

L'ETAT DEMOCRATIQUE ET LE RETOUR DU RELIGIEUX

Par Jean-Jacques WUNENBURGER

L'Idee de démocratie doit encore l'essentiel de son contenu et de sa légitimité, en Europe et surtout en France, à l'héritage politique du siècle des Lumières, qui a permis, notamment, de la déterminer par l'idéal d'émancipation à l'égard de toute transcendance religieuse, condition qui doit rendre possible l'avènement d'une société (société partielle, ou genre humain pris dans son ensemble) instituant librement les lois qui régissent l'être-ensemble dans l'histoire. Cette déqualification du religieux - réduit à la sphère des opinions privées de la conscience individuelle, voire éradiqué comme oppressif - a permis d'identifier le régime démocratique, comme ses moeurs publiques, à un Etat dans lequel les citoyens exercent leur souveraineté par leur seule raison immanente, qui leur permet de déterminer le droit et l'éthique de la "res publica", de manière entièrement autonome.

Or cette construction historique de l'Idee de démocratie autour de l'auto-institution laïque ne se trouve-t-elle pas remise en question en cette fin de siècle, en Europe même ? On ne saurait en effet oublier que dans beaucoup d'Etats démocratiques contemporains, les pouvoirs législatif et exécutif relèvent de majorités d'idées qui revendiquent explicitement leur attachement à des traditions confessionnelles (Italie, Espagne, Allemagne, Pologne etc.), ou se trouvent exposés à des groupes de pression ou d'influence religieux, très actifs dans la société civile ("Opus Dei" en Espagne, "Communion et Libération" en Italie etc.). Les bouleversements qui ont touché, en 1989, l'Europe centrale et orientale, entraînant le remplacement de démocraties populaires totalitaires par des régimes parlementaires issus d'élections libres, ne relèvent-ils pas également l'étroite imbrication du politique et du religieux (pouvoir clérical catholique en Pologne, influence des communautés protestantes dans l'ancienne République démocratique allemande, ou des traditions confessionnelles en Tchécoslovaquie etc.) ? En France même, la crise de confiance dans le politique, la recherche d'identité de communautés religieuses au sein d'une société cosmopolite et pluri-culturelle suscitent parfois des critiques iconoclastes surprenantes à l'égard de la rationalité laïque des institutions politiques¹.

Cette perdurance ou cette réinscription du religieux dans l'Etat démocratique n'est peut-être ni accidentelle ni anémique. Les sociétés démocratiques n'ont-elles pas vu s'étioler, de fait, le concept - ou le mythe - de la Volonté générale rationnelle, censée déterminer le bien commun, et minée à la fois par les forces centrifuges de l'individualisme égocentrique et par les forces centripètes de la dictature de l'opinion publique ? La rationalité publique n'a-t-elle pas déserté en grande partie le lieu de l'éthique pour abandonner à chacun le soin de se

¹ On peut tenir pour significatives certaines déclarations parues dans la presse française : "Qu'est-ce qu'une laïcité qui voudrait être laïque à tout prix ? Une tendance dangereuse consiste à dire que la laïcité est le moteur de la société et que la religion doit rester une matière strictement privée..Une société ne peut pas du tout faire l'économie des valeurs morales, dont les religions, quoiqu'on dise aujourd'hui, sont des véhicules essentiels"(Rabin J.Sitruk, *Le Monde*, 11 Novembre 1989) ; "Issue de la philosophie des Lumières, la pensée laïque a marginalisé le stock de symboles et de signes où nous avons puisé dans nos trois traditions, juive, chrétienne et islamique. J'accuse la raison des Lumières d'avoir substitué le dogme de sa souveraineté à celui de la raison théologique, sans avoir créé les conditions d'intelligibilité des fondements sémiologiques de toutes les cultures, et en premier lieu, des enjeux de significations dans l'aventure sémiologique des sociétés du Livre". (M. Arkoun, *Le Monde*, 15 mars 1989).

déterminer moralement selon sa conscience privée ? Et inversement n'a-t-on pas vu émerger, sous l'effet d'une médiatisation sociale, des normes stéréotypées qui s'imposent à la société civile plus qu'elle ne les produit librement (Modes intellectuelles, morales, esthétiques, langues de bois idéologiques, etc.) ? Devant ce silence ou ces simulacres de la volonté générale, sur quoi peut se fonder aujourd'hui la conscience démocratique pour déterminer la substance de ses prescriptions éthiques et juridiques ? Car si - à la différence de Rousseau ou de Kant - l'homme contemporain ne croit plus - d'emblée - possible de formuler des lois universelles, inscrites dans son cœur ou dans sa raison, ne reste-t-il qu'à attendre la (re)découverte de nouvelles normes communes d'une auto-production collective, d'une délibération dialogique au sein de l'espace public² ; ou bien, à l'inverse, les traditions religieuses ne peuvent-elles pas, à leur tour, (ré)apparaître comme des forces de reliance des volontés, comme une source de consensus axiologique, de "monothésisation des valeurs" face aux relativismes de la Cité ? Autrement dit, peut-on continuer à soutenir ou à espérer que les règles juridiques et éthiques que la souveraineté démocratique est appelée à formuler, peuvent être intégralement déduites d'une rationalité immanente à l'espace public, ou ne peut-on pas considérer qu'elles peuvent, parfois, trouver dans la conscience religieuse des citoyens leur éclairage, leur horizon, voire leur enracinement ? Faut-il donc tenir l'antinomie, canonique depuis le siècle des Lumières, entre démocratie et religion, comme un principe indépassable de toute société démocratique ? Ne peut-on penser, philosophiquement, la possibilité et la légitimité d'une pluralité de voies de réalisation de l'idée démocratique ?

En conséquence, faut-il considérer comme non démocratiques les comportements et institutions qui seraient inspirés ou guidés par des croyances religieuses et faut-il conditionner impérativement la démocratie par une rationalité vidée de toute hétéronomie religieuse ? S'il est vrai que dans l'histoire récente la naissance d'un espace social et idéologique laïc n'a pas toujours été suivi d'une pratique démocratique, pourquoi ne pas admettre que l'expression morale de convictions religieuses dans la Cité ne constitue pas nécessairement un obstacle, voire un défi, à la pratique collective de la démocratie ?

