



PROJECT MUSE®

Laïcité et humanisme

Charles Le Blanc

Published by University of Ottawa Press

Blanc, Charles Le.

Laïcité et humanisme.

University of Ottawa Press, 2015.

Project MUSE.muse.jhu.edu/book/40612.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/40612>

Access provided at 9 Apr 2020 06:04 GMT with no institutional affiliation



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Laïcité et identité

Thomas De Koninck

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre par la constatation que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». C'est ce qu'il convient d'appeler dignité ontologique, puisqu'il s'agit du constat que tout être humain, quel qu'il soit, possède une égale dignité, de par son être même.

Aussi, le cinquième « Considérant » ayant proclamé à nouveau la foi des peuples des Nations Unies « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des hommes et des femmes », l'article premier précise que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». L'article 3 affirme que « tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne » ; l'article 5 : « Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants » ; l'article 7 : « Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi¹. » Et ainsi de suite. La liste des droits et libertés énumérés jusqu'à l'article 30 comme découlant de

1. Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Amnesty International, 1988. Je reprends partiellement ici plusieurs propos que j'ai déjà tenus ailleurs.

la simple « reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine » est, à la vérité, impressionnante.

L'accent que met l'article 3 sur le droit à la vie, comme étant le plus fondamental – que présupposent, par la force des choses, et le droit à la liberté et le droit à la sûreté de sa personne –, s'avère particulièrement significatif. On l'aura remarqué, il anticipe, dans les termes mêmes et dans leur ordre, l'article 7 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, qui se lit : « Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne. » Ce droit à la vie est la condition *sine qua non* de tous les autres droits fondamentaux, y inclus la liberté elle-même, pour la raison évidente qu'enlever la vie à quelqu'un c'est supprimer sa liberté, alors que l'inverse n'est pas vrai. Il n'empêche qu'entre tous les autres droits, c'est le droit à la liberté auquel on reconnaît l'absolue priorité.

Or c'est ce droit prioritaire à la liberté qui met en lumière le caractère nécessaire de la laïcité de l'État, mais aussi ce en quoi elle doit consister et ce qui doit l'inspirer. Aussi l'exposé qui suit se découpera-t-il en quatre étapes : 1) le droit à la liberté ; 2) la liberté la plus exigeante ; 3) la laïcité contre le laïcisme ; 4) l'identité humaine.

1. Le droit à la liberté

Cette priorité du droit à la liberté ne doit pas étonner. Déjà selon Dante, « le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté : les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées² ». La liberté, en bref, résumerait l'essentiel en ce qui nous concerne, ses deux composantes principales étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, comme nous le révèle d'ailleurs l'expérience interne de penser et de vouloir.

On retrouve pratiquement ces deux composantes dans la définition qui « domine toute l'histoire de la notion de personne » (Paul Ladrière), celle de Boèce (environ 480 à 525 de notre ère) :

2. Dante, *La divine comédie. Le Paradis*, Chant v, 19-24, trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950.

« substance individuelle de nature raisonnable³ ». La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre les notions de personne et de liberté, c'est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, « cause », a pour premier sens celui de « responsabilité », d'« imputation » comme dans une accusation ; le mot latin *causa* connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès : les mots accuser, excuser, récuser en portent encore les traces. Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à « répondre de ») quelque chose ; je vous reconnais *ipso facto* comme personne : on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. « [...] Traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Alan Montefiore). John Locke n'aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme « personne » un « terme de tribunal » (*forensic*)⁴.

La perception de l'inhumain n'est possible qu'à partir du vif sentiment de son opposé, de ce qu'on a appelé le sens de l'humain. Quand je reconnais l'humanité d'autrui, je le fais grâce à une connaissance antérieure de cette humanité qui ne peut être au bout du compte que celle que j'ai de ma propre humanité. Le mot latin *persona* signifie en premier lieu « masque de théâtre », le mot grec correspondant, *prosôpon*, signifie premièrement la « face », le « visage », ce qui est donné au regard de l'autre, puis aussi « masque ». Viendront ensuite naturellement d'autres sens, désignant le personnage, le rôle qu'il joue et l'acteur qui joue ce rôle. Ces mots ne désigneront que plus tard celle ou celui qui parle, pour ainsi dire, derrière le masque, la personne au sens qui nous est familier. Cette évolution de sens est tout à fait naturelle. Car nous ne voyons jamais

-
3. *Naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eutychem et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans Simone Novaes (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991, p. 27-85, p. 49 ; cf. p. 47-51.
 4. Cf. Alan Montefiore, « Identité morale. L'identité morale et la personne », dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 691 a.

de nos yeux corporels la personne, mais toujours un masque, un visage demeurant du reste souvent énigmatique, que chacune ou chacun compose plus ou moins délibérément. Mais alors, comment parvient-on à la personne au sens plus profond ?

