguments d'égalité de liberté. C'est notamment le cas de problèmes touchant à la vie, à ses ressorts biologiques, au rapport au corps propre ainsi qu'à la mort. Notre raison publique se voit fort embarrassée, pour ne pas dire démunie, face aux problèmes de l'euthanasie ou de l'eugénisme ou du clonage humain, par exemple.

- 2) Les guerres de religion n'ont pas fait que justifier historiquement le partage entre conviction privée religieuse et raison publique politique. Elles ont aussi constitué l'expérience de départ pour une culture de la tolérance mutuelle et de la reconnaissance réciproque. Dans la mesure où cet éthos est bien intériorisé, le vieux partage classico-moderne perd sa justification politique. Alors pourquoi se rigidifier sur un dispositif dont les raisons ne sont peut-être plus si actuelles ?
- 3) Enfin, c'est l'idéal moderne d'autonomie qui requiert que la conviction des individus ne soit pas refoulée hors de la sphère publique délibérative, celle qui donc est opératoire pour l'élaboration de normes ayant des conséquences politiques. L'autonomie civique demeure une exigence insatisfaite, tant que la conviction est séparée de la raison au nom de la responsabilité. Non seulement le fond de nos identités personnelles est tissé d'intuitions morales que les religions avaient pu élaborer et qu'elles tiennent pour ainsi dire en archive dans leur propre culture, mais cet archivage des expériences profondes représente un trésor de valeurs inestimables, comme potentiel d'élucidation de nos problèmes actuels de société, sans parler de l'angoisse existentielle constitutive. Tôt ou tard, en effet, nos préoccupations existentielles font irruption dans la politique à propos de problèmes éthiques en besoin de régulation juridique.

Voilà quelques arguments pour une société post-séculière. Je voudrais maintenant faire écho à une objection importante et évoquer de possibles répliques.

Je laisse de côté le problème d'une *régression* en-deçà de l'acquis républicain – faux problème, puisque dans l'esprit de la critique il s'agit d'un dépassement de l'opposition entre raison et religion ; en aucun cas on ne revendique une dédifférenciation des sphères ou quelque chose comme un ré-enchantement du monde. L'une des objections principales consiste à pointer un « mythe de la traduction » (du langage de la conviction religieuse dans celui de la raison politique). L'argument est simple : nos espaces publics démocratiques sont structurés par l'esprit de la critique faillibiliste et du libre examen ; c'est incompatible avec la structure dogmatique des religions révélées<sup>2</sup>. Par conséquent, les religions ne sauraient authentiquement s'insérer dans le dialogue civil européen.

Face à cette objection élevée contre l'idée de sociétés post-séculières, réceptives à un espace polyphonique, j'oppose deux considérations :

- a) Cette objection ne fait pas de façon thématique la différence méthodiquement utile entre un usage privé et un usage public de ce que j'appellerais sans rougir « la raison religieuse ».

---

<sup>2</sup> Voir notamment Paolo Flores D'ARCAIS, « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », article repris en français dans la revue *Le Débat*, n°152, nov.-déc. 2008, pp. 16-26

Autant il est conséquent que l'usage privé soit dogmatique, autant il est concevable, et souhaitable, que dans l'usage public de leur discours les religions adoptent, comme il se doit, l'attitude contrefactuelle d'un « comme si » : comme si l'autre pouvait aussi avoir raison ; comme s'il pouvait aussi m'apprendre quelque chose, voire me détromper. Se déclarer prêtre au dialogue civil, c'est pour une religion comme pour toute autre forme assumer les présuppositions d'une *vraie* discussion. Parmi ces présuppositions indispensables, il y a celle de l'égalité principielle dans un rapport problématique et faillible à la vérité. A mon avis, ce problème n'est nullement celui d'une bonne volonté de dialogue, de la part des croyants. Certes, les autorités religieuses ne peuvent parler qu'en tant que « représentants » d'une communauté *déjà constituée* de croyances, de sorte qu'ils ne se sentent pas autorisés à parler en leur nom propre (c'est moins vrai, peut-être, pour des protestants que pour des catholiques). Mais le problème systématique a trait à la *traduction* du langage de la foi dans celui d'une raison tout à fait séculière. D'un côté, les religions doivent faire l'effort de sortir du registre de la connivence entre croyants, et donc, d'explicitier leurs convictions, ce qui permettrait aussi de les authentifier (on en vient aujourd'hui, parfois, à se demander si les prêtres croient en Dieu). D'un autre côté, la raison publique doit s'élargir et s'approfondir en direction d'autres registres que celui de l'argumentation juridique (ou surdéterminée par le droit moderne) et de ses catégories nodales, pour se rendre davantage poreuse à des registres expressifs, narrativo-interprétatifs. La synthèse des genres pourrait être représentée par le principe d'une *éthique reconstructive*.