Et si l'on assiste aujourd'hui à un retour offensif d'une dogmatique religieuse dans les sociétés démocratiques, et à leur périphérie, convient-il seulement de lui opposer l'esprit laïc pour contenir ses débordements, de s'engager dans un nouvel affrontement entre morale laïque et morale religieuse, ou bien ne devrait-on pas tenter de définir les conditions d'un développement de la liberté des individus qui reposerait sur une "nouvelle alliance" entre rationalité politique et spiritualité religieuse ? Bref, il s'agit de se demander à quelles conditions, inédites, du fait de l'histoire irréversible des esprits et des institutions, la démocratie peut trouver dans une certaine reconnaissance de la sphère du religieux, non seulement une voie de réalisation possible, mais peut-être même une forme nouvelle réconciliée avec soi ?

I - LES METAMORPHOSES DU RELIGIEUX DANS LA DEMOCRATIE FRANCAISE

A l'évidence, la reconnaissance de la sphère du religieux dans l'institution de valeurs éthiques et juridiques en démocratie ne va pas de soi ; bien plus on peut admettre que l'expression historique des valeurs morales religieuses a constitué un frein pour la réalisation de la démocratie. Les choses sont pourtant loin d'être aussi simples comme le montrent les statuts successifs du religieux qui sont passés d'une forme théologico-politique au renversement absolu en son contraire, dans l'idéologie laïciste :

² Voir par exemple J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.

1 - On admet communément comme préalable que l'apparition de la démocratie présuppose la fin de l'âge du théologico-politique, qui est marqué par l'imposition cléricale d'un code de lois religieuses au politique, ce qui entraîne la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel. De fait, dans l'idéologie politique médiévale encore "l'unité de foi était une condition préalable à l'unité politique et (que) le cadre de référence fondamental était l'unité d'un corps social, de nature politico-religieuse, la *respublica christiana*"³, dont la monarchie française s'est voulue l'héritière. Pourtant on n'a pas manqué de soutenir que le christianisme, par exemple, loin d'avoir maintenu un obscurantisme politico-moral, a paradoxalement produit sa propre critique, a émancipé les individus d'un despotisme théocratique et a rendu possible l'avènement d'un espace public autonome⁴. Si une telle interprétation s'expose à de nombreuses réticences voire objections majeures, on peut remarquer néanmoins que l'idée d'une séparation des pouvoirs connaît ses premières expressions dès le XIII^e siècle, et que, en France par exemple, la déclaration du clergé publiée en 1682, devenue Edit royal, confirmée par Napoléon en 1810, et valide jusqu'en 1905, stipule déjà que les Papes et l'Eglise "n'ont reçu puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles"⁵ ;

2 - L'avènement de la pratique démocratique, dans les débats et dans les institutions nouvelles, en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIII^e siècle, ne signifie pourtant pas l'exclusion de toute morale religieuse dans la vie politique, dans la mesure où la religion, séparée de sa cléricature, devient, sous forme de religion civile, le noyau de la morale publique des citoyens. Le nouveau contrat politique, tout en scindant l'Eglise et l'Etat, présuppose souvent une sorte d'intersection entre droits et devoirs à l'égard de la communauté politique et droits et devoirs à l'égard d'un Royaume méta-historique de Dieu. L'idéologie révolutionnaire en France accorde d'ailleurs moins la priorité à la réalisation d'un droit émancipé de son inspiration chrétienne qu'à la reconstitution d'une unanimité de la Volonté générale, en prenant appui sur l'identité nationale et en se réappropriant les symboles religieux d'un syncrétisme christiano-romain. "Les Constituants partagent la conviction de l'Ancien Régime que l'unité d'un Etat exige l'adhésion de tous à la même religion. L'unanimité des esprits et des coeurs a besoin pour se constituer et s'exprimer d'une religion nationale"⁶. La démocratie révolutionnaire prolonge ainsi les conceptions de la religion civile de Rousseau : si, dans le *Contrat Social*, Rousseau soutient que la religion chrétienne, à la différence de la religion mahométane par exemple, s'est révélée néfaste en ce qu'elle institue dans la société civile une "double puissance" qui empêche "toute bonne politique" et favorise la servitude des esprits ("Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien"⁷), il n'en reste pas moins que s'en remettre à une religion individuelle purement intérieure, à un théisme évangélique nous expose à affaiblir le lien social entre les hommes. L'Etat a donc tout intérêt, pour que "chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs", à instaurer une "religion civile", qui laisse chacun libre des dogmes qui touchent à l'autre monde, mais qui exalte des "sentiments de sociabilité" et exige l'allégeance à des dogmes positifs comme "l'existence de la Divinité

³ J.Maritain, *L'homme et l'Etat*, PUF, Deuxième édition, 1965, p 146.

⁴ Voir les thèses de M.Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985

⁵ cité dans E.Poulat, *Liberté et laïcité, la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, Cujas, 1988, p 126

⁶ R.Rémond, "Exigences permanentes de la liberté religieuse", *Recherches et débats du Centre catholique des Intellectuels français*, mars 1965, p 56.

⁷ J.J.Rousseau, *Du contrat social*, Livre IV, chap.VIII.

puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des mécréants, la sainteté du contrat social et des lois"⁸.

Il n'est donc pas étonnant de voir la Convention montagnarde du 7 mai 1794 décréter que "Le peuple français reconnaît l'existence de Dieu, les sanctions de la vie future et l'immortalité de l'âme". Robespierre peut ainsi développer un discours marqué à la fois par l'anti-cléricalisme et par une néo-sacralisation sociale, fondement d'une sorte de monothéisation du Peuple et de l'Etat à travers l'emblématique de l'Etre suprême : "Le peuple français n'est attaché ni aux prêtres, ni aux cérémonies religieuses ; il ne l'est qu'au culte en lui-même, c'est-à-dire à l'idée d'une puissance incompréhensible, l'effroi du crime et le soutien de la vertu, à qui il se plaît de rendre des hommages qui sont autant d'anathèmes contre l'injustice et contre le crime triomphants"⁹ ;