Lorsqu'il est conscient, l'esprit humain est immédiatement présent à soi. Mais je ne puis être présent à autrui de la même manière qu'à moi-même. Comme le déclarait Fichte, « Je ne peux pas du tout être immédiatement conscient d'une liberté en dehors de moi ». La question est à vrai dire : « Comment l'être humain en vient-il à assumer et à reconnaître qu'il existe des êtres rationnels semblables à lui en dehors de lui, puisque de tels êtres ne sont pas immédiatement ou directement donnés ou présents en sa pure conscience de soi ? » S'agissant de liberté, Fichte faisait observer en outre que la conscience de ma propre liberté n'appartient pas à la sphère de la conscience immédiate, mais bien plutôt à celle de la clarification de la conscience complète. Elle n'est d'abord qu'implicite, et s'explicité par la médiation intersubjective : essentiellement dans la prise de conscience du fait que ma liberté limite celle d'autrui et réciproquement.

Bref, j'en viens à connaître autrui en le reconnaissant et en le traitant avec le respect dû à sa liberté, c'est-à-dire en reconnaissant que sa liberté limite la mienne. La question de l'autre se confond presque avec celle du droit⁵. Comme l'écrit Walter Schulz, « une des intuitions les plus profondes de Fichte est d'avoir su expliquer que, d'un point de vue théorique et abstrait, autrui peut, au même titre que le monde des objets, être nié par moi en tant que sujet conscient de soi, et que seul l'aspect moral m'en empêche en m'invitant (*auffordert*) à me limiter par rapport à autrui et ainsi à le reconnaître⁶ ».

Il reste que ce n'est initialement que grâce à l'accès intérieur à moi-même que je le reconnais. On dit bien, et pour cause,

-
5. Johann Gottlieb Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), dans Immanuel Hermann von Fichte, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971 (réimpression de l'édition de 1845-1846), vi, 305 et 302. Sur tout ceci, voir l'excellente étude de Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, Suny Press, 1992, p. 49 sq.
 6. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, p. 725.

re-connaître. Une personne est un être qui pense, sent, aime, comme nous. Nous savons par conséquent tous on ne peut mieux ce qu'est une personne, par l'expérience que nous avons de *vivre* la vie de personnes. Nous voilà au cœur même de l'éthique, la connaissance de soi. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen », déclare avec justesse l'impératif kantien. Barbare est ainsi avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Tout le problème est qu'il ne sait pas qu'il l'ignore. « En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle⁷? »

Le sens de l'humain est dès lors donné par la conscience morale, par cette exigence de nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes qui nous fait pressentir qu'en causant injustement un tort à autrui, c'est immédiatement à nous-mêmes que nous faisons du tort. C'était là la portée de la thèse défendue par Socrate (dans le *Gorgias* de Platon), selon laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une. Il est aisé de voir que le droit implique le devoir, puisqu'ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité. Si une chose vous est due, il s'ensuit que c'est pour d'autres un *devoir*, une *obligation* de vous la rendre; de même que pour vous-même, ce qui est dû à d'autres. Voici qu'apparaît clairement la relation à *autrui*. Nous voilà en fait déjà au cœur de la justice, qui se distingue de l'amitié par le fait que dans la justice l'autre est en quelque sorte *séparé*; si j'éprouve pour vous de l'amitié, voire simplement une sympathie naturelle, les gestes qui en résulteront ne seront pas le fait de la justice comme telle. La justice se vérifie plutôt dans la reconnaissance d'une dette, d'un dû, à l'égard de l'*autre* comme *autre*. Sa grandeur se vérifie le plus clairement dans les cas

7. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 295 (AK iv, 429); et *Goethes Gespräche mit Eckermann*, II, 22 mars 1831, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 455; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345.

où l'altérité est la plus prononcée : plus l'autre est loin de moi, moins j'ai d'affinité avec lui, plus le devoir à son endroit relèvera de la justice proprement dite. Toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice ; ainsi les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux, etc. ; il en est de subtiles, comme la calomnie, la médisance, le « meurtre civil » (détruire sa réputation), et le reste⁸.