- b) Le fond de la résistance *conceptuelle* à un dépassement du clivage entre raison publique politique et conviction privée religieuse ne réside *pas* dans l'esprit du criticisme et le faillibilisme qui l'accompagne. En vérité, l'esprit du criticisme n'est pas contraire à la religion, voire à la réconciliation entre raison critique et foi religieuse. *L'agnosticisme théorique est compatible avec le fidéisme pratique*. De fait, l'expérience de la raison philosophique nous révèle que les évidences de base les plus fondamentales, celles qui conditionnent le sens de toute pratique, sont théoriquement indémontrables : réalité du monde, existence d'autrui, effectivité d'un moi autonome. Ces évidences théoriquement indémontrables sont *en même temps* des exigences pratiquement indispensables de la raison. C'est pourquoi la philosophie ne peut se contenter de les accepter au titre de simples « croyances », pour ainsi dire, flottantes : elle doit leur reconnaître une nécessité sans pouvoir toutefois les fonder au sens habituel. Elle doit par conséquent les *postuler* ; et c'est par ce statut critique de *postulations pratiquement nécessaires* que la philosophie rejoint la religion. Elle rejoint quelque part le dogme, mais à un niveau réflexif. A ce niveau, raison critique et religion réflexive se rapportent l'une à l'autre sans tension.

\*

#### *Raison critique et religion réflexive*

J'ai voulu défendre l'idée que le penser véritablement postmétaphysique invite à dépasser l'opposition entre raison et religion. J'ai laissé de côté l'argument spécifique d'une philosophie transcendante qui prétend établir la nécessité réflexive de présupposer Dieu, un Dieu personnel, au principe de l'obligation morale catégorique. Je ne reprends de toute façon pas cet argument. Dans mon

essai sur « la religion réflexive », je m'en suis plutôt tenu à montrer qu'une philosophie authentiquement critique devrait admettre au titre de postulations pratiques, si l'on veut, contrefactuelles, des « vérités » qui sont à la fois théoriquement indémonstrables et pratiquement indispensables (réalité du monde, effectivité du moi, existence d'autrui), tandis que d'un point de vue critique elles sont indépassables sous peine d'autocontradiction performative.

D'une façon générale, le sens de l'existence a pour condition de possibilité de telles postulations pratiques. Ce n'est peut-être pas le cas des *postulats pratiques* kantiens de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Cependant, l'engagement existentiel peut admettre ces postulats en tant que purement pratiques, du fait justement que leur vérité théorique est indécidable : le fidéisme pratique est donc compatible avec un agnosticisme théorique.

Mais laissons cet aspect qui se fonde sur un perspectivisme transcendantal.

Dans le propos que j'ai tenu jusqu'alors, j'ai développé un point de vue plus proche de la théorie politique, en reliant la perspective philosophique d'un dépassement « postmétaphysique » de l'opposition entre raison et religion à une tendance, que je crois observer, à une fluidification de la raison publique. Cependant, j'ai relié à son tour cette tendance à la montée en puissance de nouvelles intuitions et exigences éthico-politiques.

Peut-être par déformation professionnelle je situe ces phénomènes sous le signe d'un événement philosophique : c'est l'avènement de la raison communicationnelle comme nouvelle figure prégnante de « la » raison, après qu'ont été déconstruites les hypostases classico-modernes telles que la science ou le droit ou la morale ou l'histoire ou la critique.

Cet événement philosophique aurait aussi bien un impact idéologique palpable. Je pense à la mise en exergue des thèmes du dialogue social, dialogue civil, espace public, débat public, démocratie d'opinion, démocratie délibérative, etc.

C'est là, si l'on veut, une première étape de fluidification de la raison publique.

Une deuxième étape consisterait, quant à elle, dans un assouplissement réalisé au sein de la raison communicationnelle, par suite d'un élargissement doublé d'un approfondissement de ses registres de discours. Pour faire bref : le spectre des raisons autorisées ne s'en tiendrait plus à un registre argumentatif, surdéterminé par l'esprit du droit moderne. Il s'ouvrirait à des registres expressifs, narratifs et interprétatifs, tout en engageant l'éthique délibérative sur la voie d'une éthique reconstructive.