3 - La progression de l'idée laïque de la démocratie, ralentie d'abord par la Restauration puis par l'Empire, va déboucher progressivement sur la figure de la séparation légale des pouvoirs politiques et religieux, mais sans que l'inspiration morale chrétienne de la pensée socio-juridique ne soit vraiment contestée ou effacée. L'épisode, intolérable par les persécutions auxquelles elle a donné lieu, de la Constitution civile du clergé (1790), ne saurait en effet masquer le fait que l'Eglise catholique est parvenue à maintenir durant près d'un siècle une hégémonie institutionnelle et morale sur la société française, bien que déjà proportionnée à une désacralisation qui a précédé de loin les événements de la période révolutionnaire. Il faut attendre, par exemple, les années 1870 pour voir l'instruction civique des écoles se démarquer des dogmes religieux. Ainsi, dans son rapport sur le Concordat et les articles organiques, Portalis note en 1802 : "La science ne sera jamais que le partage d'un petit nombre ; mais avec la religion, on peut être instruit sans être savant. C'est elle qui enseigne, qui révèle toutes les vérités utiles à des hommes qui n'ont ni le temps ni les moyens d'en faire la pénible recherche"¹⁰. La loi Falloux, préparée avant 1849, stipule encore : "Le principal devoir de l'instituteur est de donner aux enfants une éducation religieuse"¹¹ ; de même le philosophe Goblot plaide encore en 1901, au Congrès de la Ligue de l'enseignement, en faveur de la suppression des chapitres sur les devoirs envers Dieu dans le programme de morale de l'école primaire. Quant aux facultés de théologie, elles relèvent de l'Etat jusqu'en 1885.

La laïcisation de l'Etat républicain, entendue comme séparation juridique et morale des intérêts cléricaux de l'Eglise catholique et des intérêts civils de l'Etat démocratique, aboutissant à la neutralité publique à l'égard des opinions religieuses (avant tout dans l'instruction publique - lois de Jules Ferry de 1882 -), fut donc le résultat d'un long affrontement politique et idéologique. Elle n'aboutit à un ensemble cohérent de lois qu'en 1905 (rupture des relations officielles avec le Vatican, abrogation du Concordat de 1801, législation civile même en matière ecclésiastique, etc.) et ne trouve sa formulation constitutionnelle définitive que dans l'article premier de la Constitution de 1946 qui stipule : "La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale" ;

4 - Il faut attendre ensuite la montée de nouvelles forces idéologiques, agnostiques ou athées, pour voir la laïcité juridique se transformer en laïcisme, en une morale humaniste pour qui la vision de l'homme et de la société véhiculée par les religions chrétiennes, constitue un obstacle, voire un danger, pour la réalisation de la société démocratique. La pensée démocratique, sous couvert de neutralité et de tolérance à l'égard des croyances religieuses privées, cherche de plus en plus à promouvoir elle-même une nouvelle morale objective, des

⁸ Ibid.

⁹ cité par M.Miranda, "Le politique comme métamorphose du religieux", *Cahiers de l'imaginaire*, Privat, 1988, N°2, p 92.

¹⁰ cité par E.Poulat, *Op.cit.* p 256.

¹¹ Ibid.

déterminations axiologiques opposées à la morale religieuse, à ce que les membres des Eglises nomment les droits de Dieu. Ainsi pour instaurer un espace commun de volontés, l'Etat démocratique peut être tenté de discréditer voire d'exclure l'idée qu'une éthique puisse prendre sa source dans une transcendance telle que la présuppose la religion. Dès le début du siècle, F. Buisson, par exemple, soutient au Congrès du parti radical-socialiste de 1904 à Toulouse, en rendant hommage à l'oeuvre de Combes : "Nous sommes familiarisés avec l'idée qu'un peuple peut vivre sans religion. Nous sommes le pays qui a entrepris d'appliquer sans hésiter les seules lois de la raison humaine au gouvernement des affaires humaines. Parce que nous tentons les premiers cette grande expérience de montrer au monde un grand pays qui n'a qu'une morale et des institutions laïques ; qui prétendant se passer entièrement de l'appui du dogme, de la foi et de la peur, ne veut faire appel qu'à la raison..C'est que légalement et officiellement, le pays n'a ni Dieu ni Maître"¹². Cet acharnement contre toute inspiration chrétienne dans la vie de la Cité a fini par jouer le rôle d'une religion séculière de substitution dans la démocratie. Comme le souligne J. Maritain, le processus normal de sécularisation de la société "a été accompagné -et gâté- par le plus agressif et le plus stupide effort pour isoler, et finalement rejeter, Dieu et l'Evangile de la sphère de la vie sociale et politique. Nous pouvons aujourd'hui contempler les fruits de cet effort dans l'athéisme théocratique de l'Etat communiste"¹³. La pensée démocratique met ainsi fin à sa propre "neutralité" proclamée, qui consisterait à se prémunir contre toute affirmation positive, (*ne.. uter, Ni..ni*), et oppose plus ou moins frontalement, aux conceptions éthiques de l'"*Homo religiosus*", une normativité fondée sur la déification de l' Homme lui-même .

Il reste que la disqualification du religieux par la rationalité laïque, même lorsqu'elle ne s'engage pas dans une voie aussi manichéenne, peut, plus que jamais aujourd'hui, se renforcer en arguant que la prise en compte par un gouvernement démocratique de Lois religieuses propres à des communautés particulières peut apparaître comme une menace pour le régime démocratique, comme une source de conflits redoutables pour la paix civile : d'une part par suite de la contradiction existant entre ces lois religieuses et les lois civiles (comment admettre par exemple qu'un citoyen-soldat se délie des obligations de défense de la nation au nom de telle ou telle prescription religieuse ?), d'autre part par l'existence d'une pluralité de communautés dont les exigences simultanées deviennent incompatibles avec le service public (dispenser chaque communauté d'obligations scolaires le jour de repos rituel religieux peut rendre par exemple impossible la mission publique d'éducation). C'est pourquoi la logique démocratique, qui repose sur l'égalité des citoyens, ne saurait facilement dispenser d'obligations telle ou telle catégorie de citoyens, sous peine de faire éclater l'unité du corps socio-politique lui-même. La laïcité républicaine ne peut que redouter la légalisation d'un ethos particulier propre à telle ou telle communauté religieuse, qui risquerait de transformer l'unité de la Nation en un conglomérat de tribus. Ainsi Maxime Rodinson voit dans le risque actuel de resacralisation de la société civile un "glissement de l'Etat unitaire vers l'Etat fédération de "communautés", le passage de la communauté nationale à l'éclatement en formations multiples autonomes, compétitives, rivales et peut-être, demain, hostiles"¹⁴. Dans ces conditions, d'un point de vue démocratique, il peut apparaître, comme le souligne Gilles Kelpel, que "L'alternative est entre une société relativement homogène, dans laquelle l'adhésion à des valeurs communes prime sur des appartenances confessionnelles ou ethniques, reléguées dans la sphère privée, et une société fragmentée, où les différentes communautés gèrent une part importante de la vie sociale de leurs membres, dans le respect

¹² cité par E.Poulat, Op.cit. p 211

¹³ J.Maritain, Op.cit. p 148

¹⁴ M.Rodinson, *Le Monde*, 1.12.1989

du "droit à la différence", qui est la différence des droits, c'est-à-dire l'inégalité juridique des individus"¹⁵.