Telle est aussi bien la signification de la règle universelle, dite d'or : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, xv, 23) ; « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (Matthieu 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Or le sol de cette solidarité est précisément la *conscience*, par laquelle « l'homme lui-même, l'individu humain, devient l'universel, devient une totalité de sens ». Car, comme l'explique lumineusement Robert Spaemann, « parler de la conscience revient à parler de la dignité de l'homme. Cela revient à parler de ce que l'homme n'est pas un cas d'une entité universelle, un exemplaire au sein d'une espèce, mais que chaque individu est lui-même, en tant qu'individu, une totalité, qu'il est lui-même déjà "l'universel"⁹ ».

Le développement de la conscience a cependant besoin de l'aide d'autrui. On voit très distinctement chez les enfants qu'il y a en tout être humain une disposition de la conscience, une capacité de discerner entre le bien et le mal. Comme le rappelle Spaemann, « ils ont un sens très développé de la justice. Ils sont indignés lorsqu'ils voient que la justice n'est pas respectée. Ils possèdent un sens de ce que sont les notes justes et les notes fausses, la bonté et la sincérité ; mais s'ils ne voient pas ces valeurs incarnées dans une autorité, cet organe s'atrophie ». Les mots, les paroles sont pour eux le médium de la transparence et de la vérité. Mais pour peu qu'ils découvrent l'utilité de mentir, voire le mensonge chez les

8. Sur « l'invention du sujet de droit » et sur la position de Leibniz en particulier qui fait reposer sa théorie du droit sur l'amour, voir Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000.

9. Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, 1999, p. 92 et 90.

adultes, cet éclat disparaît petit à petit et des formes atrophiées de la conscience se développent. Ici encore, les médias aggravent la situation. Huxley conseillait avec humour et profondeur à la fois qu'il faille leur enseigner « l'art de la dissociation », afin de les prémunir contre les amalgames publicitaires et les fausses associations du politiquement correct; leur faire voir, par exemple, qu'il n'y a guère de rapport entre une jolie femme et les mérites d'un dentifrice, puis, à des degrés plus profonds, aucun lien nécessaire non plus entre la grandeur de la politique ou de la religion et la guerre. C'est une autre manière de redire combien est essentiel le développement du sens critique, du jugement, le mieux servi ici sans doute par les disciplines qui contribuent à aiguïser l'esprit, à lui donner de la précision, de la clarté, en enseignant à « abstraire, comparer, analyser, diviser, définir et raisonner correctement » (Newman)¹⁰.

Le recours au dialogue présuppose la liberté des interlocuteurs, la capacité d'infléchir le jugement d'autrui, comme celle de laisser infléchir le sien, en vue du bien commun. Il y a pathologie politique lorsque des régimes suscitent des fatalismes défaitistes, invitant à une acceptation résignée d'un destin qu'on ne saurait mettre en cause – un trait classique des tyrannies, d'ailleurs. Comme l'a fait observer John R. Saul, il n'y a pas de démocratie, pas de vote, pas de choix, pas de citoyens, si tout est contrôlé par des forces économiques inéluctables, si le monde est vu comme constitué d'individus atomiques, de plus en plus détachés de toute collectivité, esclaves de la rapacité de quelques-uns. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de la coïncidence curieuse, constatée par Habermas, d'un sentiment d'impuissance politique avec le soi-disant triomphe planétaire de la démocratie. À quoi s'ajoute le paradoxe suivant, que rapporte Federico Mayor, directeur général de l'Unesco : « Plus le monde se globalise et plus il s'individualise et se fragmente. En réalité, c'est justement parce qu'il se mondialise qu'il s'atomise à vue d'œil : car dans un marché qui devient global, la fragmentation, loin de comporter des sanctions, est profitable, et les institutions

10. *Ibid.*, p. 98; Aldous Huxley, *Ends and Means*, Londres, Chatto & Windus, 1937, p. 217 sq.; John Henry Newman, *The Idea of a University*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 272-273.

médiatrices qui fondaient le lien social – la nation, le travail, la famille et l'école – sont en proie à un processus de dissociation¹¹. »

