

Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse
dans l'espace européen

1.

*La raison publique agnostique peut-elle accueillir en son sein
les expressions de l'expérience religieuse ?*

Depuis les années 80 la réflexion française sur le politique s'est organisée autour de thèmes qui appartiennent maintenant à la vulgate intellectuelle dont voici les principaux *topoi* :

- Les sociétés traditionnelles reposent sur un principe « hétéronome », alors que celui des sociétés modernes est « autonome ».
- Cela veut dire que l'origine des normes sociales n'est plus, chez les Modernes, située à l'extérieur à la société. Le sens socialement institué est considéré comme étant auto-engendré au lieu d'être transcendant (Dieu, la Nature, les Grands Ancêtres).
- Chez les Modernes, cette auto-institution imaginaire de la société renvoie à l'idée d'autonomie du politique, entendue comme principe endogène constitutif du social. À cela s'oppose l'image d'un principe exogène, caractéristique du fondement religieux des sociétés traditionnelles.
- Le fondement des sociétés modernes ne consiste plus dans une communauté de convictions. Il n'existe même plus de communautés autres qu'interstitielles au sein de nos sociétés, et aucune communauté d'aucune sorte ne saurait être postulée au principe des sociétés sécularisées.
- L'individualisme des sociétés modernes conduit à occulter les fondements de la démocratie, que sont l'État souverain et la nation, en substituant à la foi du citoyen dans la participation politique celle de l'individu privé dans la protection offerte par les droits fondamentaux individuels.
- Il en résulte un caractère foncièrement autodestructeur, antipolitique, des démocraties contemporaines qui tendent à résorber progressivement les données du politique dans le droit, en renonçant à toute incarnation de la démocratie au profit d'une utopie universaliste désincarnée.

Qu'a-t-il pu se passer pour que l'on pense ainsi ? Et qu'en est-il en vérité ?

*

De la communauté dans la société moderne

La doctrine moderne de la souveraineté, telle qu'elle apparaît chez Jean Bodin, marque en principe la naissance de la politique moderne. Rétrospectivement, le Politique se présente alors comme cet événement historique portant l'affirmation d'un pouvoir socialement constitutif qui vaut également comme un principe d'unité du corps social appelé « République ».

Le fondement religieux n'a pas pour autant été aussitôt évacué en tant que source de la légitimité politique, car le Prince avait censément le devoir de respecter la loi divine. Cependant la République, en tant qu'expression de l'unité d'un peuple, ne trouve plus son principe dans une *communauté de convictions* qui serait en quelque sorte spontanée ou naturelle, non problématique. Suivant la maxime « *cujus regio, ejus religio* », les sujets ont l'obligation de suivre l'option religieuse de leur prince. Le principe n'est plus la *foi*, mais l'*obéissance*. En ce sens, la communauté de convictions cède le pas à une *communauté d'obligations*.

D'un point de vue systémique, un tel absolutisme est politiquement faible. D'où la recherche d'un principe politique plus puissant que celui qui réside dans l'obéissance et dépend pour son succès d'un contrôle panoptique. Chez Bodin, le contrat ne fonde pas la souveraineté, mais seulement la citoyenneté. L'innovation de Thomas Hobbes, à cet égard, est de faire du contrat la source de la souveraineté, elle-même (toujours) constitutive de la République. Cependant, la possibilité logique et anthropologique d'un tel Contrat social a pour condition l'existence au moins virtuelle d'une *communauté d'intérêts*. Il s'agit des intérêts fondamentaux du genre humain pour la vie et la tranquillité. C'est pourquoi le Contrat a pour fonction de supprimer la précarité universelle de l'état de nature, l'entrée en société signifiant en principe la fin de la guerre de tous contre tous.

Il serait toutefois étrange que Hobbes n'ait pas considéré le fait que bien des hommes eussent été (à son époque) apparemment prêts à sacrifier leur vie pour leurs convictions, surtout lorsque celles-ci sont portées par le fanatisme religieux. Il y a là une décision anthropologique réductionniste. Hobbes distingue méthodiquement entre l'existence de convictions religieuses et leur expression publique. C'est seulement cette dernière qui est socialement explosive. Il s'ensuit que le fondement postulé d'une communauté d'intérêts fondamentaux (pour la survie et la tranquillité) peut être stabilisé grâce au partage pacificateur entre la conviction religieuse et la raison politique, celle-là étant assignée désormais à la sphère privée de la conscience individuelle, tandis que celle-ci propose une forme détournée (la religion d'État) d'exclusion du religieux hors de la sphère publique. À la privatisation des convictions métaphysiques de base correspond une ex-communication politique du religieux.

Outre cette partition moderne entre conviction privée (religieuse) et raison publique (politique), le génie de Hobbes se manifeste encore dans sa théorie grandiose de la représentation en général et de la représentation politique en particulier. C'est l'identification des sociétaires à l'État souverain qui, en leur assurant une participation imaginaire à la puissance publique, motive par là leur cohésion, ce qui économise d'autant le recours au contrôle totalitaire et à la contrainte physique. La puissance symbolique du grand Léviathan devait suffire à stabiliser la République dans une *communauté d'identifications* et de destins consentis par ses membres.

Par rapport au geste de Hobbes, celui de Rousseau consista à dénoncer l'aliénation politique que constitue l'institution d'un grand Représentant souverain, tout en contestant le partage entre raison publique et conviction privée. Idéalement, les citoyens, à supposer qu'ils soient moraux, se réapproprient la raison publique avec toute la conviction que confère le sens du bien commun supérieur, tandis qu'ils s'affirment sans équivoque à la source de la souveraineté politique. Dans cette perspective, le Contrat social est constitutif d'une souveraineté populaire dont l'exercice n'est représenté par rien d'extérieur au corps des citoyens rassemblés, tandis que ceux-ci se placent délibérément « sous la suprême direction de la volonté générale », laquelle trouve elle-même son expression dans la loi. La communauté politique qui en résulte traduit dans le principe d'autolégislation une synthèse sans faille de la communauté légale et de la communauté morale dont l'ajustement est censé se réaliser par intégration des petites différences, grâce à une structure rigoureusement atomistique du corps politique. C'est ce qui permet de postuler une *communauté des volontés*, bien que la possibilité effective n'en soit réservée qu'aux situations peu probables de sociétés à la fois traditionnelles et égalitaires, non dépravées par la civilisation et ayant conservé des mœurs pures et simples. C'est la limite de la cons-

truction rousseauiste. Elle présuppose une communauté morale trop homogène pour offrir un modèle politique aux sociétés différenciées de l'intérieur et acquises aux régulations artificielles du signe monétaire et de la règle juridique. C'est pourquoi les principes du *Contrat social* valent plutôt comme un contre-modèle radicalement critique à l'égard du sens même de l'Histoire universelle.

Aussi la critique libérale du rousseauisme est-elle bien souvent entachée d'ambiguïté, dans la mesure où elle repose sur le malentendu consistant à voir dans la construction de Rousseau un modèle normatif d'organisation politique, c'est-à-dire une tentative de remédier effectivement aux défauts ou vices des sociétés modernes. Les libéraux entendent en revanche construire un tel modèle convaincant et opératoire, en tirant parti des instruments modernes d'intégration sociale et politique. C'est cette construction qui nous intéresse le plus directement pour situer le problème actuel de l'Europe.

*

Originalité des sociétés libérales

Au principe des sociétés, les libéraux peuvent sans doute admettre qu'il existe quelque chose comme un désir de coopération, assorti de sentiments positifs tels que la sympathie, l'empathie, la propension fondamentale à se communiquer mutuellement ses pensées. Mais il n'existe pas à proprement parler de communauté au principe de la société libérale, qu'il s'agisse d'une communauté d'obligations (Bodin), d'intérêts (Hobbes) ou de volontés (Rousseau). Tout au plus se joue à l'horizon (non à l'origine) des processus de socialisation l'approfondissement d'une culture politique commune, problématique au départ. En revanche, des sortes de communautés non naturelles sont requises. C'est le cas du fondement économique des sociétés de marché monétarisé. On parlera d'une communauté de production et d'échanges. Cependant, une telle communauté économique est en elle-même illimitée quant au principe. Sa vocation est la mondialisation. Mais jusqu'à peu elle était pour ainsi dire morcelée en économies nationales, cantonnée à l'intérieur des limites politico-juridiques d'États-nations eux-mêmes souverains en matière de création monétaire, de définition des ratios bancaires, de détermination des taux et assiettes de prélèvements fiscaux, de critères sociaux de redistribution de la masse budgétaire. En ce sens on peut dire qu'une communauté juridique encadrerait chaque fois politiquement les communautés économiques.

Cependant, le droit politique, indispensable à l'installation d'économies modernes performantes, portait ses réalisations au-delà d'une simple régulation des systèmes monétaires, bancaires, fiscaux et sociaux. Plus fondamentalement, il fallait assurer la confiance des individus dans ces systèmes, et cela suppose que le droit étatique leur apporte une garantie absolue d'équité. Concrètement : on devait sans souci pouvoir déposer son argent en banque, utiliser la monnaie fiduciaire pour effectuer ses transactions, prévoir le montant de ses impôts, prendre des risques économiques calculés, etc. Or qui, quelle instance pouvait gager une telle confiance, c'est-à-dire garantir l'effectivité du droit ? – C'est bien sûr la puissance publique par excellence qu'est l'État, l'État national et lui seul.

Pour un libéral, l'effectivité du droit, voilà une valeur qui ne renvoie pas à l'invocation marxiste des droits réels face aux droits formels. Les droits formels sont au contraire, pour un libéral, ce qu'il y a de plus effectif, bien davantage que les prétendus droits réels (ou matériels) qui ne sont pas des droits, mais des leurres, à l'instar du droit au travail ou du droit à la santé. Sont effectifs, plutôt, les droits formels, pourvu qu'ils soient opposables et sanctionnables, ce qui suppose des recours juridictionnels stables et efficaces.

Voilà le vrai « Contrat social » libéral. La confiance dans la force du droit est la clé de voûte, et c'est pourquoi, à propos des sociétés nationales libérales on pourrait parler d'une *communauté de*

confiance. C'est elle qui est constitutive et proprement « politique » au sens où elle fonde, du côté des sociétaires, le soutien des institutions publiques.