Mais toute la question est de savoir si cette dualité asymétrique du privatif et du public, qui s'est substituée à la dualité symétrique des deux glaives, suffit aujourd'hui à définir l'activité législative de l'Etat républicain, particulièrement lorsque cet Etat se trouve brutalement placé devant une prétention religieuse à définir l'éthique de la société civile ? L'Etat démocratique doit-il, peut-il même faire fonds sur son autorité, récemment acquise, et s'opposer par son éthique, qui passe pour rationnelle et a-religieuse, aux pressions des communautés particulières dont les Lois religieuses sont proclamées supérieures en vérité et en dignité aux lois laïques de la République ?

II - DE NOUVELLES ALLIANCES ENTRE RELIGIEUX ET POLITIQUE ?

Le rapide survol de l'histoire exemplaire des traditions politiques françaises illustre combien la morale démocratique ne se libère pas facilement de la substance éthique religieuse, même lorsqu'elle croit la combattre puisqu'elle ne fait alors souvent que la mimer ou la transférer sur d'autres valeurs. Néanmoins on voit mal comment ces formes diverses pourraient être aujourd'hui maintenues ou réactualisées dans leur expression passée pour aider à constituer un nouvel horizon éthique pour la société démocratique. Il s'agit donc de se demander quel mode d'inscription du religieux pourrait, par hypothèse, être légitimé dans l'espace de la Cité ?

L'âge des révolutions à la fin du XVIII^e siècle a incontestablement permis de dégager, dans le prolongement des théories contractualistes de la société politique, une nouvelle rationalité de l'institution du pouvoir et du droit, qui a fondamentalement privatisé le rapport à la morale religieuse, même si les catégories religieuses continuent à informer, de manière plus ou moins explicite, le discours sur les valeurs collectives de l'être-ensemble. Si l'héritage français a conduit à un affrontement souvent paroxystique entre morale publique et morale privée, la filiation américaine de la révolution démocratique illustre par contre une configuration originale qui peut déjà servir à poser autrement les problèmes. Aux Etats Unis en effet le retrait de la religion hors de la vie publique de l'Etat a paradoxalement renforcé le repli des citoyens sur des communautés religieuses, unifiées par des valeurs morales traditionnelles. Ainsi la déthéologisation du politique et le développement de l'autonomie rationnelle dans la vie politique et juridique, acquises au siècle des Lumières, a provoqué une resubstantialisation de la conscience morale individuelle. Le partage de valeurs communes aux communautés chrétiennes, majoritaires, de la jeune Nation américaine va dès lors s'extérioriser dans la vie publique et permettre la libre formulation d'un bien commun d'inspiration chrétienne. Ainsi la démocratie américaine semble avoir trouvé dans le religieux, comme le notait déjà A. de Tocqueville, un facteur fondamental de sa démocratisation. Dès 1835 en effet, celui-ci ne manqua pas de s'étonner de ce qu'en Europe, beaucoup de disciples des Lumières et de la Révolution française, établissent un lien nécessaire entre le progrès des institutions et de l'esprit démocratiques et le retrait de la vie sociale de la religion chrétienne : "Les philosophes du XVIII^e siècle expliquaient d'une façon toute simple l'affaiblissement graduel des croyances. Le zèle religieux, disaient-ils, doit s'éteindre à mesure que la liberté et les lumières augmentent. Il est fâcheux que les faits ne s'accordent point avec la théorie. J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici je les retrouvais intimement unis l'un à l'autre ; ils régnaient ensemble sur le

¹⁵ G.Kelpel, *Le Monde*, 30.11.1989.

même sol"¹⁶. L'exemple de la société américaine incite donc Tocqueville à penser que la religion peut favoriser et non inhiber la formation de la démocratie. Le paradoxe est cependant réel : l'histoire ne cesse de montrer comment la collusion des pouvoirs religieux et politique a favorisé des gouvernements despotiques, tout en discréditant la religion qui s'est trouvée affaiblie par l'instabilité de pouvoirs éphémères¹⁷. Tout au contraire, aux Etats-Unis, la séparation véritable des deux pouvoirs, tant dans la Constitution que dans le comportement des clercs, s'est révélée être la condition d'une inspiration morale religieuse de la vie politique. Si le protestantisme des Pères fondateurs a favorisé l'éveil de la liberté, le catholicisme des immigrants irlandais a instillé dans les moeurs l'esprit d'égalité¹⁸. Ainsi en renonçant à son pouvoir politique (*potestas*), la religion a gagné une puissance (*auctoritas*) morale sur la société civile, à laquelle elle fait partager ses mêmes valeurs. "On ne peut donc pas dire qu'aux Etats-Unis la religion exerce une influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les moeurs, et c'est en réglant la famille qu'elle travaille à régler l'Etat"¹⁹. Loin de conduire au despotisme, la religion favorise l'unité dans la liberté ; et visant les inconditionnels de la laïcité, Tocqueville peut écrire : "C'est le despotisme qui peut se passer de la foi, mais non la liberté. La religion est beaucoup plus nécessaire dans la république (qu'ils préconisent) que dans la monarchie (qu'ils attaquent), et dans les républiques démocratiques plus que dans toutes autres. Comment la société pourrait-elle manquer de périr si, tandis que le lien politique se relâche, le lien moral ne se resserrait pas ? Et que faire d'un peuple maître de lui-même, s'il n'est pas soumis à Dieu ?"²⁰. En fin de compte, pour Tocqueville, l'association des citoyens en assemblées religieuses, qui en tant que telles n'exercent pas de souveraineté politique, permet néanmoins de partager et de transmettre des valeurs semblables, créant ainsi les conditions d'un accord des esprits, sans mettre fin à la libre expression de la souveraineté individuelle.