« Deviens ce que tu es », le précepte dérivé de Pindare, veut dire qu'on est appelé à constituer soi-même son propre « séjour » (*êthos*), son propre être en ce sens, qui revêt ainsi la dignité d'une fin qu'on est invité à se donner, à la hauteur des trésors reçus en héritage. La vertu est une « force » (*virtus*), une « excellence » (*aretè*), telle ou telle virtualité portée à son sommet. Dans le flux de la vie, la vertu donne un être, une identité ferme, qu'incarne bien la vertu de force ou de courage. L'acquisition de la vertu, d'un « sens des valeurs », peut dès lors se décrire comme une naissance continuelle à soi : « elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents » (Grégoire de Nysse) ; Aristote parlait de l'homme comme « principe et générateur de ses actions¹² ».

Qui peut plus, peut moins – *virtus ultimum potentiae*, dit la maxime ; la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités humaines en ce qui a trait au corps principalement. Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir insisté sur le fait qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu. Il n'empêche que cette excellence manifeste une capacité sans laquelle elle ne pourrait jamais être réalisée : rien ne vient de rien ; c'est l'humaine nature qui est ainsi portée à un achèvement et manifestée.

Une autre excellente manière de décrire la conscience est d'évoquer la nécessité d'un accord avec soi. Ainsi que l'a bien marqué Hannah Arendt, « ce principe d'accord avec soi-même est très ancien. Il fut, en fait, découvert par Socrate, dont la doctrine centrale, telle qu'elle fut formulée par Platon, est contenue dans la

-
11. Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, Paris, Fayard, 2000, p. 77 ; John Saul, *Democracy and Globalisation*, <<http://www.abc.net.au/specials/saul/fulltext.htm>> ; Federico Mayor, *Un monde nouveau*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999, p. 453.
 12. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 18.

phrase : « Comme je suis un, il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde entier qu'être en désaccord avec moi-même » [*Gorgias*, 482 c]. » Cet accord, c'est l'accord avec la conscience. La « totalité de sens » dont je viens de parler en citant Robert Spaemann ressort bien à nouveau du fait que, comme l'écrit encore Hannah Arendt, « le voleur, par exemple, est en fait en contradiction avec lui-même, car il ne peut vouloir que le principe de son action, voler ce qui appartient à autrui, devienne une loi générale; une telle loi le priverait instantanément de sa propre acquisition¹³ ».

2. La liberté la plus exigeante

Or la liberté de religion est un trait prédominant de la liberté de conscience, laquelle est le fait de toute personne et la pierre angulaire des droits humains. C'est ce que je voudrais explorer brièvement dans les quelques lignes qui suivent.

Il est facile, sur le plan du discours, de nier jusqu'à l'existence de la liberté, la qualifiant de leurre, d'illusion et le reste, faisant état, par exemple, des multiples formes de déterminismes auxquels nous somme sujets, pulsions inconscientes, conditionnements sociaux, biologiques, etc., à l'instar de ceux que Paul Ricœur a le premier appelé les « maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et Freud. Ces déterminismes sont indéniables et réduisent sans aucun doute l'espace de liberté dont nous disposons.

Et pourtant, songez un instant à ce que vous perdriez si on vous enlevait tout d'un coup votre liberté personnelle. Nous sentons bien tous, en réalité, combien ardemment, farouchement même, nous pouvons tenir à notre propre liberté.

La question de la liberté soulève d'emblée celle de ses contraires : esclavages et servitudes diverses, contraintes externes ou internes, nécessité, destin, contingence, violence. Elle est en même temps au cœur de l'éthique, comme nous venons de l'entrevoir : action, volonté, pouvoir du bien et du mal, vertu et vices, droit ; justice, amitié, bonheur humain, dignité de la personne, angoisse – tout cela n'a pas de sens sans elle. Elle est au cœur du

13. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 281.

politique pour les mêmes raisons, mais aussi parce qu'elle définit, positivement ou négativement, les rapports entre l'individu et l'État. Cependant que les sciences mettent à nu des déterminismes insoupçonnés – tels « l'inconscient psychanalytique », « l'inconscient linguistique » et « l'inconscient sociologique », par exemple –, la pensée politique contemporaine s'emploie à établir les libertés fondamentales et à les préciser. Parmi ces dernières, la plus fondamentale de toutes, c'est la liberté religieuse, puisqu'il s'agit alors du droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en son for intérieur comme les plus fondamentales.