De là tend à se laisser questionner la nature ou les conditions de cette confiance, là où se joue par conséquent l'existence de la communauté politique en régime libéral. Un tel approfondissement réflexif et critique est à peu près inévitable. On comprend que ce qui tient ensemble les membres d'une société d'individus autonomes, ce n'est pas directement l'intérêt, comme on l'a parfois pensé, mais directement la garantie que leur offre l'État par le médium du droit. Ainsi se trouvent stabilisées les attentes réciproques de comportement. Mais dans une société de liberté, comme le sont les sociétés libérales, les interactions sociales, les expériences qui s'y jouent et les thématiques qui les accompagnent, tout cela ne saurait manquer de faire surgir des problèmes éthiques en tant que véritables problèmes de société. Dans la mesure où ceux-ci appellent tôt ou tard un traitement politico-juridique, le droit trahit alors de lui-même une dimension symbolique qui transcende la simple fonctionnalité ajustée à une régulation de sous-systèmes de la société.

Vient alors à se poser, comme un retour du refoulé, l'épineuse question de la gestion publique des conflits et convictions morales, anthropologiques ou métaphysiques fondamentales. C'est à ce point critique d'une autoréflexion des sociétés modernes et de leur principe libéral, que nous sommes aujourd'hui parvenus en Occident d'une manière générale. Mais en ce qui concerne l'Europe, et l'Europe de l'Ouest singulièrement, l'enjeu d'une telle réflexion se voit aiguë historiquement par l'arrière-plan traumatique des guerres de religion.

*

Les présupposés axiologiques du libéralisme politique

La garantie juridique d'une égale liberté entre les sociétaires donne lieu à des droits fondamentaux individuels. Ceux-ci se laissent approfondir, depuis les premières générations de droits civils fondamentaux, qui garantissent l'intégrité physique des personnes, jusqu'aux dernières générations en date, que l'on pourrait situer sous le titre générique de droits moraux fondamentaux en y incluant les droits culturels, « droits de personnalité », qui protègent et promeuvent l'identité personnelle, en passant par les droits civiques ou politiques de communication et de participation, ainsi que par les droits sociaux de prestation et de solidarité.

Mais si le principe politique d'égale liberté entre co-sociétaires peut suffisamment justifier, du côté de la communauté légale, une telle déclinaison des *droits* fondamentaux au titre d'implications conséquentes, ce même principe présuppose aussi, du côté de la communauté morale, des *devoirs* de réciprocité, de tolérance et de non-discrimination. Au total, une constitution libérale s'appuie sur un corpus normatif qui n'est pas seulement juridique, mais aussi bien déontique et axiologique, éthique au sens large du mot. Cet ensemble normatif se laisse ressaisir dans un catalogue de *principes* politiques fondamentaux ou constitutifs : égalité, liberté, solidarité, réciprocité... sur lesquels un consensus social est postulé sous un argument d'allure transcendantale. En effet, un tel *consensus* apparaît comme la condition sans laquelle la coexistence et la coopération sociales seraient impossibles en régime de *dissensus*. Autrement dit : les principes politiques énoncés doivent faire l'objet d'une adhésion de la part de tous les sociétaires, si ces derniers peuvent espérer à la fois coopérer socialement, constituer ensemble une communauté politique unie par une confiance civique dans les institutions publiques et l'État, et développer cependant des styles de vie propres, renvoyant à des valeurs, visions du monde, conceptions particulières du bien ou de la vie bonne, qui ne soient pas nécessairement congruentes entre les acteurs, et puissent même sembler inconciliables. L'adhésion des sociétaires aux principes éthico-politiques de base, qui sont caractéristiques d'une constitution libérale, revient à la postulation

d'un *consensus réflexif* qui n'affecte pas l'éventuelle divergence des conceptions anthropologiques touchant, par exemple, à la destination de l'individu, au sens de son existence, aux conditions d'une vie réussie, aux pratiques incompatibles avec sa dignité d'être humain, etc.

Pratiquement, donc, un tel consensus, qui porte sur les principes constitutifs d'une société libérale, renvoie bel et bien à une communauté morale processuelle que, cependant, sa réflexivité tient en retrait des positions à prendre sur des questions telles que le suicide, l'euthanasie, l'IVG, le mariage entre homosexuels, le clonage humain, la peine de mort, et toutes questions en général qui mettent directement en jeu des convictions ou « intuitions » métaphysiques. La *communauté d'adhésions* pré-supposée au consensus réflexif n'engage aucune unanimité sur les questions morales substantielles. C'est John Rawls qui avec l'expression « *consensus par recoupement* » a formulé cette caractéristique réflexive d'un accord fondamental, métaphysiquement neutre, nécessaire au fonctionnement de sociétés marquées par le « fait du pluralisme » : les sociétaires peuvent, en situation originaire, s'accorder sur des principes politiques fondamentaux en conservant leurs arrière-plans singuliers de visions du monde ou de systèmes de valeurs différents, voire, divergents, du moment que ces systèmes de valeurs et visions du monde favorisent ou tout au moins autorisent chez leurs adeptes des orientations dites raisonnables, c'est-à-dire compatibles avec une coopération sociale durable. Il peut donc y avoir adhésion des sociétaires à des *normes* communes sur fond de *valeurs* éventuellement singulières, (à la limite) propres à chacun ; et tandis qu'alors ces normes communes – soit, les principes politiques faisant l'objet d'un consensus réflexif – appartiennent de plein droit à la *raison publique*, les valeurs singulières, propres à chacun, relèvent en revanche de la *conviction privée*.

On retrouve à cet endroit quelque chose du vieux partage hobbesien entre une raison politique ou raison d'État, qui est publique, et une conviction religieuse désormais assignée au « for intérieur » de la conscience privée individuelle. Il est vrai que, dans la construction libérale et à la différence du schéma absolutiste, aucune censure politique ne pèse ou ne doit peser sur l'expression publique des convictions privées, du moment que cette expression revêt grammaticalement la forme propositionnelle. Ainsi la norme grammaticale était-elle implicitement censée pouvoir prévenir les dérives d'interjections, appels à l'émeute ou au meurtre, insultes. Aujourd'hui, avec la montée d'une dictature insensée du politiquement correct, cette clause grammaticale ne protège plus les individus contre les procès en délit d'opinion. L'expression d'une opinion dans la forme propositionnelle du type : « Je pense que *p*... » est ravalée quasiment au rand d'une insulte ou d'une incitation à l'ostracisme, dès lors que les connotations en sont estimées socialement inconvenantes ou blessantes pour telle ou telle catégorie de personnes. Quoi qu'il en soit, la liberté de conscience, qui était latente ou virtuelle, chez Hobbes, se voit consacrée par le libéralisme et prolongée dans la liberté d'expression et d'opinion. Cette liberté caractérise les espaces publics des sociétés authentiquement libérales. Mais, suivant leur principe, il n'est cependant pas admis que des « visions du monde » englobantes, si libre que soit leur défense et illustration dans les espaces publics ouverts, puissent jamais gouverner ou même infléchir les principes politiques des sociétés pluralistes.

C'est pourquoi la *raison publique*, entendue au sens pragmatique et processuel de ce qui se joue dans la délibération publique, n'a pas, pour le libéralisme, valeur politiquement constitutive, tandis que les principes politiques qui sont censément constitutifs pour les sociétés pluralistes sont métaphysiquement neutres. Aussi peut-on regarder les sociétés libérales comme des formations qui par construction procèdent d'une ex-communication politique du religieux, sur la base d'un agnosticisme constitutionnel.

Quelles sont cependant les objections élevées contre ce modèle d'organisation politique ?

*

Objections au libéralisme

- C'est d'abord l'impossibilité pratique pour les citoyens de concerter efficacement entre eux les conditions de la vie bonne à l'échelle des sociétés politiques qu'ils constituent. D'où un déficit d'autonomie civique.

Les fondements de la justice politique doivent en principe faire l'objet d'une adhésion des intéressés, ce qui présuppose leur autonomie privée, tandis que l'imaginaire du Contrat social présente cette adhésion individuelle comme s'il s'agissait d'une adhésion collective, ce qui implique l'autonomie publique des sociétaires en tant que citoyens. Il reste qu'une telle capacité civique n'est là retenue que pour la définition de la *société juste* (de ses principes fondamentaux), mais non pas pour une détermination de la *vie bonne*. Le libéralisme suppose en effet, sans plus, que la détermination de la vie bonne serait quant à elle une question du seul ressort de l'individu privé. C'est ainsi que Benjamin Constant interpellait l'autorité politique : « Qu'elle se borne à être juste ; nous nous chargerons d'être heureux ». Voilà l'illusion libérale. L'expérience montre suffisamment que la réalisation et, avant cela, la détermination des conditions de la vie bonne ne sont pas à portée de l'individu exerçant sa liberté de jugement et d'action privativement pour lui-même et, à la limite, isolément. Il s'agit d'une illusion solipsiste. Les conditions de la vie bonne ne sauraient être valablement définies que collectivement et consensuellement. D'une façon ou d'une autre, elles renvoient en effet au cadre environnemental de l'habitat et de la cohabitation. Or, ceux qui y sont sensibles ne peuvent espérer vivre bien, ou simplement vivre correctement, que si ce cadre ne contredit pas essentiellement leurs critères « esthétiques » au sens large incluant des styles de vie.

- C'est ensuite l'impossibilité pour les sociétaires de faire coïncider leur consensus politique de base avec une convergence sur une définition de soi plus substantielle. D'où une souffrance structurelle, vécue comme une atteinte à l'identité morale de la personne.

Il faut en effet que le consensus réflexif de base, présupposé à la possibilité de sociétés pluralistes, autrement dit, le « consensus par recoupement » ne puisse, en raison de son caractère strictement « politique », couvrir ou préjuger le traitement de problèmes éthiques de société, qui touchent à une compréhension de soi « métaphysique » de la personne. Cela engendre chez beaucoup une situation de souffrance morale non reconnue comme légitime par les sociétés libérales, souffrance réprimée ou « refoulée », ce qui est pathogène. Ainsi la normativité ambiante, consacrée au niveau d'une raison publique libérale, constitutivement agnostique, impose-t-elle une « tolérance répressive » à l'égard de pratiques renvoyant une image de l'humanité, que d'aucuns ressentent comme dégradante, presque insupportable. Il s'agit surtout de gestes ou d'actions touchant directement au rapport de la personne à elle-même. Mais il peut même s'agir d'activités impliquant un rapport aux animaux, rapports pourtant légaux, mais estimés barbares ou inutilement cruels, ou attentatoires à une harmonie naturelle. Ainsi la chasse ou la tauromachie peuvent-elles être vécues par beaucoup comme un scandale et une atteinte directe aux conditions d'une vie réconciliée. Cependant, la tolérance libérale impose que tout un chacun supporte de telles pratiques, tant qu'elles sont et demeurent licites. Aussi se demande-t-on sur quel fondement rationnel les sociétés libérales s'autorisent à imposer des normes substantielles qui, telles l'interdiction du suicide ou de la polygamie, ou, à l'inverse, la libéralisation de l'euthanasie ou de l'avortement, ne sauraient guère s'appuyer que sur les poussées incertaines d'un sens commun qui est loin d'être au clair avec ses propres déterminations.

