

La religion en place publique

par Ophélie Desmons

Le débat public démocratique gagnerait-il à faire droit à l'expression des convictions religieuses ? Le philosophe Jean-Marc Ferry plaide pour le décloisonnement des champs politique et religieux en vue de leur enrichissement mutuel. Mais est-ce justifié ?

Recensé : Jean-Marc Ferry, {La Raison et la foi}, Paris, Pocket, 2016, 272 p., 9,30 €.

Avons-nous raison de cantonner l'expression des convictions religieuses à la sphère privée ? Les sociétés démocratiques n'ont-elles rien à gagner à accorder plus d'espace aux convictions religieuses ?

Dans son dernier livre, *La Raison et la foi*, Jean-Marc Ferry, qui est lui-même catholique, propose une réflexion critique sur le traitement que les démocraties constitutionnelles contemporaines réservent aux convictions religieuses. J.-M. Ferry, qui est l'auteur d'une trentaine d'ouvrages et qui a consacré un large pan de son travail philosophique à la question de l'Europe revient à la question de la religion, à laquelle il a déjà consacré deux ouvrages¹.

La question qu'il aborde dans *La Raison et la foi* n'est pas celle, fort débattue, de la place des signes religieux dans l'espace public. C'est dans sa dimension discursive que J.-M. Ferry envisage la religion. La question qu'il pose est celle de la place des convictions religieuses dans le débat socio-politique : est-il souhaitable que « la raison politique » – c'est-à-dire l'ensemble des raisons auxquelles il est légitime de recourir lorsqu'il est question de

¹ *La Religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010 ; *Les Lumières de la religion. Entretien avec Élodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013. Sur l'Europe, on se reportera notamment à *La Question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000 ; *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf, 2005 ; *L'Idée d'Europe*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013.

décider de la loi – soit vierge de toute conviction religieuse ? Ou faut-il au contraire dépasser cette « excommunication politique du religieux » (p. 21) ?

J.-M. Ferry tranche en faveur de la seconde option. Il considère que l'arène politique peut s'ouvrir aux convictions religieuses et qu'elle en tirerait bénéfice. Il estime même que cette réconciliation entre raison et foi est indispensable, notamment lorsque des questions comme le mariage pour tous, la PMA, la GPA ou l'euthanasie sont débattues. J.-M. Ferry s'oppose ce faisant à la tradition du libéralisme politique issue de John Rawls, qui reflète la pratique des démocraties contemporaines en excluant l'usage des arguments religieux. Ce cloisonnement libéral, estime-t-il, possède ses raisons historiques, mais est aujourd'hui délétère. On devrait lui préférer une « perlaboration » (p. 21) du discours politique et des convictions religieuses, c'est-à-dire un décloisonnement débouchant sur un enrichissement mutuel.

Mais pour qu'une telle perlaboration soit possible, le théologique aussi bien que le politique devront accepter des modifications structurelles considérables. J.-M. Ferry, qui s'adresse aussi bien aux théologiens qu'aux penseurs du politique, décrit ces modifications selon une alternance de chapitres qui se concentrent, pour les uns, sur le parcours qui devra être celui des religions (chapitres 1, 3 et 5) et, pour les autres, sur le chemin que devra prendre la raison publique (chapitres 2 et 4). La médiation théologique et la médiation juridique sont finalement discutées conjointement (chapitres 6 à 9), en abordant la question de la traduction (chapitre 6) et en discutant certaines positions classiques ou contemporaines.

Pour une transformation théologique

Lorsqu'il s'adresse aux théologiens, J.-M. Ferry les invite à opérer les transformations structurelles qui rendront possible un usage public des convictions religieuses. Pour ce faire, une « conversion des attitudes » est indispensable. Il s'agit essentiellement, pour les religions, de modifier leur rapport à la vérité. J.-M. Ferry situe sa position dans la perspective d'une « théologie post-métaphysique », qui sera faillibiliste sans être relativiste et qui rendra le dialogue interreligieux et transconvictionnel (incluant les non-croyants) fructueux.

À rebours d'une théologie dogmatique, J.-M. Ferry considère que le discours théologique doit prendre « une figure radicalement non totalitaire » (p. 92). Les différentes religions devront être considérées comme des façons de se comprendre soi-même et de comprendre le monde. Elles devront renoncer à la prétention d'indiquer le sens unique et total l'expérience humaine. La traduction des contenus ésotériques dans un langage profane sera l'une des tâches essentielles du discours théologique (p. 62-64).

J.-M. Ferry s'oppose néanmoins à la position théologique qu'il juge dominante – « la position dite du pluralisme religieux » (p. 142). Estimant que le dialogue n'est possible que si

la question de la vérité des croyances est laissée de côté, elle privilégie la convivialité. Elle accepte, selon J.-M. Ferry, un « pluralisme *de la vérité* » (p. 148) qui contredit l'idée même de vérité. Elle échoue en outre à dépasser le dialogue interreligieux et à établir un dialogue transconvictionnel. Elle échoue finalement à sortir d'un usage privé de la raison religieuse.