Si le diagnostic n'est pas erroné, alors il est permis de prédire, certes, avec toute réserve faillibiliste, la recomposition d'une vie éthique débordant la sphère familiale.

\*

### *Vie bonne et société juste*

Je vise en particulier, à cet endroit, la perspective d'une réconciliation entre les exigences de la société juste et les réclamations de la vie bonne. Au fond, l'éthique argumentative du discours prétend relever le défi tout en dépassant l'opposition entre libéraux et républicains. Cela revient à faire droit à certains aspects de la critique communautarienne. Ce sont les aspects sous lesquels cette critique appelle à situer le principe d'autonomie civique au même (premier) rang que le principe de justice politique.

Afin d'ouvrir une telle perspective, la première étape de fluidification suffit. À cette première étape correspond l'*éthique délibérative*, conçue au sens de Apel et Habermas, comme éthique procédurale de

la discussion (ou du discours), la *Diskursethik* dont, chez ces auteurs, la conception est essentiellement argumentative.

Cependant, la perspective, peut-être, plus profonde ou plus substantielle d'une réconciliation entre raison et religion – entre la raison publique des États démocratiques et les religions révélées, dites abrahamiques ou religions du Livre –, une telle perspective est certes entrouverte par la *Diskursethik* argumentative, mais elle se heurte aussitôt à de fortes objections sceptiques. Je laisse de côté l'objection d'une incompatibilité principielle entre le dogmatisme religieux et le faillibilisme séculier, car cette critique présuppose sans plus que, dans l'usage public de leur raison, les religions s'en tiendraient au style qui convient à un usage privé. Mais parmi les critiques intéressantes, il y a surtout, me semble-t-il, l'objection d'une difficile traduction du langage de la foi, de la conviction religieuse, dans celui du droit positif moderne, c'est-à-dire de la raison démocratique-libérale.

Deux questions :

- 1) Pourquoi faudrait-il « traduire » la conviction religieuse dans le langage du droit ?
- 2) Pourquoi une telle traduction ferait-elle problème ?

*Ad (1).* Après Hegel et après Habermas, disons que le droit propose une *médiation* ; dans le langage à la fois post-husserlien et post-wébérien de Habermas : médiation entre le système politico-administratif et le monde vécu social. Le sens commun moderne reçoit continuellement des *inputs* doxiques, portés par des flots informels et inorganisés de communication. Ainsi émergent, sans que l'on sache trop pourquoi ni comment, de nouveaux thèmes qui prennent de l'importance dans l'opinion et qui deviennent ainsi candidats à l'existence politique. D'où des modifications apparaissantes au niveau, plus visible, d'une opinion publique. Celle-ci fournit les aperçus, les sensibilités, les positions qui pourront entrer comme arguments nouveaux dans la formation de la volonté politique. C'est alors qu'un espace public peut introduire des procédures formelles pour l'exercice bien réglé d'une démocratie délibérative. C'est à ce niveau que les positions prises par les protagonistes de discussions publiques réglées, institutionnalisées, *doivent* s'articuler dans le langage du droit, peu ou prou, si elles espèrent pouvoir être prises en compte au niveau des décisions, suivant le principe de Légalité, qui veut que toute décision, toute mesure politique soit assortie d'un acte juridique (sous peine de voie de fait). Par conséquent, le langage juridique, c'est-à-dire la grammaire du droit, est, dans nos démocraties, la voie obligée de transformation des intérêts et convictions, initialement privés, en normes publiques ayant des conséquences politiques. Cela implique donc quelque chose comme un effort de traduction, surtout lorsque les convictions privées de départ trouvent leur expression, pour ainsi dire, naturelle dans la grammaire des religions.

*Ad (2).* Pourquoi une telle traduction est-elle problématique ?

Pour des raisons « grammaticales », justement, avant tout.

Dans mes « Grammaires de l'intelligence », j'avais développé quatre grammaires : associative-ictonique, imputative-indiciaire, conjonctive-propositionnelle, discursive-contrefactuelle. À ces grammaires je faisais correspondre des types sémiotiques différents. C'est là qu'apparaissent les *vrais* problèmes de traduction. Il n'est plus possible de faire fond sur un apriori herméneutique de traduction ou de traductibilité entre les langues différentes des peuples du monde, car entre ces langues, c'est la *même* grammaire qui, fondamentalement, est présupposée à une telle traductibilité. Mais il n'en va plus de même, lorsque, par exemple, il s'agit de traduire « le langage des rêves » dans le langage

social public ; car, là, les grammaires sont *fondamentalement* différentes : grammaire des associations iconiques pour le langage des rêves, grammaire de la différenciation verbale pour le langage public.