A supposer donc que l'exemple historique des Etats-Unis, en lui-même singulier et inimitable, permette de reprendre en compte une figure de la vie démocratique où des citoyens libres et égaux exercent leur souveraineté tout en participant, du point de vue de leur conscience morale, à une Révélation hétéronome de leurs devoirs collectifs et des fins de leur association en Nation, comment peut-on penser, dans ses principes, cette articulation entre une raison délibérative immanente et une inspiration transcendante de la conscience ? Le problème ne serait donc plus de voir la liberté politique limitée par une tutelle cléricale, mais au contraire cette liberté éclairée dans ses propres délibérations par une morale préalable qui englobe dans ses vues eschatologiques et supra-sensibles le projet temporel de l'association historique des membres qui partagent ses valeurs. Dans cette perspective on peut prendre trois exemples, pris dans des styles argumentatifs et des filiations religieuses très diversifiées :

1 - LE PROTESTANTISME HEGELIEN

La pensée hégélienne se présente d'emblée comme une figure limite dans la mesure où elle noue étroitement ensemble un Etat d'une rationalité absolue et une moralité religieuse consubstantielle, sans pour autant les confondre, loin de là, dans un régime théocratique. Dans cette perspective, Hegel condamne, tant sur le plan de la conscience que de celui des institutions, la scission entre la moralité publique ("*Sittlichkeit*") et la substantialité éthique déposée dans la religion ("*Moralität*"), qui relèvent pourtant du même contenu spirituel. "Il

¹⁶ A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Garnier Flammarion, 1981, T.I, p 401.

¹⁷ Voir Op.cit. p 403.

¹⁸ Op.cit. p 393.

¹⁹ Op.cit. p 397.

²⁰ Op.cit. p 401

appartient au contenu religieux, comme pur et existant en soi, donc comme vérité suprême, de sanctionner la moralité sociale qui se trouve dans la sphère de la réalité empirique ; ainsi la religion constitue pour la conscience de soi la base de la moralité sociale et de l'Etat"²¹. Ainsi, dans le règne objectif de la société civile, la conscience civique ne peut se déterminer dans ses devoirs à l'égard de l'Etat qu'en subsumant sa volonté sous la Loi religieuse : "La religion étant la conscience de la vérité absolue, tout ce qui doit compter dans le monde de la volonté libre comme étant le droit et la justice, le devoir et la loi, c'est-à-dire comme vrai, ne peut avoir de la valeur qu'en tant que participant à cette vérité, qu'y étant subsumé et en résultant"²². Toute disjonction non seulement instaurerait un conflit entre la légalité positive de la société civile et la justice comme inscription de l'Esprit absolu dans l'ici et maintenant de l'Histoire, mais favoriserait, au contraire, comme Hegel le soutient dans les *Principes de la philosophie du droit* (Paragraphe 270) une dérive de la foi religieuse vers une subjectivité piétiste ou fanatique, dans la mesure où elle ne pourrait plus élever la loi éthique au rang de droits et de devoirs objectifs²³.

Comment entendre alors la forme de cette détermination de la moralité par l'éthique religieuse ? D'une part elle ne saurait entraîner de servitude extérieure de la conscience de l'individu social comme c'est le cas quand l'individu obéit à des Lois dogmatiques, imposées par l'intermédiaire d'une obéissance superstitieuse et de cérémonies suscitées par des clercs, par exemple chez les Hindous, Egyptiens et Catholiques. La vérité éthique religieuse doit s'inscrire au contraire dans la moralité publique par l'intermédiaire de la libre conscience (sagesse) des gouvernants et des peuples. De même que les lois civiles n'accèdent à la vérité que par la garantie de la religion, de même le religieux ne peut exercer de pouvoir spirituel sur le temporel qu'en suscitant une obéissance libre. Tel est précisément pour Hegel le cas de l'Etat protestant qui ressemble à la Prusse de 1820. "Le principe de la conscience religieuse et celui de la conscience sociale se confondent dans la conscience protestante"²⁴. D'autre part, Hegel, tout en soumettant l'administration des Eglises au contrôle de l'Etat dès qu'elles constituent des communautés, n'en maintient pas moins la pluralité des Eglises, et même leur indépendance quant à l'enseignement des vérités qui ne relèvent pas des affaires de ce monde, et qui concernent la vérité subjective de la conscience de soi. Il reste que si Hegel récuse toute morale dogmatique d'Etat, au profit d'une moralité médiée par l'individu, le citoyen hégélien n'existe en fin de compte que dans et par l'Etat, auquel le citoyen doit sacrifier toute sa rationalité propre, ce qui peut mettre en cause le fondement même de la communauté démocratique comme le prouve la légitimation finale de la monarchie constitutionnelle.

2 - LA DISSIDENCE JUIVE

A l'extrême opposé, on peut rencontrer une autre logique qui va placer le politique sous la vigilance des Droits de Dieu. On peut postuler en effet, comme Bernard-Henri Lévy dans *Le testament de Dieu*, que l'éthique de la Cité démocratique se révèle insuffisante pour régler les justes rapports des hommes libres entre eux, parce qu'il manque toujours à ses lois un fondement inconditionnel que l'autonomie rationnelle du citoyen souverain ne saurait seule conférer, d'autant plus que l'exigence éthique immanente à la société civile se trouve généralement dévoyée ou pervertie dans sa réalisation par l'exercice même du pouvoir politique qui en assure la transformation en Droit. "Le politique c'est aussi le miroir où

²¹ Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J.Gibelin, Vrin, 1967, para.552.

²² Ibid.

²³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kahn, Gallimard, 1940, para.270.

²⁴ Hegel, *Précis de l'Encyclopédie.*, N° 552.