La théologie post-métaphysique peut, selon J.-M. Ferry, admettre une pluralité des modalités d'accès à la vérité, tout en maintenant l'affirmation d'une vérité unique :

L'idée relativiste d'une vérité plurielle ferait place à la notion perspectiviste de vérité polyphonique. (p. 148)

Le perspectivisme polyphonique s'efforce de voir « dans les intuitions des autres la vérité perçue et dite autrement » (p. 154). Le dialogue constitue alors l'opportunité d'acquiescer ces intuitions. Il sera un moyen d'accéder à la vérité, conçue comme « à construire, à co-construire » (p. 154).

J.-M. Ferry considère que ce passage d'un usage privé à un usage public du discours théologique « supprime *eo ipso* les motifs de séparer entre la conviction et la raison » (p. 85). Puisque les convictions religieuses « assument les exigences qui ne sont autres que celles d'une discussion "vraie" » (p. 86) – elles renoncent à leur prétention à la vérité totale et acceptent leur propre faillibilité – le refoulement des convictions religieuses dans la sphère privée ne se justifie plus.

Reste que cette transformation structurelle de la « raison religieuse » ne suffit pas à satisfaire les exigences de la raison publique, telles qu'elles sont traditionnellement définies par le libéralisme politique. Si traduction il y a, celle-ci n'est pas complète. J.-M. Ferry le sait bien. Outre la conversion des attitudes religieuses au faillibilisme, il réclame une ouverture de la raison publique qui en modifie considérablement la structure.

La transformation de la raison publique

J.-M. Ferry rappelle que « l'expression "raison publique" désigne l'ensemble des arguments autorisés pour justifier publiquement l'adoption ou le rejet de normes ayant des conséquences politiques » (p. 51). La « raison publique », concept central du libéralisme politique de John Rawls², exclut de l'arène politique les arguments qui prennent la forme d'un « Dieu dit que... ».

J.-M. Ferry estime que cette limitation doit être dépassée. À une société séculière, qui fonctionne selon les modalités juridiques du libéralisme politique, il oppose une société post-séculière, qu'il appelle de ses vœux (p. 49). Les convictions profondes pourront s'y exprimer

² On se reportera en particulier à J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, leçon VI, p. 259-306.

publiquement. J.-M. Ferry considère que « l'excommunication politique du religieux » doit cesser et que la raison publique doit élargir et assouplir sa structure de recevabilité (p. 57). C'est une transformation radicale des limites de la raison publique libérale que J.-M. Ferry propose.

Mais pourquoi réclamer un tel assouplissement de la raison publique ? J.-M. Ferry ne manque pas de rappeler les effets historiques positifs de cette limitation. La privatisation du religieux a, dit-il, eu des effets salutaires dans le contexte historique des guerres de religion : elle a prévenu la dislocation sociale qui, sans cela, n'aurait pas manqué de se produire (p. 50). Dans une situation d'urgence, elle a permis l'émergence d'un espace civil pacifié.

Cette limitation doit néanmoins aujourd'hui être dépassée. J.-M. Ferry estime notamment que les limites imposées par la raison publique placent le politique dans une relative impuissance « face à l'irruption de problèmes dits "sociétaux", depuis l'IVG, la PMA, la GPA, le mariage entre homosexuels, jusqu'à l'euthanasie passive ou active et à la manipulation du génome humain » (p. 57). Le politique ne sait comment aborder ces problèmes, ni quelle réponse leur apporter, notamment parce qu'ils relèvent de la question du bien plutôt que de celle du juste (p. 111).

J.-M. Ferry considère également que la privatisation des convictions profondes est psychologiquement néfaste. Elle aboutit au clivage de la personnalité des individus qui, de ce fait, ne pourront atteindre l'idéal contemporain de pleine réalisation de soi. Les individus sont divisés entre d'un côté, leurs convictions profondes, et de l'autre, leur personnalité publique (p. 58-58, 108-109, 136-137).

J.-M. Ferry insiste en outre sur les conséquences délétères des limites imposées par la raison publique ((p. 106). Son argumentaire relève alors d'une forme de conséquentialisme. La raison publique a, en premier lieu, un impact négatif sur les convictions elles-mêmes. Privées des mises à l'épreuve que représentent les confrontations civiles et publiques, les convictions risquent de se scléroser. Les convictions risquent de « se déliter, ce qui peut engendrer, tantôt un scepticisme ou un relativisme généralisés, tantôt une rigidification de la croyance » qui peut aller jusqu'au fanatisme (p. 59 ; p. 109-110). L'argument n'est pas sans rappeler celui que déploie John Stuart Mill dans *De la liberté*³, selon lequel la discussion des convictions les rend dynamiques, tandis que leur privatisation les rigidifie. Le péril, selon J.-M. Ferry, est celui de la pétrification des convictions et, finalement, celui du dogmatisme fanatique.