Ce que je voudrais esquisser à présent, c'est à quel point cette liberté est toutefois spécialement exigeante.

Certes déjà la liberté proprement dite est-elle toujours exigeante. Elle suppose en effet qu'on s'appartienne, et s'oppose dès lors à toutes les servitudes, dont non la moindre d'entre lesquelles est l'ignorance. Le mot de Condorcet est juste : « Il n'y a pas de liberté pour l'ignorant. » La pire des ignorances étant, faut-il l'ajouter, l'ignorance de soi, si bien représentée dès l'Antiquité par la figure d'Œdipe, entre autres. Les grands tragiques grecs, surtout Euripide, mais déjà Homère avant eux – « Patience, mon cœur », déclare Ulysse (*Odyssée* xx, début) –, ont admirablement dépeint l'esclavage auquel peuvent réduire les passions, et toute la portée dès lors d'une juste connaissance de soi.

Être libre, dit-on, c'est pouvoir faire ce qu'on veut. Mais que veut-on au juste ? Qu'est-ce que la « vie bonne » ? Qu'est-ce que la « vie bonne » pour nous ? Qui sommes-nous ? À moins d'être endormis en plein jour – comme le sont la plupart des humains selon le grand Héraclite – ou d'être « doublement ignorants », selon la juste formule de Platon, nous nous découvrons ainsi comme des questions pour nous-mêmes, comme des réalités à être, non toutes faites, dont nous portons la responsabilité. La problématique éthique vient du désir profond d'une réalisation profonde de soi qu'on a en charge d'assumer par soi-même, dans son action ou, si on veut, du sens de la responsabilité de l'être qu'on se donne en agissant, comme nous le disions. Elle vient du poids de la liberté.

Il n'empêche que la médiation la plus significative, la plus décisive, la plus chargée de potentialités, mais aussi de périls, c'est,

pour chaque liberté, celle des autres libertés. Le domaine des relations humaines est, par excellence, quoique non de façon exclusive, le lieu de l'éthique. Comment surmonter tout ce qui s'oppose à l'émergence des libertés ? La médiation du droit est ce qui donne ici à l'éthique sa figure concrète au sein du politique.

C'est ainsi que s'impose, on le voit, s'agissant de liberté religieuse, le principe de la laïcité de l'État. Car justement il appartient à l'État de veiller à ce que la liberté des consciences soit respectée par tous les citoyens. La laïcité de l'État est ce qui garantit ma liberté religieuse à l'endroit de l'État lui-même et de ses citoyens.

Ce principe est indispensable afin que soit pleinement respectée la liberté de tous en ce qu'elle a de plus fondamental, les options premières de toute vie humaine, que Husserl appelait « les questions les plus brûlantes », à savoir « les questions qui portent sur le sens ou l'absence de sens de toute cette existence humaine¹⁴ ».

Le mot si juste de Condorcet, que je viens de citer – « il n'y a pas de liberté pour l'ignorant » –, s'applique à nouveau, on ne peut mieux, ici encore. Ce serait se moquer de la liberté humaine au plus profond d'elle-même, par conséquent, que d'exclure l'interrogation constante eu égard aux questions ultimes.

La perspective de cette authentique réalisation de soi qui vient du *poïds* de la liberté, comme nous le disions, entraîne en somme une exigence de *vérité*, de la part de toutes et tous, que l'on s'estime athée, agnostique ou croyant. Elle suppose qu'on puisse toujours renoncer à une position et en adopter une autre, en fonction de ce que l'on juge vrai.

La liberté doit, en bref, demeurer ouverte en permanence au questionnement. Il me semble que c'est dans cette perspective dynamique d'une tâche que les exigences du présent ne cessent de convoquer qu'il faut désormais voir de plus en plus nettement la place de la liberté, et plus particulièrement celle de la liberté religieuse, en nos sociétés.

14. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 10.

3. La laïcité contre le laïcisme

Qui d'autre que la société civile pourrait protéger la liberté des consciences ? À qui revient-il, par exemple, d'accorder publiquement et pratiquement la priorité du droit des parents en matière d'éducation ? Le pluralisme, qui est une rançon de la liberté, est intimement lié à la priorité de ce droit. La société civile ne peut méconnaître ni ce droit ni sa priorité sans détruire la famille, sans faire violence à la liberté des consciences d'où découle en pratique la diversité des croyances. Le respect de cette liberté, et par conséquent des diversités confessionnelles et non confessionnelles, est le signe d'une légitime et saine laïcité qui, pour les chrétiens dont je suis, est un principe. Il revient, en effet, à l'État de voir à ce que ceux qui s'opposent en matière de religion le fassent non à l'intérieur de la vie politique, mais au cœur de la religion.