*Mutatis, mutandis*, il en va de même pour une « traduction » du langage religieux dans le langage séculier, juridico-politique – un peu comme, jadis, il fallait pouvoir traduire les allégories et paraboles en langage clair. D'un point de vue « grammatical », la différence entre religion et droit pourrait, avec prudence, être rapportée à la vieille distinction entre *muthos* et *logos*. Ce disant, je ne confonds pas religion et mythe. Mais la religion, la raison religieuse, le logos religieux possède cette puissance singulière de plonger ses intellections dans des régions auxquelles la raison juridique et agnostique moderne est *complètement étrangère* : elle ne peut y voir qu'un néant, alors même que ce logos religieux, plus proche du muthos, sans doute, se propose en première ligne pour une prise en charge sémantique de nos intellections morales profondes, celles qui, en particulier, ont trait à la vie et à la mort.

Ressaisissons maintenant le problème du point de vue d'une systématique des registres différentiels du discours : narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Il s'agit d'une *autre* systématique que celle des quatre grammaires (associative, imputative, conjonctive et discursive).

La systématique des quatre registres du discours, je l'avais initialement présentée dans mes « Puissances de l'expérience ». C'est bien après – après même avoir publié mes « Grammaires de l'intelligence » – que j'ai été invité à considérer une correspondance sémantique latente entre les deux systématiques. De fait, le registre narratif du discours, les récits se prêtent beaucoup mieux que le registre argumentatif à l'accueil d'intellections qui trouvent leur genèse logique dans la grammaire iconique des associations d'images. Pareillement, le registre interprétatif du discours, bien qu'il présuppose, comme la narration, l'existence d'une grammaire propositionnelle-syntaxique accomplie, continue cependant d'entretenir un lien sémantique avec les intellections émanant de la grammaire indiciaire des imputations de rôles.

Cela pour suggérer que les registres narrativo-interprétatifs sont les registres préférentiels du logos religieux, alors que le registre préférentiel du logos juridique est le registre argumentatif, de sorte que la traduction des convictions religieuses dans la raison publique ne commence à pouvoir être sérieusement envisagée qu'à partir du moment où la raison publique s'assouplit et s'élargit, tout en s'approfondissant en direction des registres narratif et interprétatif, propices à un éveil des affects (on parle alors d'une force psychagogique des récits, surtout lorsqu'ils épousent le genre des mythes, des épopées, des contes et des légendes).

Bien entendu, deux problèmes au moins sautent aux yeux :

D'abord, on ne saurait regarder comme un progrès, mais plutôt comme une régression, que la raison publique déplace pour ainsi dire son curseur, sans plus, du logos vers le muthos, du registre argumentatif vers le registre narratif. Un tel « réenchantement » du monde moderne serait, à mon point de vue, une catastrophe totale (dans tous les domaines).

Ensuite, on ne saurait faire bonnement l'impasse sur la médiation jusqu'alors obligée que constitue le droit, afin d'articuler les convictions privées et les aspirations sociales dans un espace public se voulant quelque part le milieu de Publicité où la Souveraineté trouve sa source, soit un milieu pleinement politique. Ainsi en disposent les Constitutions de nos États dans l'espace européen.

Logiquement, la levée de ces difficultés requiert donc, au moins sur le plan de la théorie, l'entrée en scène d'un quatrième registre de discours, qui puisse intégrer les potentiels sémantiques des trois autres, cela, sans régresser en-deçà de l'identité argumentative, organisée sur les catégories du droit

moderne. Ce quatrième registre, je le nomme « reconstitutif », tandis que, sur le terrain de la philosophie politique, je relie de façon interne identité postnationale et identité reconstructive.

Ce faisant, on sort de la théorie pure (où il serait strictement question de logique de discours en général et de grammaires idéales-typiques). La deuxième étape, reconstructive, d'une éthique communicationnelle possède une fonctionnalité pour l'Europe, c'est-à-dire en regard du projet européen, dans la perspective d'une intégration réussie.

C'est ce que j'ai voulu développer ou étayer en référence à l'idée d'un nouvel esprit ou éthos européen. Cet éthos se laisse spécifier dans trois dimensions de relations politiques : a) horizontale, entre représentants cosouverains au sein d'un espace délibératif, b) verticale, entre nations appelées à ouvrir leur histoire aux récits concurrents des autres nations, c) transversale entre les Européens et les autres en tant que porteurs de principes civilisationnels différents.

\*