Ces critiques élevées contre le principe libéral des sociétés modernes comportent ainsi, implicitement ou explicitement, des réclamations qui sont « fortes », du fait qu'elles peuvent se référer à des

idéaux modernes. Or, si l'on envisage d'honorer ces réclamations, il semble qu'*a priori* trois options théoriques se proposent :

- Une *option communautariste* « simple » est ici considérée dans une version radicalisée en conséquence de ses propres prémisses. Elle consisterait, de ce point de vue, à resserrer la communauté légale sur la communauté morale, de sorte que la communauté politique propose au consensus public des principes constitutifs tels que les intéressés ne ressentent aucune tension entre ces principes politiques de base et les valeurs sur lesquelles se structure leur identité morale.

Cette orientation suppose une redéfinition drastique des communautés politiques sur la base d'une cooptation de leurs membres, effectuée selon le critère des affinités électives, esthétiques et morales. Dans l'état actuel des sociétés politiques nationales, ce genre de communautés serait nécessairement exclusionniste. On y suppose en effet que ceux qui ne partagent pas les mêmes valeurs que « nous » n'ont qu'à faire communauté politique ailleurs. Une solution fédérale ne ferait que masquer la réalité d'une division politique interne à l'ex-société nationale, c'est-à-dire la réalité d'un éclatement de la nation d'origine en plusieurs sous-nations, chacune étant dotée de son État, de sa Constitution et de son droit propres.

- Une *option cosmopolite post-moderniste* peut prétendre, quant à elle, résoudre cette contradiction en dissociant le cadre fédératif global, celui de l'Union comme telle, des cadres communautaires au sein desquels s'exercerait la compétence civique d'autodétermination des conditions de la vie bonne – entendons : pour chaque « communauté hébergée » par la grande société.

À cette dernière correspondraient les dispositions politico-juridiques fondamentales d'une *société juste*, dispositions valables pour tous les sociétaires, quelle que soit leur communauté d'appartenance, nationale ou sub-nationale. Quant aux communautés hébergées ou « Cités », elles pourraient alors, sans dommage exclusionniste, être formées sur le principe communautariste d'une coïncidence entre normes et valeurs, entre communauté légale et communauté morale, du moment que les Constitutions de telles Cités soient compatibles entre elles et avec la Constitution de l'Union.

Dans ce cas, il en résulterait en effet un gain d'autonomie civique, du fait que, tout en bénéficiant du toit commun de droits fondamentaux, ainsi que de prestations assurant les *capabilities* de base, les citoyens de l'Union pourraient cependant développer à présent cette autonomie civique également pour une définition consensuelle, mais nécessairement locale, des conditions sélectives de la vie bonne pour chaque communauté ou Cité ainsi recomposée.

Une telle disposition propose un schéma qui n'a aucune présentation dans la réalité. Il s'agit d'une « utopie » ou en tout cas d'une construction purement théorique. Elle n'est acceptable, du point de vue de la justice politique, que si, notamment :

- 1) les principes politiques de base de l'Union ou de la Fédération peuvent faire l'objet d'une adhésion de tous les intéressés ;
- 2) les membres des communautés politiques formées sur base d'affinités morales peuvent à tout moment sortir de ces communautés sans perdre les droits et avantages sociaux attachés à leur citoyenneté de cosmopolites.

Il reste que le principe selon lequel, au sein d'une grande société globale, des communautés pourraient se constituer sur une telle fermeture à la divergence éthico-esthétique, prive au total l'ensemble composite ainsi réalisé de l'aiguillon moral que représente la confrontation des points de vue au sein d'un espace public ouvert à la contradiction.

- Une *option criticiste* que l'on pourrait aussi dire « républicaine », mais dans un sens procéduraliste qui rompt avec les conceptions substantielles du corps politique et de la souveraineté, entend subs-

tituer au modèle libéral d'un consensus par recoupement celui d'un consensus par confrontation, supposant qu'en dernière instance c'est la délibération publique de citoyens, à travers des espaces publics autonomes, qui serait seule habilitée à adopter et faire éventuellement évoluer les principes constitutifs d'une communauté de citoyens.

La seule limite qui s'impose à cette souveraineté procédurale, remise à une formation délibérative de l'opinion publique et de la volonté politique, est l'autolimitation que pratiquement la démocratie devrait consentir en regard des présupposés normatifs d'une « vraie » discussion.

Celle-ci présuppose en effet une situation de liberté de parole, d'égalité statutaire des locuteurs, de publicité des débats, de réciprocité dans l'écoute et l'échange verbal, de décentration des perspectives, de solidarité dans les conséquences des décisions, et donc de coresponsabilité, autant de présupposés normatifs dont le contenu recoupe celui des droits fondamentaux et des principes politiques de base d'une société libérale.

Suivant sa logique, le modèle ainsi construit semble donc échapper à l'objection selon laquelle l'exercice de la souveraineté populaire (ici, de la démocratie délibérative) pourrait subvertir les libertés individuelles, les droits de l'homme, les principes de l'État de droit et la démocratie elle-même. Cependant, par rapport au modèle libéral du consensus par recoupement, le modèle criticiste du consensus par confrontation permet en principe de rétablir sans violence exclusionniste la continuité rompue entre, d'une part, les intérêts et convictions sur lesquels s'organisent les préférences éthiques des sociétaires et, d'autre part, les normes et principes auxquels se réfère leur identité politique de citoyens. En ce sens, le modèle criticiste se propose comme une figure de dépassement de la disjonction libérale entre normes et valeurs, tout en déjouant le double piège du repli communautaire et de l'indifférence postmoderne, c'est-à-dire, tout à la fois, l'évitement d'une hétérogénéité profonde des systèmes de valeurs et la neutralisation d'une confrontation rationnelle des convictions substantielles.

Pratiquement, cela implique notamment que les problèmes de société à forte teneur éthique, voire, métaphysique, puissent être cependant traités et même résolus politiquement de façon positive, c'est-à-dire autrement que sur la voie libérale d'une 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 ! ».

De là, il est permis de demander dans quelle mesure et sous quelles conditions les sociétés contemporaines pourraient dépasser l'opposition moderne, devenue classique, entre la conviction privée religieuse et la raison publique politique, et cela, de par un mouvement autonome d'approfondissement critique de leur propre principe.

*

La tension entre raison et religion dans les espaces sécularisés

Le déficit fonctionnel d'une 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 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 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 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 auront 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 exergue¹ –, que la religion peut cesser d'être politiquement assignée au statut de conviction strictement privée.

Pour le moment, nous vivons encore sous 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 »². Or 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. 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 à quelques révisions d'attitude ; par exemple, renoncer à l'ambition sotériologique intramondaine de « réenchâter le monde » ou de « donner une âme à l'Europe », en se posant comme des experts privilégiés de l'humain, en particulier pour les questions sensibles induites par les développements de la biotechnologie, c'est-à-dire comme les porteurs de réponses salutaires, voire salvatrices, censées prévenir les dérives modernistes. Mieux vaudrait accepter les implications faillibilistes d'une éthique de la discussion avec ses postulations 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 délibérative 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 et du Bien, ni même suivant la structure formelle de la rationalité juridique moderne, car il est plutôt l'horizon pragmatique de pratiques d'entente supposant une confrontation 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, 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 l'expression des convictions doit 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 reconstruction³, de sorte qu'ainsi la raison publique

¹ Notamment : pluralisme, tolérance, justice, solidarité, non-discrimination.

² Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1^{ère} Partie, *Notion de la religion*, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1971, p. 31.

³ Je me permets de renvoyer à mes contributions, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction. Les registres du discours et la normativité du monde social », in : Alain RENAULT (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1999 ; ainsi que « L'éthique reconstructive », in : Sylvie MESURE et Pierre

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.

Réciproquement, la religion peut honorer à sa manière la levée souhaitable, du moins *in thesi*⁴, de son excommunication 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 quant au préalable théorique de leurs options pratiques, que celles-ci soient accueillantes ou au contraire réfractaires à l'offre des religions.

*

Un dépassement risqué du principe de laïcité ?

La conversion des religions à l'éthique procédurale de la discussion est toutefois moins innocente qu'il n'y paraît. Le dualisme État / Église, dont l'effacement, sous nos latitudes, est sans doute lié à un double recul : celui du christianisme européen et celui de l'État-nation souverain, revêt l'allure contemporaine d'un dualisme entre les convictions privées (religieuses) et la raison publique (juridique), leur jonction relevant normalement d'un dispositif ayant pour clé de voûte théorique les points ou éléments communs de justice politique auxquels les membres d'une société ou leurs représentants ont pu s'accorder pour des raisons tenant à leurs convictions privées, sans qu'il y ait lieu de confronter ces dernières entre elles ; partant, sans que les sociétaires aient à s'accorder *entre eux* sur les éléments auxquels ils s'accordent. A ce modèle on a opposé un *consensus par confrontation*, résultant, quant à lui, d'une discussion mettant publiquement aux prises les convictions. D'où se profile alors le schéma d'une *communauté de dispositions* (à l'entente ou au dialogue) au principe de la société politique. Qui plus est : l'approfondissement réflexif de la démocratie libérale révèle ce que sa critique réactionnaire cherche à occulter : l'existence d'une *communauté de convictions*. Si celle-ci n'est certes pas postulée au fondement prépolitique des sociétés modernes, elle ne cesse cependant d'être en jeu à l'horizon des processus délibératifs.

Avec ce modèle criticiste et post-métaphysique, centré sur l'espace public et la démocratie délibérative, le dualisme : raison publique / conviction privée fait place à une tension entre convictions séculières et convictions religieuses. Au demeurant, cette mise au pair autorise aussi bien que l'on parle de *raisons* religieuses que de raisons séculières. Dans tous les cas, l'expression et la confrontation – civile, légale et publique – des convictions, au travers de procès d'entente structurés par une éthique

SAVIDAN, *Dictionnaire des sciences humaines*, PUF, Paris, 2006. Voir également mon article, La loi de l'argument meilleur peut-elle valoir comme loi morale ?, *Le Supplément*, Cerf, n° 214, sept. 2000.