La privatisation a, deuxièmement, des conséquences négatives sur la stabilité sociale. J.-M. Ferry considère que, dans le cadre libéral,

l'État trouve son motif dans un vivre ensemble gagé sur une ignorance mutuelle plutôt que sur une reconnaissance réciproque des convictions et des identités de ses ressortissants, *ce qui est générateur de méfiance*. (p. 58 ; je souligne)

3 J.-S. Mill, *De la liberté*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.

Le silence imposé aux convictions est facteur d'instabilité. N'ayant pas accès aux raisons de ceux qui adhèrent à une religion différente de la nôtre, nous serons par exemple prompts à les soupçonner de ne pas sincèrement reconnaître la liberté de conscience ou l'égalité homme-femme. Un assouplissement de la raison publique renforcerait au contraire la compréhension et la confiance mutuelles.

Les ressources du libéralisme politique

Face à cette critique radicale de la raison publique libérale, on peut être tenté de se faire l'avocat du diable. Il semble, en tout cas, pertinent de poser la question de savoir si le cadre issu du libéralisme de John Rawls est aussi démuné que J.-M. Ferry semble le penser. N'a-t-il pas au contraire des ressources qui lui permettraient de prendre en charge les questions sociales et éthiques, d'éviter la rigidification des croyances, ou de résoudre la question de la stabilité ? Je proposerai quelques pistes de réflexion allant dans ce sens.

J.-M. Ferry affirme, on l'a vu, que la raison juridique est démunie face à la question de l'IVG, de la PMA, de la GPA, du mariage entre personnes de même sexe ou de l'euthanasie. Il semble pourtant tout à fait possible de défendre le droit des personnes de même sexe à accéder au mariage sur la base des valeurs démocratiques de liberté et d'égalité. On affirmera par exemple que l'orientation sexuelle n'est pas un critère valide lorsqu'il s'agit de distribuer des droits, pas plus que ne l'est le critère de la race. Il est possible que, lorsque d'autres questions sociales sont en jeu, un argumentaire formulé dans les termes du juste plutôt que dans les termes du bien ne soit pas d'emblée disponible. Mais faut-il, comme J.-M. Ferry semble le faire, y voir une carence rédhibitoire du langage la raison publique ? Ne peut-on pas plutôt considérer qu'il y a là un défi que les partisans du libéralisme politique devront s'efforcer de relever, en créant de nouvelles façons de formuler les valeurs de liberté et d'égalité ?

Sur la question des effets de la privatisation des convictions, on pourrait suggérer que le cadre libéral encourage la libéralisation des convictions profondes plutôt qu'il ne l'entrave. Puisque, pour se faire entendre, les tenants d'une conviction devront nécessairement s'efforcer de formuler leurs revendications dans les termes de la raison publique, ne doit-on pas considérer que le cadre libéral incite les croyants à traduire leurs convictions dans le langage de la raison publique ? Ne stimule-t-il pas ces convictions ? Ne les incite-t-il pas à déployer leur dynamisme, à se réinterpréter et finalement à se libéraliser ? La Déclaration du concile Vatican II intitulée *Dignitas Humanae*, dans laquelle l'Église catholique s'est engagée en faveur du principe de liberté religieuse, pourrait être opposée à J.-M. Ferry comme un contre-exemple paradigmatique.

Mais si le cadre libéral incite effectivement les religions à se rendre compatibles avec les valeurs fondamentales de la démocratie, la méfiance n'est-elle pas progressivement désamorcée ? Les citoyens ne seront-ils pas naturellement amenés à comprendre comment ceux qui ne partagent pas leurs convictions adhèrent aux valeurs démocratiques ? La stabilité de la société démocratique se renforcerait nécessairement au fil du temps.

La stratégie argumentative employée par J.-M. Ferry mérite, pour terminer, quelques remarques. Sa critique de la raison publique relève en grande partie d'une logique conséquentialiste. Mais en plaçant ainsi l'accent sur l'importance des conséquences, J.-M. Ferry ne minimise-t-il pas les raisons de principes qui conduisent à exiger la privatisation des convictions ? C'est parce que la loi n'est légitime que si elle est susceptible d'être acceptée par l'ensemble des citoyens que les convictions religieuses ne peuvent lui servir de fondement. La critique de J.-M. Ferry pose la question de savoir dans quelle mesure des arguments conséquentialistes sont susceptibles de prévaloir sur des arguments déontologiques. Plutôt que de remettre radicalement en question le cadre qui s'impose pour des raisons de légitimité démocratique, ne faudrait-il pas mener, de l'intérieur de ce cadre, une réflexion portant sur les différentes façons d'en éviter les éventuelles conséquences pernicieuses ?

Publié dans laviedesidees.fr, le 25 janvier 2017.