cristallise ce fond obscur qui, en chaque homme, engendre le bourreau."²⁵. Rien de plus illusoire donc que d'aspirer à réconcilier morale et pouvoir politique et de plus dangereux que de faire de l'Etat le porte-parole d'une morale divine : "Mon idéal de l'Etat, autrement dit, c'est l'Etat sans idéal. Le moins mauvais des régimes, c'est celui qui s'avoue totalement incompetent quant à ces "valeurs fondamentales" dont s'enorgueillissent toujours les despotes"²⁶. Dans ce cas il ne reste qu'à opposer sans cesse à l'amoralité de l'Etat, même de l'état de droit formel, tenté par le minimalisme cynique ou par le dogmatisme totalitaire, la requête, l'interpellation, éthico-religieuses des citoyens. Car on ne saurait entrer en dissidence qu'au nom d'une Loi divine qui puisse défaire et corriger toutes les lois civiles. B.H. Lévy, prenant le parti d'une diabolisation du pouvoir d'Etat, usurpateur du vrai Dieu, transfère ainsi à la conscience du citoyen, et non à la raison d'Etat, la tâche éthique de dénoncer le mal historique à la lumière du Bien, telle qu'elle est transmise par une religion méta-politique. Tel est, à ses yeux, le sens de la Thora juive qui n'a pas "à se graver dans la finitude des choses pour se prouver sa légitimité et son infinie valeur. Véritable Méta-loi dont l'absolu message peut, en droit au moins, se disjoindre des relatifs énoncés que les hommes, les foules et les princes tailleront ou non dans le stock de son alphabet"²⁷. Ainsi la transcendance religieuse apparaît comme un "modèle abstrait, infini dans le fini, sans terme temporel, rebelle à toutes choses et à toute idolâtrie"²⁸, voix sans fin de l'immémorial et de l'impossible sainteté de l'histoire. Mais le risque d'une telle position, qui dresse l'universalité et l'absoluité de la Loi divine contre la particularité et la relativité de la loi civile, n'est-il pas cependant de subvertir l'ordre politique, de transformer le citoyen en rebelle de l'Etat, et de désespérer de tout ordre juste dans l'enceinte d'une société civile particulière ? N'est-ce pas finalement prendre davantage la parti de l'inquiétude que de l'institution, du négatif que du positif ?

3 - L'INSPIRATION CATHOLIQUE SELON MARITAIN

On peut enfin prendre acte d'une troisième figure qui s'éloignerait autant de l'Etat absolu que de l'iconoclasme politique, et qui prendrait la forme d'une coopération entre le temporel et le spirituel. Impressionné comme Tocqueville par l'expérience américaine, J. Maritain espère voir naître de même en Europe une société politique d'inspiration chrétienne, qui permettrait de concilier la double appartenance du croyant à la Cité des Hommes et à la Cité de Dieu. Prenant acte de l'irréversible subjectivation des valeurs religieuses et de l'émergence d'une société politique laïque, Maritain valide pleinement le principe d'autonomie du corps politique : "Je dis que par nature le corps politique, qui appartient à l'ordre naturel, n'a charge que de la vie temporelle des hommes et de leur bien commun temporel. L'Etat moderne n'est dans son ordre propre sous le contrôle d'aucune autorité supérieure. Mais l'ordre de la vie éternelle est en lui-même supérieur à l'ordre de la vie temporelle"²⁹. C'est pourquoi, les aspirations de la personne humaine à une réalisation supra-temporelle, qui ne relèvent que d'une transcendance religieuse, doivent trouver déjà dans la vie du citoyen une préfiguration qui ne condamne pas la personne à l'aliénation intérieure, comme cela est le cas actuellement en régime de laïcité intégrale. Aussi peut-on tâcher, en ces temps d'épuisement d'une civilisation profane, d'instaurer dans la cité une éthique religieuse, qui ne se serve plus du politique comme d'un bras séculier, mais qui devienne une "puissance d'inspiration

²⁵ B.H.Lévy, *Le Testament de Dieu*, Grasset, 1979, p 38...

²⁶ Op.cit., p 49

²⁷ Op.cit. p 263.

²⁸ Op.cit., p 47.

²⁹ J. Maritain, *L'homme et l'Etat*, Op.cit. p 142.

supérieure et capable de tout pénétrer"³⁰. Si l'Etat démocratique renonce à être par lui-même producteur d'une morale close, à se comporter comme une personne morale autonome, pour devenir simple puissance instrumentale du bien commun, on peut espérer une coopération entre la morale spirituelle et les peuples qui permettra de faire redescendre Dieu dans les profondeurs de l'existence temporelle. Une société politique chrétienne devrait alors moins chercher à garantir l'exercice public des institutions religieuses qu'à demander "l'assistance de l'Eglise pour aider au bien commun temporel lui-même que le corps politique assisterait celle-ci dans sa mission spirituelle"³¹. Certes le choix de Maritain en faveur d'une morale chrétienne, justifié par l'histoire de l'Europe, l'oblige à inscrire dans la législation civile un principe de tolérance à l'égard des convictions morales des autres familles spirituelles³², ce qui repose la question de savoir dans quelle mesure l'idéal démocratique peut accorder une prééminence morale à une religion qui n'appartient en fin de compte à son corps politique que par une tradition contingente ?

III - MORALE ET POLITIQUE A L'AGE DE L'HERMENEUTIQUE

A travers ces trois expressions philosophiques, non dénuées d'ambiguïtés, se trouve pleinement assumée une continuité entre la conscience religieuse supra-rationnelle et la liberté civile qui présuppose l'exercice d'une souveraineté dans la Cité. Comment peut-on à présent fonder cette prise de sens de l'hétéronomie religieuse dans la sphère de la liberté démocratique ? Si la plupart des tentatives spéculatives antérieures n'ont pas connu d'accomplissement satisfaisant, ne peut-on pas renouveler aujourd'hui l'approche du démocratique en l'insérant pleinement dans l'âge herméneutique qui lui est contemporain ? La compatibilité entre l'ancienne Loi divine et la loi civile, entre les droits de Dieu et les droits de l'Homme, ne peut-elle être assurée par l'intermédiaire d'une instance interprétative qui deviendrait le lieu où, dans l'individu, le privé et le public, se rejoindraient ? A quelles conditions peut-on donc envisager une réinclusion du religieux dans le politique ? On peut tenter de formuler plusieurs propositions corroborant cette orientation :

1 - D'abord l'expression du religieux dans la sphère juridico-politique démocratique n'est intelligible aujourd'hui que si l'on pose que tout sujet peut trouver dans l'expérience religieuse, entendue comme donation scripturaire de sens et de valeurs, autre chose qu'un Code achevé, qui exigerait allégeance et assujettissement de la conscience et de la personne, autre chose qu'un ensemble de prescriptions arbitraires et infondables en dehors de l'autorité établie de la Tradition. La Tradition révélée peut être abordée au contraire comme une donation de sens pour l'agir et le comprendre, comme une sorte de pré-compréhension originaire de l'humain dans le monde, qui, même si elle peut faire l'objet d'une exégèse par des médiateurs cléricaux, ne prend sens que si une conscience libre, réfléchie, se l'approprie et décide qu'elle peut en être le destinataire. En ce sens, il existe, inscrit dans la nature même de la révélation religieuse monothéiste (même si historiquement les religions instituées ont souvent détourné cette Tradition au profit d'un pouvoir clérical), une indétermination du Message, qui ne me parle que si, en tant que conscience, j'actualise, j'incorpore son sens en le transformant en parole, instituant, en mon âme et conscience, la vérité prescriptive de ce qui m'est proposé. Autrement dit, dans le paradigme herméneutique, se déterminer à partir d'une foi en une vérité transcendante, n'est pas abdiquer la liberté de sa conscience, encore moins entrer en servitude, mais inscrire la formulation de devoirs propres à l'être-ensemble dans le

³⁰ Op.cit., p 151

³¹ Op.cit., p 167.