⁴ Un tel souhait est en effet de principe. Mais, dans la pratique, il est à entendre de façon conditionnelle ; car il se peut 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. Mais une telle mesure ne saurait, d'un point de vue philosophique, que revêtir la signification d'une régression politique.

de la discussion, apparaît comme une condition nécessaire de l'autonomie civique, laquelle est aussi le critère premier de la légitimité démocratique. Mais si la raison publique s'ouvre ainsi à la conviction religieuse librement exprimée ; si, partant, elle accepte le risque de servir d'arène à un choc des fanatismes, c'est-à-dire à la déraison, comment faire en sorte que l'autonomie civique, pourtant approfondie par la mise en dialogue public de convictions naguère privées, ne se paie pas d'une éclipse de la justice politique, c'est-à-dire, notamment, d'une répression de la liberté de conscience, d'expression et d'opinion, impliquant l'indépendance de la recherche scientifique et la neutralité pédagogique ?

Tant que l'on suppose que les religions reconnues dans l'espace européen sont, toutes, des doctrines englobantes *raisonnables*, on peut miser sur un recoupement satisfaisant de leurs grandes orientations axiologiques avec les lignes de force de la raison publique. On *postule* que les religions de l'espace européen sont de part en part raisonnables, c'est-à-dire tolérantes à l'égard de la contradiction et respectueuses des divergences, à supposer même qu'aucune d'elles ne soit libérale en raison d'un fondamentalisme principiel dans le domaine moral⁵. Il reste que, suivant le schéma du consensus par recoupement, rendu célèbre par John Rawls, les religions concernées pourraient s'en tenir à ne mettre en exergue que les éléments compatibles au moins en apparence avec la raison publique, structurée en dominante par l'esprit des droits de l'homme, quitte à mettre sous le boisseau les aspects antilibéraux. En parlant d'aspects anti-libéraux des religions, je ne vise pas des positions conséquentes avec la conviction d'un caractère sacré de la vie humaine, telles que la prohibition du suicide, de l'euthanasie, de l'avortement, de l'eugénisme et de certaines manipulations génétiques, du moins, tant qu'il s'agit de présenter ces exigences défensives comme des *interdits moraux*. Je vise plutôt la propension à vouloir transposer ces interdits moraux en *interdictions juridiques*, sous l'argument que la dignité humaine primerait sur la liberté de l'individu (son arbitre). C'est la tentation de dériver l'organisation de la société d'une vision substantielle du Bien, au lieu de concevoir cette organisation comme celle de la coexistence possible *entre* les visions du monde particulières.

De ce point de vue, le risque d'une ouverture post-laïciste des religions au dialogue civil de l'espace public européen est de rendre théoriquement possible la formation, par confrontation directe, d'un consensus interreligieux qui inciterait ses parties prenantes à supprimer la séparation entre les droits et les devoirs, entre l'ordre juridique et l'ordre moral, faisant de ce dernier le principe constitutif de l'ordre social. Alors, la structure de base de la société ne trouverait plus son motif dans une pluralité des visions du monde. Celle-ci serait déniée au nom d'une convergence factuellement issue du dialogue d'où émergerait une éthique universelle substantielle, assortie d'une prétention subversive : remplacer par une doctrine englobante de la vie bonne, faisant unanimité, la justification publique d'une constitution juridique accordée au fait du pluralisme.

La perspective d'une insertion des religions dans le dialogue civil européen propose en effet un débordement du schéma classique. Dès lors que le modèle d'un consensus par confrontation a remplacé du modèle du consensus par recoupement, l'usage public de la raison cesse d'être tenu dans les limites, définies *a priori*, d'un pluralisme ou désaccord raisonnable, pour *devenir lui-même constitutif des principes dans le cadre desquels ce dialogue s'exerce*. Pour justifier une telle substitution, on peut arguer des limites du consensus par recoupement : celui-ci restreint en effet l'autonomie publique d'autant plus fortement que le « voile d'ignorance » pesant sur les sociétaires serait, comme dit Rawls, « épais », de sorte que les termes d'un tel consensus n'exprimeront qu'une surface (pour eux) inessentielle de leurs convictions morales. Au demeurant, une telle protection de la société contre ses divisions internes est problématique dans un contexte qui, comme l'Union européenne, admet la représentation plurielle de doctrines englobantes. Les appels quasiment officiels à un espace public faisant

⁵ Jean-Marc FERRY, Face à la tension entre droits de l'Homme et religion, quelle éthique universelle ?, *Recherches de Science religieuse*, janvier-mars 2007, tome 95/1, pp.61-74.

droit au dialogue interreligieux consonent avec le thème de la démocratie délibérative, lequel promeut le modèle d'un consensus par confrontation – autrement dit : le principe communicationnel de la *Diskursethik*. Or, de ce point de vue, justice politique et autonomie civique convergent comme deux moments co-originaux. C'est qu'en fonction du modèle délibératif *le Souverain n'est autre que la raison publique entendue comme usage des arguments qui se confrontent au cours de discussions menées publiquement*. Il s'ensuit que, dans ce modèle, les limites du désaccord public acceptable ne sauraient être préjugées : des désaccords *déraisonnables* peuvent éclater au grand jour. Corrélativement, il est toujours imaginable que la discussion menée publiquement parvienne à un consensus contredisant la conception libérale d'un pluralisme raisonnable, une conception qui tient pour irrecevables des questions obscènes – par exemple, des questions visant à examiner si les femmes mériteraient de jouir du même statut légal que les hommes, ou encore, si les différents peuples sont vraiment égaux entre eux.

Dans la conception du libéralisme politique rawlsien, le libre examen public a donc ses limites. Le modèle théorique du consensus par recoupement ne propose qu'une intégration indirecte et partielle des convictions privées dans la raison publique. Celle-ci ne laisse filtrer en principe aucune justification renvoyant à une conception particulière du bien. Pour assurer ce filtrage, il faut maintenir la part privée des convictions religieuses. Ces dernières ont bien leur mot à dire pour une adhésion des citoyens aux normes publiques, dans la mesure où elles sont raisonnables. Mais la discussion qui les ferait entrer, *en tant que raisons*, dans une confrontation publique (et civile !), n'est pas, aux yeux de John Rawls, constitutive des normes de justice. Celles-ci sont justifiées « indépendamment ». Le dispositif rawlsien – c'est sa rigidité – cantonne la délibération à l'intérieur de limites préalables correspondant à l'esprit du droit moderne.

Quelles sont maintenant les limites du modèle criticiste ? – L'esprit du droit moderne, à commencer par le principe d'une égale liberté des participants, n'y est présupposé que logiquement à la discussion envisagée dans son concept normatif, en tant que « vraie » discussion. De même que, chez Rousseau, c'est suivant son concept que la volonté générale ne saurait porter atteinte à la liberté d'un seul individu, de même, chez Habermas, c'est dans l'idée, c'est-à-dire selon le concept normatif d'une vraie discussion, que la justice politique encadre nécessairement l'exercice délibératif de l'autonomie civique. De ce point de vue contrefactuel, en effet, il n'est pas de pratique authentique de discussion qui puisse se dérouler sur une autre base que l'égalité des participants. Les parties prenantes d'une discussion menée dans un espace public délibératif ne peuvent pas croire qu'ils discutent vraiment s'ils ne pensent pas se lier eux-mêmes par la seule force non violente des raisons présentées dans le discours ; et ils ne peuvent croire n'obéir à d'autre loi que celle de l'argument meilleur, que s'ils se pensent libres quant à leurs prises de position, et égaux entre eux, quant à l'accès à la parole, leur participation au débat public. Cela ne veut pas dire que de telles conditions, idéales, puissent être entièrement honorées dans la pratique. Mais si ces conditions ne sont pas satisfaites aux yeux des intéressés, alors ceux-ci ne peuvent penser leur pratique comme une vraie discussion.

L'égalité postulée à travers les idéalizations que les participants des discussions forment eux-mêmes (s'ils discutent vraiment) revêt un statut théorique qui, à ma connaissance, n'a pas été clairement différencié entre celui, à la deuxième personne, d'une supposition contrefactuelle des participants, et celui, à la première personne, d'une présupposition transcendantale du philosophe. Dans un cas comme dans l'autre, la justice, en raison de l'abstention de toute coercition, ne reçoit pas *eo ipso* de satisfaction pratique. Elle n'est pas elle-même la norme *positive* qui encadre les discussions. À supposer que les participants de la délibération se traitent mutuellement, *dans la discussion*, comme des personnes libres et égales entre elles, cela n'implique pas qu'ils décident d'adopter le principe d'égalité en tant que droit politique fondamental, afin d'organiser sur cette base leur coopération *dans la société* ; ni même qu'ils estiment moralement obligatoire ou simplement juste d'adopter un tel principe. On peut imaginer que les participants de la délibération publique entrent dans la quasi-

contradiction performative qui consisterait pour eux à décider, sur une base délibérative d'égalité liberté réciproque, d'instituer une inégalité statutaire entre les catégories de personnes qui composent la société politique à constituer de façon pourtant consensuelle et autonome. La situation de discussion fondatrice, avec les présuppositions qui y sont inhérentes, ne constitue par elle-même – c'est la limite du modèle habermassien – aucun garde-fou, quelles que soient les présuppositions idéalisantes qui l'accompagnent. Les partisans de la démocratie délibérative doivent assumer ce cercle : s'en remettre à la formation d'une culture publique qu'assureraient en continu les pratiques délibératives...

C'est pourquoi ces dernières sont initialement risquées. Suivant le modèle du consensus par confrontation, l'espace européen prend le risque d'ouvrir à deux battants les portes de la Cité à l'expression et à l'exposition de convictions jadis assignées à résidence dans le for intérieur de la conscience privée. La raison publique *nova methodo* s'assouplit considérablement en devenant l'effet d'une dynamique par laquelle des flux de communication sociale seraient parvenus à une institutionnalisation dans des procédures délibératives. Elle reçoit des *inputs* qui débordent les considérations séculières de la rationalité juridique. D'où un double problème :

- 1) Un problème de *traduction* des considérations « métaphysiques » dans un langage juridiquement opératoire, non contradictoire avec la nécessaire neutralité du politique ;
- 2) Un problème d'*intérieurisation* ou d'*appropriation*, par les citoyens, de la valeur morale des procédures délibératives, et de *stabilisation* consécutive de cette valeur dans une culture publique, de sorte que l'autonomie radicale que l'on réclame pour les espaces délibératifs n'entraîne pas une subversion des droits fondamentaux et des libertés individuelles.