D'aucuns sont tentés de protester que la laïcité de l'État demande une attitude négative envers la religion. Comment prétendre cela quand l'État y est obligé en vue du bien commun, de la paix, et pour sauvegarder la libre pratique de la religion ? Le respect de la liberté des consciences – vraies ou fausses – n'est pas un nivellement de toutes les consciences ; il est simplement l'égard dû même à la personne dont la conscience serait à nos yeux erronée. Il serait aberrant de vouloir imposer, de force, certaines convictions à autrui, au nom de la vérité, comme si la liberté de l'être humain ne faisait pas partie, justement, de cette vérité. J'entends la liberté au sens du droit de l'être humain de décider de son propre destin librement, selon sa propre conscience. De cette liberté naissent le devoir et le droit de l'être humain de suivre, justement, sa propre conscience, auxquels correspondent le devoir de l'individu et de la société de respecter cette liberté et cette décision personnelle.

Pour d'aucuns, l'erreur n'aurait pas le droit d'exister. Or l'erreur est quelque chose d'abstrait et, de ce fait, n'est pas sujet de droit, cependant que l'être humain, même s'il se trompe, est, lui, sujet de droit. Il a le devoir et le droit de suivre sa conscience, et par suite le droit à ce que cette indépendance soit respectée par tous les humains.

L'attitude de l'État envers le pluralisme serait négative si en ces matières l'État accordait des privilèges à un groupe à l'exclusion des autres ; il manquerait alors à la légitime et saine laïcité. En agissant

conformément à cette laïcité, l'État se découvre, de fait, en accord avec la parole du Christ: «Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu» (cf. Matthieu 22, 15-21). Le Christ répondait ainsi à des personnes qui se faisaient de la communauté civile une conception théocratique. Il est remarquable et significatif que dans les Évangiles synoptiques, qui tous les trois rapportent cette parole, César soit nommé en premier. Le fait est que, si la distinction que cette parole énonce n'est pas d'abord observée dans l'ordre temporel, le bien transcendant de la religion sera compromis.

Rien n'est plus contraire, justement, à la laïcité que le laïcisme «qui, nouvelle religion, prétend réduire de plus en plus l'espace laissé aux religions traditionnelles jusqu'à les détruire tout à fait», comme l'a bien résumé Jean-François Chemain dans un livre récent¹⁵.

C'est assez dire que la meilleure façon de prévenir l'aberration de «guerres de religion», sous quelque forme qu'on puisse les imaginer, est l'amitié véritable. Car l'amitié authentique permet de se mettre effectivement à la place de l'autre, de vivre son point de vue en même temps que le sien, de chercher à voir ce qu'elle ou qu'il pense; de comprendre sa pensée et de faire comprendre la sienne propre, en recourant au besoin à de nouveaux termes, de nouvelles comparaisons, de nouvelles idées. L'ami véritable est un «autre soi» (*allos autos*), constatait avec raison Aristote. Dans ce qu'elle a de meilleur, précisait-il, l'amitié est partage de ce que la conscience d'exister de l'autre a également de meilleur (cf. *Éthique à Nicomaque*, 1170 b 2-8; b 10-12) – ce qui inclut évidemment, au premier chef, tout ce qui concerne le sens ultime de la vie humaine, dans un souci partagé et réciproque de *vérité*. Amitié et vérité vont manifestement de pair.

Le rapport à autrui, à l'époque moderne, devient du reste proprement constitutif dans la théorie du droit. Leibniz corrige Locke sur ce point fondamental dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*: «La conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques peuvent y suppléer.» Le droit repose entièrement chez

15. Jean-François Chemain, *Une autre histoire de la laïcité*, Versailles, Via Romana, 2013, p. 140.

Leibniz sur une théorie de l'amour, défini magnifiquement dans les termes suivants : « Aimer ou estimer, c'est se plaisir dans la félicité d'un autre ou, ce qui revient au même, c'est faire de la félicité d'un autre notre propre félicité » (*Codex juris gentium diplomaticus*, éd. Dutens, iv, p. 295)¹⁶. La découverte de la place d'autrui est directement liée à cette définition de l'amour mise ici à la source du droit naturel et de ses trois degrés, le droit strict, l'équité et la pitié. Elle se confirme dans la *Méditation sur la notion commune de la justice*, où pour passer du *jus strictum* à l'équité il faut passer du principe « Mettez-vous à la place d'autrui [...] » au principe « Mettez-vous à la place de tous [...] » (éd. Mollat, II, p. 62-63).