³² Voir Op.cit. p 157.

prolongement de règles métémpiriques qui protègent contre la précipitation ou l'arbitraire. Et même si, dans les faits, trop d'individus se dispensent de l'appropriation interprétative de la Loi religieuse avant qu'elle ne devienne détermination de leur vouloir éthique et de leur engagement dans la communauté publique, peut-on soutenir que cette aliénation de leur autonomie soit plus fréquente et plus profonde que dans l'état laïc où le sujet peut, d'une autre manière, avoir la même tentation de se décharger de la tâche de vouloir le bien général en imitant passivement l'opinion, en reflétant les moeurs, en répétant des stéréotypes ?

2 - En quoi alors la donation de la Loi religieuse (libérée de son usage immédiatement dogmatique) peut-elle apparaître comme vérité pour la conscience de l'individu concret, incarné dans une situation historique collective, et devenir de ce fait plus qu'une certitude intime privée, mais le contenu de sa volonté souveraine lorsqu'elle énonce ce qui "doit être" pour la communauté ? Autrement dit, d'où provient l'éminence de l'inspiration religieuse hétéronome, par rapport à l'auto-institution immédiate des normes ? D'une certaine manière on pourrait dire que l'indétermination du Bien commun, consubstantielle au fait démocratique, comporte en soi l'aveu de la finitude du sujet moral, qui ne peut produire *sponte sua* d'évidences ni de certitudes sous forme de Loi civile. Car une volonté finie ne peut, à elle seule, être l'auteur de ce qui oblige absolument pour le bien de tous ; la morale religieuse va donc de pair avec une réceptivité à des expressions de valeurs, dont la spontanéité législatrice ou transcendantale, ne peut, de fait, faire abstraction. En s'exposant à l'écoute d'une Loi transcendante, le citoyen reconnaît implicitement la disproportion, l'incommensurabilité entre son vouloir immédiat et l'intuition d'un Bien inconditionné ou universel. En inscrivant sa propre subjectivité dans la substantialité morale du religieux, l'individu se met en rapport effectif, concret avec l'Infini, avec l'Absolu auto-développé en contenu spirituel. En se rapportant à la Parole de l'Autre, sous forme de Lois révélées, la conscience accède certes à une détermination certaine, mais qui loin de provoquer l'identification immédiate de la Loi hétéronome et de son effectuation conséquente, instaure une distance irréductible entre l'agent réceptif et la source spontanée de la Loi, ce qui rend l'action morale toujours asymptotique au Bien absolu. La sphère du religieux dévoile donc la substantialité de la valeur, mais ne donne au sujet qu'un horizon, qu'une destination éthique, sans en faire une volonté sainte. La Loi religieuse permet de donner forme - même souvent négative-, à la voix de la bonne volonté qui doit se faire entendre dans la conscience du citoyen pour qu'il accède pleinement à l'esprit civique. Ou pour le dire autrement, aucune réalisation morale individuelle, dans la sphère privée ou publique, ne saurait épuiser ce qui reste toujours en suspens dans un méta-historique et dans un méta-politique. Mais en se référant au Nom de ce (ou celui) qui excède les seules volontés historiques, on lui donne une présence permanente qui, loin d'altérer le libre lien à la valeur, ne fait que lui conférer sa gravité et sa continuité réelles.

3 - En fin de compte l'expérience d'une inspiration religieuse de la volonté libre du citoyen peut être pensée comme une des formes possibles de l'auto-reconnaissance par l'homme du Bien, dont la vérité substantielle tend à la réalisation non seulement dans l'espace privé mais aussi dans l'espace public de la citoyenneté. La question fondamentale des valeurs susceptibles de souder à nouveau un vouloir-commun dans l'espace social ne se pose donc plus seulement en termes d'inter-relations contractuelles ou dialogiques avec les autres, mais peut passer par la confrontation avec le visage de l'Autre, qui n'est plus moyenne des différences mais "Un rassemblant" originaire, à l'ombre duquel nous pouvons penser la coappartenance mutuelle des vouloirs. Dans cette perspective nous n'accédons vraiment à l'égalité de citoyens libres que parce que nous sommes englobés dans une même rapport unifiant qui nous institue autant que nous le réinstitue. Car l'égalité ne peut se construire seulement par commutativité, la différence pouvant toujours paraître plus forte que la

ressemblance, mais par rapport à un Tiers qui mesure l'égalité, c'est-à-dire la Parole Divine devant laquelle seule nous sommes à égalité³³.

IV - LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON

Cet éclairage, propre à l'âge herméneutique, du statut du religieux à l'âge démocratique suffit-il à en fonder la pleine légitimité ? Si l'on peut comprendre phénoménologiquement l'enracinement religieux de la liberté, peut-on aller jusqu'à lui apporter la caution d'une justification rationnelle ? Une double question se pose : d'une part le passage de la lettre à l'esprit de la Loi divine suffit-il à la rendre compatible avec l'idée d'une autonomie rationnelle du pouvoir législateur ? D'autre part l'hétéronomie de la conscience peut-elle prendre part à la définition du démocratique ? On peut, à cet égard, en revenir à Kant, à qui l'on doit précisément d'avoir cherché à penser l'articulation entre l'éthique, le droit et la religion, notamment dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Kant en effet est, significativement, confronté à une double articulation : comment d'abord accorder ensemble l'action morale pure de l'être raisonnable et l'expression morale de la Loi dans la société civile à travers le droit ; comment ensuite passer d'une société civile juridique à une société civile éthique, unissant sous la législation de la raison tous les hommes sous le signe de la vertu ? De ce fait, chez Kant, le religieux, même s'il doit finalement s'accorder à la raison, trouve place dans l'économie de la réalisation de la morale dans l'histoire. La société éthico-religieuse que Kant appelle de ses vœux, ne saurait contrarier les devoirs du citoyen dans l'Etat, mais ne devrait pas non plus s'y restreindre à la manière d'une religion civique : elle exige, téléologiquement, que les hommes vertueux puissent s'associer volontairement en Eglises dans lesquelles les membres ne déterminent plus leurs devoirs par rapport à d'autres hommes, mais par rapport au genre humain tout entier. En se pensant communautairement dans un règne de Dieu, ils sont amenés à se représenter à la fois comme libres et comme se soumettant à un Dieu législateur. Corollairement, cette Eglise devrait être "association cordiale, volontaire, universelle et durable"³⁴ même si sa réalisation, comme le reconnaît Kant, "se trouve encore à une distance infinie de nous"³⁵. Les Eglises historiques ne peuvent donc être actuellement que des Eglises statutaires, reposant sur une foi historique contingente, sur une Révélation doctrinale, qui peut favoriser des "croyances mercenaires et serviles"³⁶.