D'un point de vue philosophique, ce second problème est le plus difficile, car sa résolution dépend d'une justification préalable du caractère moralement obligatoire des présuppositions logiques – certes, procéduralement contraignantes – de la discussion. En l'absence d'une telle justification, rien ne dit, en effet, qu'une pratique délibérative bien formée suivant l'éthique de la discussion *doive* traduire en langage juridique, et respecter en tant que principes premiers de justice politique, les présuppositions qui ont présidé au processus autonome de sa formation.

Cette difficulté se laisse affronter en regard du dilemme auquel elle renvoie. Ou bien, en effet, on tend à fonder les présupposés normatif ou axiologiques d'égalité liberté, de réciprocité, de solidarité, de coresponsabilité, en référence à une idée de dignité humaine, en supposant un socle de devoir naturel et de théologie naturelle⁶, et on assume alors le retour à une justification métaphysique, ce qui pose le problème d'une accessibilité égale pour tous aux raisons « vraies » d'adhérer à ces principes. Ou bien on prétend, comme John Rawls, à une justification « strictement politique », non « métaphysique », en mettant en avant l'orientation simplement « raisonnable » d'individus qui, pour avoir renoncé à imposer leurs convictions, se montrent disposés à coopérer pacifiquement avec des co-sociétaires, et on refoule alors le point de vue philosophique d'où pourrait être établie la force d'obligation inhérente aux raisons morales de respecter le droit d'autrui. La disposition raisonnable à la coopération ne saurait en effet relever d'une justification strictement pragmatique, sur le modèle d'un impératif seulement hypothétique, sans que l'on doive par là renoncer à établir la stabilité d'une telle disposition.

D'où l'incitation à remettre sur le métier la question difficile des fondements philosophiques d'une obligation morale qui soit à la fois catégorique et post-métaphysique, tout en faisant droit à la conviction éthico-religieuse en perspective d'une réconciliation entre raison et religion.

*

⁶ Pour une discussion de cette orientation, voir la contribution de Denis MÜLLER dans le présent volume, ...

*La conviction religieuse peut-elle accueillir en son sein
l'agnosticisme de la raison moderne ?*

L'*agnosticisme constitutionnel* qui est au principe de l'État moderne ne trouve pas seulement sa justification dans des considérations pragmatiques qui ont trait à la coexistence sociale et à l'ordre public. Il se fonde également sur des considérations éthiques qui se rapportent à l'intégrité des personnes et à la protection de leur liberté. Mais qu'elle soit empirique ou normative, sous l'un ou l'autre aspect la justification est *politique*.

Or il ne va nullement de soi qu'une telle justification de la posture neutraliste de l'État soit transposable aux individus. Dans l'horizon de l'existence individuelle, l'agnosticisme perd en effet la justification pratique qu'il revêt en revanche dans l'horizon d'une raison publique proposant un point d'accord confessionnellement neutre entre les ressortissants d'une société pluraliste, suivant le schéma d'un recoupement officiel de leurs convictions privées par des principes libéraux de justice politique tels que la tolérance, la réciprocité, l'égalité, la non-discrimination.

Ma thèse est que, *pratiquement*, l'existence individuelle serait placée face à l'alternative entre l'athéisme et le fidéisme, et sommée de choisir entre ces deux figures que pourtant la raison publique renvoie respectivement au scepticisme et au dogmatisme, l'agnosticisme étant, quant à lui, censé tenir la position critique.

Cependant, une illusion propre au point de vue de la raison publique agnostique est de présupposer que les deux figures qu'il croit surplomber, l'athéisme et le fidéisme, n'auraient qu'une valeur doxique, valeur de « simple opinion » ; qu'elles ne sauraient donc avoir les mêmes prétentions cognitives, ni les mêmes prétentions à la validité en général, que la raison incarnée dans la science ou le droit.

C'est méconnaître leur caractère essentiellement *pratique* : il s'agit au fond moins de *croyances*, dans un cas et dans l'autre, que de *résolutions*. Le sens pratique de l'athéisme comme du fidéisme, pour autant qu'il s'agisse de positions raisonnables, procède lui-même d'une présupposition agnostique.

C'est d'ailleurs ainsi que ces deux figures peuvent entrer en dialogue l'une avec l'autre et avec la raison publique. Il n'existe à ma connaissance que peu de mots appropriés à la situation. Le qualificatif « athée » est insatisfaisant, car on peut être religieux tout en se passant de l'existence de Dieu. À l'inverse, le mot « croyant » est ambigu, car on peut postuler Dieu comme idée nécessaire sans croire que Dieu existe.

Parlons alors de *foi* pour caractériser l'orientation pratique vers la religion, en désignant par là avant tout, plutôt que la disposition à *croire*, la résolution, qui reste à expliquer, de *faire confiance* au réel, à l'être, à la vie. C'est la résolution qui souscrit à l'invitation : « N'ayez pas peur ! ». Son argument fut de longue date aperçu et exploité : le refus du défaitisme, le rejet de cette tentation mortifère qui caractériserait dans le fond « la vie selon les impies », qu'à travers des thèmes qui n'ont guère vieilli avait stigmatisée ainsi le *Livre de la Sagesse* (2,1-2,6) :

Car ils disent entre eux, dans leurs faux calculs :

« Courte et triste est notre vie ;

Il n'y a pas de remède lors de la fin de l'homme et on ne connaît personne qui soit revenu de l'Hadès.

Nous sommes nés du hasard,

Après quoi nous serons comme si nous n'avions pas existé.

C'est une fumée que le souffle de nos narines, et la pensée, une étincelle qui jaillit au battement de notre cœur ;
Qu'elle s'éteigne, le corps s'en ira en cendre
Et l'esprit se dispersera comme l'air léger [...]
Oui, nos jours sont le passage d'une ombre,
Notre fin est sans retour,
Le sceau est apposé : nul ne revient.
Venez donc et jouissons des biens présents [...] ».

Quant à ce que l'on nomme athéisme en référence aux « non-croyants », c'est-à-dire à ceux qui refusent le choix de la religion, il ne mérite sûrement pas le qualificatif de scepticisme, car, s'il est vraiment rationnel, il ne se fonde proprement que sur des considérations pratiques parmi lesquelles entre aussi le sage refus de s'illusionner soi-même de façon plus ou moins consciente, sous la pression d'un besoin désespéré de consolation.

En effet, l'athée raisonnable ne prétend pas *savoir*, encore une fois, que, par exemple, Dieu n'existe pas. Il refuse plutôt de *vivre* sous l'idée de Dieu. Dit positivement : il préfère vivre sous l'idée de sa finitude temporelle sans appel. Il exècre la faiblesse de ceux qui croient par besoin psychologique, manifestant par là une lâcheté d'esprit, un dégoût de l'intelligence qui devrait même offenser Dieu, si toutefois Il existait ! Car le vrai philosophe, à en croire saint Augustin, est bien celui qui aime Dieu. Ne devrait-il pas alors participer de cet Esprit ami du Vrai, faisant, pour ainsi dire, resurgir Dieu de Sa négation ? De chaque côté on soupçonne l'autre partie de faiblesse ou de lâcheté.

Du côté de l'athéisme on n'avait pas attendu les déconstructions contemporaines, initiées par Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, pour stigmatiser le « masque hideux », disait Lucrèce, d'une religion qui n'est que mystification, exploitation de la superstition et de la peur.

Du côté du fidéisme, l'argument n'est pas moins profond : l'athée serait en son fond celui qui a peur, peur de la mort, et qui, pour cette raison, pactise avec elle ; car s'il avait réellement le sens et l'amour de la vie, il ne se réfugierait pas comme un désespéré dans l'apologie du moment présent, d'un « *carpe diem!* » pathétique qu'il aimerait tant se représenter comme un « *carpe aeternitatem!* »...

Mais cherchons plutôt à reconstruire *ce qu'il y a de raison* dans le fidéisme comme dans l'athéisme, soit : *dans la religion* du fidèle comme dans celle de l'impie. Le croyant n'est plus l'être immature qui se réfugie dans l'illusion par peur de la vie. On ne pense plus que « c'est un beau *trait d'esprit* que de prétendre à l'*athéisme* »⁷, et quant à la compassion dont ce dernier peut maintenant faire l'objet, elle est empreinte de respect. Il nous faudra ainsi admettre que fidéisme et athéisme assument, quant à leur point de départ théorique, une ignorance métaphysique radicale ; et cela veut dire aussi : une totale incertitude sotériologique.

La démarche pseudo cognitive de métaphysiciens pensant rendre un service à la religion en se mettant en tâche d'établir des preuves de l'existence de Dieu s'est clairement révélée comme une voie sans issue, et, dans l'histoire de la philosophie, cela se marque par l'invention, due à Kant, d'un statut de « *postulats pratiques* », décernés aux affirmations telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté humaine.

⁷ Reproche adressé à Hobbes en son temps par Robert Boyle. Hobbes peut en effet être regardé comme le premier des philosophes modernes ayant proclamé l'agnosticisme. En excluant que l'on pût connaître Dieu et Ses attributs (« Dieu n'a pas de fins », *Léviathan*, Londres, 1651, II, Xxxi), et en déniait à la théologie naturelle le statut d'une connaissance, il libérait la *foi moderne* en la révélation, en même temps qu'il faisait entièrement passer l'autorité religieuse du côté de l'autorité politique.

Il s'agit, pour l'intelligence véritablement critique, d'un des legs les plus importants de la tradition philosophique. Aujourd'hui, on se réclame volontiers d'un penser post-métaphysique. Mais plutôt qu'à se proclamer délié des métaphysiques de la subjectivité, en mettant en exergue des « changements de paradigme », après le « sujet » ou la « conscience », il me semble que c'est d'abord en intégrant *le sens critique* des postulats pratiques, que le penser philosophique se fait authentiquement post-métaphysique⁸.

Les postulats pratiques comme fondement d'une religion réflexive

Dans l'acception kantienne du postulat pratique le mot « postulat » n'est pas à entendre exactement au sens mathématique d'un axiome premier qui ne se démontre pas lui-même, mais sert plutôt de prémisses pour toute exposition ultérieure.