4. L'identité humaine

L'idée plus que jamais réaliste, en pareil contexte, est dès lors celle du bien commun et le meilleur moyen d'assurer ce dernier demeure la démocratie véritable. Les travaux remarquables d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998, ne laissent pas de le faire voir, de même qu'ils ont su démontrer comment des peuples différents, aux cultures différentes, peuvent partager des valeurs et des engagements communs, autour de la primauté de la liberté et de l'universalité des droits de l'homme, par exemple¹⁷. La démocratie véritable est cependant extrêmement concrète et complexe, elle suppose un dynamisme constant de recherches, de découvertes, de développements, de choix en vue du bien commun, qu'on s'efforce sans cesse de réaliser de manière pratique. Elle suppose une éducation aidant chacune et chacun à se forger, de façon critique, une culture propre. Seule une telle culture pourrait sauver l'expert de son expertise, le technicien de sa technique, les sociétés humaines de la mondialisation de l'ignorance.

16. Cf. Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 28, 88, 93, 106.

17. Voir, par exemple, Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1999, spécialement les chapitres 6, « The importance of democracy », p. 146-159, et 10, « Culture and human rights », p. 227-248. Cf., en outre, Christine M. Koggel, *Perspectives on Equality. Constructing a Relational Theory*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, et Christine Koggel (dir.), *Moral Issues in Global Perspective*, Peterborough, Broadview Press, 1999.

Le discours du scientifique, de l'économiste, du politique, de tout citoyen, à vrai dire, ressortit à la culture et ne saurait faire l'économie de l'éthique. Celui de l'économiste, par exemple, ne saurait ignorer le fait massif de la pauvreté, sous peine de commettre lui aussi, en tant que citoyen ou être humain tout court, ce que Whitehead appelait « la localisation fallacieuse du concret » (*the fallacy of misplaced concreteness*). Le langage qui nous est propre, à nous humains, fait en effet référence d'emblée au juste et à l'injuste, au bien et au mal. Quand d'ailleurs les mots de cet ordre ont perdu leur sens, la barbarie n'est pas loin ; seul le *logos*, la parole, offre une solution de rechange à la violence. Dans sa célèbre *Conférence sur l'éthique*, Wittgenstein allait jusqu'à qualifier l'éthique de « surnaturelle », et son langage de non « naturel » : on y affronte « les bornes du langage », écrivait-il. « Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, du bien absolu, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. » Le lieu de vérification de ce que l'on avance en éthique est en effet bien loin de ce concret qui nous entoure, puisqu'on y fait appel à la conscience. De là la pertinence particulière du témoignage en éthique. On ne peut communiquer, argumenter, à propos du juste et de l'injuste, du bien et du mal, sans des mots et sans les concepts universels auxquels ces mots renvoient¹⁸.

Le dénominateur commun de la vie de chacun des peuples du monde est ainsi leur culture, l'expression fondamentale et unificatrice de leur existence. Dire « culture », c'est alors exprimer l'identité nationale qui constitue l'âme des peuples et survit aux épreuves de tout genre. En fonction de sa culture, chaque peuple se distingue de l'autre, qu'il peut compléter par son propre apport. Maints pays pauvres en biens matériels, mais riches en culture, peuvent puissamment aider les autres à cet égard. Expression par excellence de l'esprit des peuples, la culture ne saurait être séparée de tous les autres problèmes de l'existence humaine – la paix, la liberté, la faim, l'emploi, par exemple. Leur solution dépend en effet d'elle,

18. Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations suivies de Conférence sur l'Éthique*, trad. Jacques Fauve, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971, p. 155 ; et *Tractatus Logico-philosophicus*, 6, 421 : « Die Ethik ist transzendental ». Cf. Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 9 – 1253 a 12.

puisque c'est elle qui permet de les comprendre, de les situer dans la vie, d'y trouver remèdes ou de les prévenir. C'est encore elle, entendue dans le même sens large, qui garantit la croissance des peuples et préserve leur intégrité.