La raison pratique peut cependant déjà se reconnaître dans une Eglise à éthique universelle, où s'esquisse un accord entre foi religieuse culturelle et foi religieuse morale: celle de l'Evangile christique, que Kant crédite du mérite de nous aider à faire aimer la Loi. Par sa fonction édifiante, elle peut servir "d'instrument d'avancement"³⁷ de la moralité, et à travers le "culte des coeurs" elle est "un moyen dont on ne peut guère il est vrai se passer", mais qui est fort exposé au danger de la fausse interprétation³⁸. De sorte que si elle nous aide à nous rendre digne du salut, "le devoir du souverain est de ne pas faire obstacle à ces principes afin qu'ils deviennent publics"³⁹.

Néanmoins, et nous sommes arrivés à un tournant du problème - du point de vue de la question des fondements et non du point de vue de la question historique de la religion

³³ Voir notre analyse dans "L'égalité ambiguë : construction juridique ou déduction métaphysique", *Egalité*, Actes du Colloque franco-italien de Rome, édités par J. Ferrari et A. Postigliola, Liguore Editore, Napoli, 1990.

³⁴ E.Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J.Gibelin, Vrin, 1965, p 137..

³⁵ Op.cit. p 161.

³⁶ Op.cit. p 157.

³⁷ Op.cit. p 231.

³⁸ Op.cit. p 250.

³⁹ Op.cit. p.175.

sociale -, la religion chrétienne demeure, pour Kant, toujours seconde, par rapport à l'autonomie pratique. Les maximes de l'éthique sont bien exposables dans le religieux, mais elles n'y trouvent pas leur source. "Ce n'est pas seulement agir prudemment que de commencer par elle, en la faisant suivre de la foi historique, qui s'accorde avec elle, mais c'est aussi le devoir d'en faire la condition suprême à laquelle seule nous pouvons espérer participer au salut"⁴⁰. Ainsi avec Kant l'ordre phénoménologique des significations, tout en étant validé dans son contenu, se trouve finalement renversé au profit de l'acte de fondation rationnel. Le religieux transcendant n'est ni exclu de la Cité éthique et juridique, ni posé comme source de la Loi : il se donne comme médiation symbolique de l'activité législative du Sujet-Citoyen. La foi religieuse participe de la "vivification"⁴¹ de la vie communautaire en ce qu'elle typifie la Loi. On ne peut que gagner à faire comme si l'impératif nous était donné par un législateur transcendant, dont la représentation est postulée par la Raison pratique elle-même. En ce sens, le religieux n'est qu'un "analogon symbolique" du point de vue de la réflexion, qui ne peut trouver place dans la réalisation collective de la vertu qu'à travers une foi subjective.

Cependant la position kantienne se heurte à un résidu problématique : car seul peut être considéré comme médium symbolique de la morale, une religion universaliste comme le christianisme⁴², dépouillé de sa superstructure théologique et des cultes superstitieux. Dès lors que deviennent les autres religions, par exemple le judaïsme, que Kant réduit d'ailleurs à un simple Code instrumental ? Nous voici ramenés au point de départ, celui de la pluralité des morales religieuses voulant participer au même projet éthique d'une société civile. Faut-il donc renoncer, en fin de compte à tout encouragement à la publicité des religions dans la vie sociale - mais ne s'expose-t-on pas à un dogmatisme anti-religieux qui nie la liberté ? -, ou faut-il repenser au contraire l'universalité éthique des religions, dans le sens d'un concordisme, à la manière ancienne d'un Nicolas de Cues ou d'un Leibniz ? La démocratie est sans conteste contrainte d'opérer des choix cruciaux qui mettent en jeu sa propre persévérance dans l'être.

La position kantienne a cependant le mérite de nous inviter, en ces affaires délicates, à ne pas mêler question de fait et question du fondement. Malgré ses limites, ses ambiguïtés, ses conditions d'expression, il n'est pas interdit de penser que le religieux peut rendre possible, voire favoriser, dans une société de volontés libres, la reconnaissance d'un horizon axiologique commun. Les risques et périls demeurent, mais sont-ils plus grands que ceux que génère un usage idéologique de la laïcité dont on vu les dérives autoritaires ou totalitaires ?

Quelles que soient les orientations adoptées, il nous semble que la survie de la démocratie dans la nouvelle phase historique où elle est, de gré ou de force, emportée, ne saurait se faire par un attachement passif et conservateur au corps théorique de concepts et valeurs lentement forgés au cours des deux derniers siècles. Il nous est imposé, par l'évolution historique et géopolitique, une redoutable tâche, celle de définir des principes de compossibilité éthique entre le religieux et le civil, entre les exigences de la foi et celles de la liberté, entre l'éthique inconditionnelle et une morale conditionnée. Rien ne saurait justifier un empirisme attentiste, généralement opportuniste, qui ne nous permet sûrement pas de nous prémunir contre les montées d'intolérance et de violence qui menacent de toutes parts l'internationale démocratique. Il ne suffit plus de s'abriter derrière une raison normative, qui ne saurait conserver - mais l'a-t-elle jamais eu ? - le monopole de l'institution socio-politique,

⁴⁰ Op.cit., p 238.

⁴¹ Ibid.

⁴² Op.cit. p 213

même si elle doit plus que jamais prendre sa part, et toute sa part, à la réflexion critique sur les fondements. Il appartient avant tout au philosophe, héritier d'une rationalité ouverte et plurielle, d'apporter sa vigilance critique, mais non partisane, aux affaires pressantes du jour.