En mathématique, on peut aussi bien postuler, par exemple, que des parallèles ne se rejoignent jamais, ce qui présuppose un espace euclidien, ou, à l'inverse, qu'elles se rejoignent aux pôles, ce qui présuppose un espace courbe (lobatchevskien). Le postulat mathématique n'a par lui-même aucune nécessité.

C'est la différence avec le postulat philosophique kantien. Sous la notion de postulat pratique, expliquait Kant, « j'entends une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi pratique ayant *a priori* une valeur inconditionnée ».⁹

En vérité, un postulat pratique n'est *pas* une proposition théorique, bien que Kant accepte de la présenter ainsi. Le « postulat pratique » est à la fois indémontrable du point de vue de la raison théorique et indispensable du point de vue de la raison pratique.

Par exemple, le postulat pratique de l'immortalité de l'âme est justifié comme l'attente raisonnable qui s'inscrit dans la projection de l'exigence morale. La moralité n'est en effet jamais mise au repos, puisqu'elle exige la perfection d'un être imparfait. Elle énonce cependant un devoir de perfection ou de sainteté de l'âme. Elle exige de combattre sans répit les mauvaises motions. Un tel combat, en ce qui concerne l'homme, est donc en principe éternel. C'est pourquoi la raison pratique a besoin de *postuler* l'immortalité de l'âme : pour les causes de sa perfectibilité infinie.

Cependant, les deux acceptions : l'acception mathématique et l'acception philosophique (kantienne) se rejoignent au niveau où, l'axiomatique étant posée, l'univers qui en résulte se constitue suivant sa propre cohérence, et c'est suivant cette cohérence qu'il mérite d'être apprécié.

Kant notait quelque part qu'il n'avait pu trouver de mot mieux adapté à ce qu'il cherche à exprimer, que celui de « postulat ». C'est un choix terminologique heureux : par exemple, l'affirmation de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme perd par là le statut ambigu d'énoncés renvoyant à quelque chose comme un savoir de l'indicible, une « croyance » qui reposerait en son fond sur une prescience, laquelle, au demeurant, n'échoit qu'à certains.

Non pas que l'on doive exclure la possibilité d'expériences mystiques. Mais, du point de vue d'une philosophie intéressée à reconstruire le sens critique de la religion, et à en fonder la nécessité comme figure de la raison pratique, il importe fort peu, au fond, que la résolution de « croire » ou de ne « pas croire » provienne d'une intuition, ou d'un calcul, d'une décision pure (comme un pile ou face), d'un pari ou d'une conviction acquise par imprégnation du contexte, ou par initiation, ou au terme d'un

⁸ Voir les deux derniers chapitres de mes *Grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004.

⁹ Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. par François Picavet, Introduction de Ferdinand Alquié, Paris, PUF, 1943 (1^{ère} édition), p. 132.

« trajet personnel », etc. Il y a là, sans doute, matière intéressante à des échanges d'expérience. Mais ce qui importe surtout au point de vue philosophique, c'est que la résolution de croire ou de ne pas croire se laisse penser comme il se doit, soit, comme un acte de responsabilité ; à vrai dire, de la plus haute responsabilité personnelle à l'égard de soi. Cet acte commande en effet, pour l'intéressé, l'entièreté du sens de sa vie à venir.

L'objection contre une supposée duplicité de la « religion réflexive »

Peut-on réellement réconcilier foi et savoir, conviction religieuse et raison critique ? La religion convertie à la pensée critique rencontrera les objections et accusations de ceux qui prétendent refuser l'affadissement du langage religieux : on demandera quelle est la signification d'une foi qui se donne sur le mode du « comme si ». À supposer que la pensée religieuse ait intégré les déconstructions philosophiques qui, de Kant à Heidegger, furent décisives pour une pensée post-métaphysique ; qu'elle ait donc renoncé aux tentatives de prouver l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme ; que, même, les signifiés tels que « Dieu » et « âme » aient été dépouillés de leur dénotation substantialiste, de toute référence à une entité hypostasiée, si bien qu'il ne serait simplement plus pertinent de demander si Dieu existe ou si l'âme est immortelle – à supposer que par conséquent la pensée religieuse soit à présent aussi éloignée d'une naïveté précritique que les figures les plus désillusionnées du discours contemporain, il reste, objecterait-on, le problème d'une *duplicité* consistant à faire comme si Dieu existait tout en sachant qu'il n'existe pas véritablement.

Une telle objection se présente sous les traits d'une saine franchise ayant – qui plus est – dépassé le niveau réflexif d'une conscience fraîchement émergée de sa catharsis déconstructionniste, pour laquelle l'esprit critique revient à une absence de naïveté, ce qui est sa naïveté résiduelle. Contre cela, et contre une supposée mollesse de l'esprit du temps, on en appelle à l'authenticité d'une pensée religieuse qui ne se contente pas de métaphores. Mais c'est ignorer ce point essentiel, qu'il n'y a en vérité aucune duplicité chez celui ou celle qui, en effet, « fait comme si » Dieu existait (ou comme si l'âme humaine était immortelle, ou comme si l'individu était effectivement libre). Contrairement au reproche qui lui serait fait, la *foi critique* ne se prend pas dans l'oxymore insoutenable d'une *foi sceptique* : on ne fait pas comme si Dieu existait, tout en sachant qu'il n'existe pas, car le présupposé initial de la foi critique n'est pas l'athéisme mais l'agnosticisme : on ne *sait* sincèrement *pas* si Dieu existe ou non (à supposer que ce type de proposition ait conservé grammaticalement quelque sens). C'est pourquoi la foi peut là être authentique, et son discours, exempt de duplicité. Sous un présupposé *théorique* agnostique, faire comme si Dieu existait, dans la mesure où cela engage une pratique, voire, une existence (de même que lorsque je fais comme si j'étais libre), voilà qui atteste Dieu et renverse en quelque sorte la charge de la preuve.

En dépit, donc, du soupçon d'inauthenticité que soulèverait sans doute une théologie orthodoxe à l'encontre d'une foi religieuse convertie à la pensée critique, le monde n'est pas le même, suivant qu'on s'y engage sous le comme si pratique d'une Vie après la vie, d'une consolation *post mortem* des malheureux, d'une réconciliation universelle dans l'amour de Dieu, ou, à l'inverse, sous le comme si pratique d'une vie qui ne se donne qu'avec la mort, ce « *nascentes morimur* » par quoi la première heure qui nous donne la vie nous la prend, une vie qui peut aussi être irrémédiablement ratée.

Au lieu de la résurrection de la chair, il n'y a alors que le souvenir fragile, la force anamnésique des vivants, pour « ressusciter » les morts ; et au lieu de la consolation des malheureux, il ne reste que le mince espoir de réduire le nombre à venir des « victimes de l'Histoire », comme on dit – par exemple, de ceux qui sont morts dans d'atroces conditions et sans un témoin qui puisse seulement porter à la connaissance du monde ce qui est à jamais leur *absolue* tragédie.

En référence à Heidegger on avait considéré l'hypothèse d'une mise en demeure existentielle de se donner une prise, un maintien, tout en se sachant sans abri, dépourvu d'assise. De ce point de vue, l'agnosticisme n'est plus qu'un point théorique. Mais, pratiquement, l'existence individuelle serait placée face à l'alternative entre l'athéisme et le fidéisme.

Voici la thèse : l'engagement pour l'un ou l'autre terme de l'alternative n'est pas, initialement, affaire de *croiances* mais de *résolutions*, si toutefois athéisme et fidéisme ressortissent bien à un criticisme pratique en s'appuyant l'un et l'autre sur le présupposé théorique de l'agnosticisme.

L'objectif est de reconstruire par conséquent ce qu'il y a de raison dans le fidéisme comme dans l'athéisme.

Comment rendre raison de la foi ? Comment penser cet événement, comme événement de révélation ou de conversion, qui saisit l'être tout entier, s'il est vrai qu'à l'origine un tel événement ne s'appuie sur aucune croyance métaphysique préalable, mais au contraire sur l'incertitude radicale de l'agnosticisme ?

Comment donc réconcilier les deux points de vue : le point de vue philosophique qui entend penser l'engagement religieux (la foi) comme un *fait de la résolution autonome du sujet humain*, et le point de vue théologique qui comprend un tel engagement comme un *fait de la révélation ou de la grâce divine* ?

*

La révélation envisagée du point de vue psychologique

Le côté « archétypique » de la résolution (de croire ou ne pas croire) tient à ce que celle-ci ne fait pas que gouverner un regard sur le monde : elle génère une série de conséquences qui affectent le monde. Il ne s'agit pas des effets de la croyance ou de la non-croyance dans la configuration objective du monde ambiant (par exemple, au niveau des institutions), mais plutôt d'une transfiguration du monde vécu, qu'induisent les reconfigurations des horizons d'attente ainsi que des espaces d'expérience.

Cela engage le schème fondamental des relations interpersonnelles. Songeons, par exemple, à la transfiguration qu'opère sur tout un monde l'action d'une vie quasiment sainte, consacrée à l'aide charitable dans un esprit qui fait sien le commandement de l'amour des hommes, et le met effectivement en pratique. La plupart connaît au moins une personne de ce genre, dont la vie est comme illuminée. Sa bonté, son amour d'autrui, son abnégation, sa joie profonde dégagent une aura unique, un charisme qui baigne toute compagnie et incite chacun à sortir de lui-même. On ressent la force unique de cet oubli de soi charitable, qui réalise effectivement l'unité de la vertu et du bonheur dans un rayonnement inoubliable. C'est comme si le monde vécu changeait de coloration, se réenchantaient sous l'effet d'une grâce. On suppose en une telle personne l'illumination intérieure, source d'une énergie invincible, qui serait le message de la vie, de la vie qui s'exige elle-même et se traduit dans *l'enthousiasme* de dispenser l'amour, de répandre sa lumière parmi les hommes, ce qui s'accorde avec l'idée que Dieu est la béatitude de l'homme, *Deus est hominis beatitudo*¹⁰. De fait, il n'est guère de personnalité de cet ordre qui ne place son existence sous le signe de Dieu.

Demandons-nous alors – la question n'est pas empirique – quel fut son geste premier, son acte inaugural, pour que le monde qui en découle, le sien, mais également celui des personnes qu'elle aura su toucher, offre aux yeux de beaucoup une image de rédemption. Sans doute la force d'une telle personnalité, sa puissance charismatique de transfiguration du quotidien trouve-t-elle une genèse, en

¹⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* I, q. 2, a. 1, ad 1.

quelque sorte, transcendante, dans la résolution prise, un jour, de changer la vie. On comprend que le christianisme ait attribué un tel événement à une action de la Trinité. Il s'agit de la *conversion* : « c'est l'Esprit qui ouvre les portes des cœurs afin que les hommes puissent croire au Seigneur et le confesser ».

La conversion, est-il rappelé dans l'encyclique *Redemptoris missio* du pape Jean-Paul II, « s'exprime dès le début par une foi totale et radicale qui ne pose ni limites ni délais au don de Dieu ». On est alors tenté de renvoyer un événement aussi bouleversant à un effet dynamique indépendant de la volonté entendue au sens d'une liberté de l'arbitre.

C'est, par exemple, ce qu'en référence à l'essai de Rudolf Otto sur le sacré¹¹, Jung avait situé comme « élément numineux », *numinosum*, présence réelle, qu'elle soit visible ou invisible, qui détermine une modification caractéristique de la conscience¹².

Le *numinosum* « intervient », si l'on peut dire, à différents niveaux de la psychologie. Il est présent dans certains rêves, ceux dont on croit vivre le contenu « pour de vrai », comme une réalité produite du dehors. Il s'agit de rêves si prenants, que le sujet, aussi développé qu'en soit l'autocontrôle, est exceptionnellement mis dans l'incapacité de savoir, quand il rêve, que ce n'est qu'un rêve. Le rêve surgit alors comme une révélation qui cesse pour le sujet d'être une production psychique dont il serait l'auteur. Le rêve lui apparaît comme un pur message, alors qu'habituellement il sait fort bien, sinon en guider les productions, du moins les accompagner par la conscience et même les orienter dans une certaine mesure.

Le *numinosum* judicieusement évoqué par l'intelligence aiguë de Jung se manifeste aussi au niveau de pathologies, lorsque le patient se reconnaît victime d'obsessions, d'angoisses qui l'assaillent, tout en sachant qu'elles sont imaginaires. Mais il ne peut faire autrement que d'en prendre le contenu au sérieux. Ce sont pour lui de véritables menaces extérieures, de réels dangers qui lui font peur et empoisonnent son existence quotidienne. Mais lorsque le sujet croit, cette fois, qu'un être en lui s'adresse à lui ; par exemple, que des voix l'interpellent, lui assignent telle mission ; ou encore, lorsque son entourage, constatant des manifestations étranges et même inexplicables par la raison ordinaire, telles que la profération de propos dans des langues inconnues de lui, l'estime littéralement possédé par un démon, alors le *numinosum* revêt un tour religieux, et tout langage clinique le concernant devient inadapte au phénomène.

Le « possédé » n'est plus ce « patient » névrosé qui sait encore que ce qu'il redoute vient de lui, tandis que parler de « psychose » ne fait que mal baptiser la difficulté, et l'on peut dire qu'en soi le phénomène paranormal relève d'autres catégories : le psychiatre qui s'entête à ramener ce genre de phénomènes à la psychopathologie s'expose au ridicule d'hypothèses qui, étant relatives à la psyché et à sa force démiurgique, sont tout aussi fantastiques que les explications parapsychologiques. Non que je prétende établir la plausibilité du surnaturel. Mais j'admets l'expérience de phénomènes dont seule jusqu'alors la religion a pu, à sa manière, rendre authentiquement raison.

Les Ecritures sont truffées d'allusions aux actes par lesquels Jésus de Nazareth procédait à l'expulsion de démons réfugiés dans des êtres humains. C'est même dans ses performances d'exorciste que réside l'essentiel de ses œuvres pour ainsi dire routinières. Il est intéressant de remarquer qu'à ce niveau, le *numinosum* réalise son concept. Les forces psychiques, spirituelles ou autres, qui surgissent dans l'individu comme des puissances autonomes ne sont plus seulement des éléments parasites gênants, des « choses » qui interfèrent avec le moi conscient pour en opacifier le langage.

¹¹ Rudolf OTTO, *Das Heilige* (1917), trad. par André Zundt, *Le Sacré*, Paris, Payot, 1919.

¹² Carl Gustav JUNG, *Psychologie et religion*, trad. par Marthe Bernson et Gilbert Cahen, Éditions Buchet/Chastel, 1958, chapitre premier, « L'autonomie de l'inconscient ».

Il s'agit maintenant d'éléments qui s'érigent en *quasi-personnes* dotées d'une intention autonome ; ce que Jung nommait « personnalités secondaires » ou « parcellaires ».

Encore que de telles remarques ne concernent pas proprement le *numinosum* de l'expérience divine, si l'on entend là un phénomène qui dépasse de beaucoup l'interférence de personnalités tendanciennes et partielles à l'intérieur du sujet ; car il s'agit plutôt de l'irruption d'un message grandiose, Révélation qui domine et saisit le sujet humain tout entier de sa puissance associée à l'idée d'une gloire ne revenant qu'à Dieu, ainsi que le veut le deuxième principe du protestantisme. Le *numinosum* de l'expérience divine offre une clé intéressante pour tenter de comprendre le « vivant mystère » de la religion d'un point de vue psychologique. Mais cela n'entame en rien le point de vue philosophique sur le phénomène de la foi comprise en tant que résolution.

La révélation envisagée du point de vue philosophique

Il y a là, sans doute, un débat délicat entre la philosophie et la théologie, car cette dernière, pour autant que ses élaborations demeurent en prise sur l'expérience religieuse, aura tendance à refuser l'idée qu'une résolution du sujet autonome soit au principe de la foi.

La tradition chrétienne invite plutôt à penser que le sujet, à l'instar de Paul de Tarse sur le chemin de Damas, serait proprement saisi d'une interpellation lancée par Dieu Lui-même ; et ce *numinosum* divin semble déposséder le sujet humain d'une responsabilité personnelle à l'égard de sa propre foi.

C'est là, d'ailleurs, ce qui semble problématique dans le protestantisme dont le paradoxe tient à ce que cette orientation du christianisme, qui, plus que toute autre religion, s'accorde à la conception vraie de la moralité, du fait qu'elle ne fait dépendre la motivation pour le devoir d'aucune récompense ni d'aucun châtement, affirme cependant le principe premier du salut par la *grâce*, comme pour éviter le risque de malentendu volontariste que pourrait susciter le principe *sola fides* (la foi, seule, sauve), auquel l'adhésion pourrait encore être renvoyée à une décision *autonome* du sujet fini.

Il y a là une difficulté que la philosophie critique ne doit pas négliger, et qu'elle a d'ailleurs su prendre en charge en la personne de son représentant le plus éminent, qui, pour les besoins de la cause, a introduit un concept d'*esprit*, distinct de celui de l'*âme*. Il y a dans l'homme, expliquait Kant,

un principe actif, que ne peut stimuler aucune représentation sensible, habitant dans l'homme, non comme âme, car cela suppose un corps, mais l'accompagnant comme esprit, qui à la façon d'une substance particulière exerce irrésistiblement son commandement sur lui, selon la loi de la raison éthico-pratique [...]¹³

En disant cela, Kant se tenait à la fois au sommet de l'intelligence critique et, comme on dit en navigation de voile, « au plus près » de ce qu'il nomme lui-même « concept fanatique » – entendons l'hypostase dans laquelle se prend la raison, « lorsque ce qui est dans l'homme est représenté comme quelque chose qui est hors de lui, et l'œuvre de sa pensée comme une chose en soi (substance) »¹⁴.

Cependant, la présence de la loi morale ; ou, mieux : la *force* de l'impératif catégorique, nous incline presque malgré nous à admettre ce *numinosum* moral et divin à la fois sous la catégorie d'une *substance* où s'exprime la permanence de la présence active *de la disposition à la personnalité*. C'est comme si un être personnel – Dieu – agissait en nous, par la « force illocutoire » de l'impératif catégorique, lequel, certes,

¹³ Immanuel KANT, *Opus postumum*, traduction, présentation et notes par François Marty, Paris, PUF, p. 189.

¹⁴ *Ibid.*, p. 213.

[...] ne suppose pas une substance commandant en position suprême qui serait hors de moi, mais c'est un commandement ou un interdit de ma propre raison. *Malgré cela, il est à considérer comme provenant d'un être, qui a un pouvoir irrésistible sur tout*¹⁵.

La philosophie de Kant est en soi une philosophie athée, car en aucun ordre de la raison, qu'il s'agisse de l'ordre théorique ou même de l'ordre pratique, il n'est besoin d'invoquer Dieu comme une *garantie* de l'argumentation.

Mais il n'empêche qu'aux yeux de Kant qui, en cela, se conforme à la tradition théologique, les commandements n'ont de force impérative et catégorique que s'ils sont le fait de Dieu tout en étant le fait de la raison. C'est pourquoi seul le point de vue de la religion permet, autant que je puisse voir, d'énoncer ainsi sous forme de commandements les deux principes essentiels qui s'attachent respectivement à l'éthique et à la morale :

- 1) *Tu n'empêcheras pas la vie d'advenir*
- 2) *Tu n'attenteras pas à la source du droit*

Cependant, la philosophie transcendantale ne saurait à aucun prix renoncer au principe de l'autonomie du sujet fini, laquelle consiste à se donner à soi-même sa propre loi et, partant, à ne pas obéir, disait Kant, « à d'autres lois extérieures que celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment ». Mais elle est capable, dans son sommet réflexif, de faire place à ce qu'un laïcisme étroit tiendrait pour un dogmatisme religieux.

On voit là comment, dans ses pointes suprêmes, la pensée critique permet de concilier philosophie et théologie, raison et religion, résolution et révélation. Lorsqu'elle advient de nos jours dans un contexte occidental, une telle résolution de la foi, qui, en effet, est aussi bien une conversion et, en cela, une œuvre de grâce, présente une dimension de risque existentiel dont l'envergure peu commune tient au présupposé général agnostique de notre époque ; car c'est dans la mesure où la résolution religieuse positive déploie une telle portée pratique, où s'atteste son authenticité, qu'elle dénote la force morale d'une orientation constitutive, qui, dépourvue au départ de soutien ou d'assise, engage toute la suite de l'histoire.

Telle est la liberté d'une personne capable de postulats pratiques. Il va de soi qu'une telle personne n'aura pu s'en remettre à l'imagerie naïve des religions traditionnelles, aux représentations d'un Père infiniment bon et tout-puissant, qui console et pardonne, et toutes histoires apaisantes sur l'au-delà, lesquelles ne sauraient plus nous apparaître (si du moins on les prend au premier degré) que comme des contes pour enfants.

Aussi l'agnosticisme de base fonctionne-t-il au travers de l'orientation religieuse elle-même comme pour affermir justement la résolution de *faire confiance*. C'est cela le risque existentiel inhérent à la liberté supposée au fondement des postulations pratiques. En même temps on comprend intuitivement que l'indisponibilité d'images traditionnelles jadis capables de fixer des croyances religieuses naïves puisse stimuler d'autant mieux le sacerdoce d'une existence consacrée aux autres, à l'amour d'autrui en général. Car n'est-ce pas cette forme d'existence, où l'on sort de soi-même en se portant entièrement vers autrui ; n'est-ce pas cet héroïsme doux de l'oubli de soi dans lequel on se donne à l'autre sans cependant se perdre, qui permet le plus sûrement de gagner l'état stabilisé de l'âme confiante, où se trouve surmontée l'angoisse de la finitude et de la mort ?

¹⁵ *Opus postumum*, p. 208. Souligné par nous.

Intégrer ses engagements existentiels à la raison argumentative

La résolution qui engage le sens fondamental de l'existence sur l'une ou l'autre voie *ouvre* le monde entendu comme un ensemble de possibles et d'impossibles simultanément donnés. L'horizon sous lequel nous nous situons ensemble conditionne la suite des interactions, et les aprioris sous lesquels les rapports au monde et à soi-même avaient pu s'installer s'en voient réagencés.

Le monde offre des possibilités précisées quant aux perspectives ouvertes par les orientations ainsi sélectionnées. Ce sont autant de voies sur lesquelles se construit l'expérience vitale, et suivant celles que l'on a choisies, l'expérience du monde n'est pas la même. Là, l'échange, le partage des expériences, est probablement plus riche que lorsqu'on s'en tenait à débattre des *tenants* de la résolution, des événements singuliers qui, chez chacun, ont pu la déterminer ; car, à présent, nous avons plutôt affaire aux *aboutissants* : mis devant le résultat de son choix existentiel, qui est aussi bien un acte transcendantal pour *son* monde vécu, chacun peut maintenant thématiser cette expérience dont le partage communicationnel, à travers des registres de discours narratifs et interprétatifs, détermine la formation d'un savoir socialement disponible, susceptible d'être archivé et transmis.

Un tel savoir constitue la trame historique *du* monde de la vie comme monde commun, trame qui, en retour, procure le matériel symbolique requis pour articuler les expériences singulières.

Sur cette base, il devient loisible de débattre en connaissance de cause – au moins, de façon plus informée – de ce qu'en regard de l'expérience faite ou en cours signifient les orientations sélectionnées. En engageant de telles reconstructions, chacun peut en principe apprendre de chacun quel monde s'ouvre en fonction des perspectives investies. Que signifie « croire », pratiquement ? Quel monde résulte-t-il pour l'intéressé de sa résolution de croire ? Ce n'est sûrement pas celui que le non-croyant se sera, lui aussi, résolument ouvert à lui-même.

La confrontation des mondes ainsi projetés tend à se jouer sur un registre argumentatif ; et là, le conflit qui pouvait opposer fidéisme et athéisme sur le mode d'une Épictétique, louange ou blâme, apologie ou stigmatisation, fait normalement place à une toute autre dispute, plus conforme à l'esprit ancien de la Dialectique, où il ne s'agit plus de s'accuser de lâcheté ou d'orgueil, de mauvaise foi ou d'aveuglement, mais de rechercher la « vérité » dans un esprit coopératif – non, certes, pour savoir si Dieu existe ou si l'âme humaine est immortelle, mais pour connaître l'acquis existentiel tiré des horizons ouverts (ou, à l'inverse, la perte expérientielle résultant des horizons fermés) par de telles postulations pratiques, ou par leur récusation.

En renonçant au caractère spéculatif, « métaphysique » dans le mauvais sens du terme, la confrontation sur la question religieuse, ainsi rendue à la forme d'un débat pratique, s'apparente au type d'une argumentation morale, mais avec une connotation transcendantale forte.

C'est que son lieu théorique apparaît maintenant comme celui des postulats pratiques qui commandent les orientations existentielles fondamentales : non seulement croire ou ne pas croire, mais aussi et surtout, faire ou non le choix du bien ; ce qui n'est pas la même chose que faire ou non son devoir par devoir.

Dans la religion chrétienne, y compris dans le luthéranisme à l'origine, Dieu est réellement parmi les hommes, lorsque ceux-ci se réunissent pour partager, en souvenir de Lui, le pain et le vin. C'est parce que Sa présence est postulée, que Dieu existe parmi ses fidèles. Telle est la signification de la foi ; et voici l'analogie avec la morale : ce n'est pas parce que je suis libre que « je dois » (au sens de la loi morale), mais parce que « je dois » (en ce sens), que je suis libre, c'est-à-dire que je me postule comme tel. Ce faisant, je *suis* libre.

Je m'appuie sur le (supposé) renversement opéré chez Kant dans l'*Opus postumum* par rapport à la *Critique de la raison pratique*. Nombreux y sont les passages susceptibles de donner l'impression que

Kant renverse l'ordre de fondement à fondé, entre la liberté et l'impératif catégorique : tandis, en effet, que la *Critique de la raison pratique* énonçait que la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, laquelle est la *ratio cognoscendi* de la liberté, l'*Opus postumum* semble, à l'inverse, dériver la liberté de l'impératif catégorique. Ici, le concept de la liberté est présenté comme « la conséquence de l'impératif catégorique », tandis que ce dernier devient le *Factum* premier, posé catégoriquement comme un Absolu.

C'est ainsi que se clarifie, pour l'impératif, son caractère de proposition synthétique *a priori*. Il s'agit d'un « Il y a » facticiel. Comme l'écrit Kant dans l'*Opus postumum*, « Il y a de fait dans l'esprit de l'homme un principe de la raison éthico-pratique, un commandement du devoir » ; ou encore : « Le concept de la liberté se fonde sur un fait : l'impératif catégorique » ; et aussi : « Ce n'est pas le concept de la liberté qui est la base sur laquelle le concept de droit et de devoir peut être fondé, mais au contraire le concept de devoir contient le fondement de la possibilité du concept de liberté, qui est postulé par l'impératif catégorique »¹⁶.

Le postulat pratique se redouble dans la postulation de sa propre performativité. D'une telle performativité on trouve une trace extrêmement sécularisée dans les tentatives contemporaines de refondation de la moralité. Pour Habermas, l'opposition kantienne entre l'intelligible et l'empirique se voit ramenée à la tension immanente que l'on reconnaît, dit-il « à la *force factuelle des présuppositions contrefactuelles*, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne »¹⁷. Cela fait implicitement écho à l'avertissement de Kant, selon lequel, *dans l'ordre pratique*, « la raison pure possède même la causalité qui lui permet de produire effectivement ce que son concept contient »¹⁸ ; par quoi il serait léger de sous-estimer les postulations idéalisantes sous prétexte qu'il ne s'agirait « que d'une idée ».

De la puissance constitutive des postulations contrefactuelles

Or, si l'on comprend la sphère de la religion comme appartenant à l'ordre contrefactuel de la raison critique, on voit que le mot « croire » signifie alors plutôt « vivre selon » des attentes ou des deuils qui vont constituer l'univers pratique de l'individu, partant, le mettre en situation d'apercevoir certaines « vérités » plutôt que d'autres, de faire des expériences profondes, profanes ou mystiques, qui ouvrent et ferment de façon sélective des possibilités.

Ce sont des possibilités cognitives au sens large. L'esprit du temps s'émancipe du positivisme. On ne tient plus pour un néant, sous le rapport du savoir, l'expérience d'une vie de mystique, comparée à celle d'une vie de scientifique, et nous serions plutôt enclins à penser que celui qui, par sa résolution de se consacrer à la science, s'est en effet ouvert une vie d'expérience enrichissante pour la connaissance, la sienne propre et celle de la société, celui-ci n'a cependant pas choisi pour autant *la* voie réservée à un enrichissement de l'esprit, ni même la voie du savoir en général. Le sens commun paraît admettre que les choix de vie différents conditionnent des expériences spécifiques donnant à « lire » le

¹⁶ Plutôt qu'un véritable renversement, il s'agirait, à mon sens, d'un changement de perspective. De fait, Kant ne dit pas que l'impératif catégorique est fondement de la liberté, mais du *concept* de la liberté (ou parfois, il est vrai, du « système incompréhensible de la liberté »). Si l'on prend attention à la lettre, il n'y a pas de *contradiction* entre ces affirmations et la thèse antérieure.

¹⁷ Jürgen HABERMAS, *De l'Éthique de la discussion*, trad. par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, p. 24 (souligné par nous).

¹⁸ Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, traduction, introduction et notes par Alain Renaut, Paris, GF-Flammation, 2001, p. 351.

monde de façon diverse et par là même à l'orienter dans un jeu intersubjectif d'échanges et d'interactions qui déterminent le cours de l'existence individuelle et communautaire.

Maintenant, ce que la réflexion philosophique apporte peut-être en plus de cette intellection du sens commun, c'est que *les postulats pratiques peuvent être admis au fondement de toutes les croyances qui revêtent un caractère transcendantal*, celles, autrement dit, qui conditionnent fondamentalement notre expérience vécue et notre agir quotidien. Ainsi en va-t-il de la réalité du monde extérieur, de l'existence d'autrui, ces *Tu* qui sont *Je* pour eux-mêmes, et de l'effectivité d'un moi qui pense, veut, décide de façon autonome.

Autant de vérités fondamentales qui ne se laissent pas démontrer ; que le sens commun tient pour des évidences, et auxquelles la philosophie se heurte comme à des énigmes. Sur un mode d'adhésion passif, elles ne sont que des certitudes, croyances de base que l'on n'ébranle pas sans atteindre l'ensemble des connaissances et des pratiques. Mais, jugées à la lumière d'un intérêt émancipatoire, elles revêtent le statut rationnel de postulats auxquelles des sujets responsables doivent consentir afin qu'il y ait un monde pour eux.

La raison répond ainsi sur le mode performatif de postulats pratiques aux questions premières qu'elle ne saurait résoudre sur le mode indicatif de propositions théoriques ; et c'est à ce niveau contrefactuel, où s'annonce une relève du registre hypothétique par le registre catégorique, que, sans quitter son point de vue, la moralité autorise une réceptivité possible aux intuitions élaborées au sein des grandes religions.

*