Ce qu'on appelle la crise économique est un effet patent de la crise éthique, voire, plus radicalement encore, de la crise culturelle que nous traversons. Séparer l'éthique de la culture donne les résultats accablants du siècle dernier, Auschwitz en tête¹⁹. Il y a avant tout une crise. Le fléau de la pauvreté qui croît chaque jour de manière exponentielle est en réalité le fait de la fausse culture de l'économisme, c'est-à-dire de la théorie selon laquelle le socle des sociétés humaines serait l'économie. En résultent les immenses ravages de la pauvreté, dont les causes premières sont la rapacité et l'égoïsme. On n'a jamais été aussi riche en biens matériels qu'aujourd'hui, depuis qu'on a mis la spéculation au-dessus de la production et qu'on a réalisé, de surcroît, à quel point sont lucratives les armes de mort. Jamais biens et argents n'ont-ils été répartis de manière aussi inégale. La « main invisible » des seules lois du marché opère sauvagement, créant ces gouffres toujours plus grands et combien visibles, eux, entre riches et pauvres, d'une nation à l'autre, ou à l'intérieur de chacune. Tiers monde et quart monde s'ensuivent.

Or, bien avant l'économie, il y a l'humain, un mot appelé à rendre un son étrange et dépassé à des oreilles barbares comme celles des responsables de ces guerres insensées dans lesquelles n'a pas tardé à s'enliser le siècle qui commence. Malgré qu'on en ait, il faut répéter que ce qui doit être mis au centre des sociétés humaines, c'est bien plutôt le sens de l'humain, de la dignité humaine. Une autre manière de dire la même chose est d'affirmer, toujours et encore, la priorité de la culture, entendue comme ce qui donne un sens, permet de vivre *vraiment* en société humaine. Si on pouvait le reconnaître enfin dans les faits, l'économie même y gagnerait vite au-delà de tout ce qu'on peut croire, car on cesserait de mettre au premier rang les lois de la convoitise.

19. Nul n'a mieux articulé ces liens que George Steiner, à notre connaissance; voir entre autres *Dans le château de Barbe-Bleue. Notes pour une redéfinition de la culture* [1971], trad. Lucienne Lotringer, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986.

Nous possédons tous, disions-nous, un accès privilégié à la personne humaine. Car nous savons toutes et tous, grâce à l'expérience ordinaire, ce que c'est que percevoir, sentir, désirer, penser, vouloir, aimer, et le reste, toutes réalités qui ne sont jamais accessibles, en tant que telles, aux sens externes. L'activité vivante de penser ne peut jamais être séparée, alors que nous pouvons – et nous le faisons parfois – séparer certaines opérations de pensée (les programmant dans un ordinateur, par exemple). Seuls ceux qui n'ont jamais aimé ne savent pas ce qu'est l'amour. Alors que nous ne voyons jamais ni notre conscience, ni notre pensée, ni notre amour, ni l'immense étendue de nos perceptions, émotions, imaginations, rêves, désirs, goûts et dégoûts, vices et vertus, aspirations, intentions, convictions, et ainsi de suite, tout cela constitue pourtant la substance de nos vies et de nos expériences en tant que personnes. Elles nous sont plus connues en ce sens-là – et sont à vrai dire ce qui compte le plus pour nous. De là vient qu'il soit vrai de dire que notre seul accès à l'autre personne en tant que personne est notre accès à nous-mêmes. Il est tout à fait légitime que nous exigions des définitions et des explications afin de clarifier toujours davantage notre compréhension de nous-mêmes et de notre comportement. Mais il reste que la condition essentielle afin de pouvoir juger de l'exactitude des réponses avancées – les définitions de la personne humaine incluses – n'est évidemment pas quelque connaissance de pointe relevant de domaines aussi distincts et bien définis que la physique, les mathématiques, la biologie ou la psychologie. La condition essentielle c'est l'expérience humaine tout entière.

Il faut en outre, comme l'a admirablement marqué Amin Maalouf, que « personne ne se sente exclu de la civilisation commune qui est en train de naître, que chacun puisse y retrouver sa langue identitaire, et certains symboles de sa culture propre ». Mais aussi, « chacun devrait pouvoir inclure, dans ce qu'il estime être son identité, une composante nouvelle, appelée à prendre de plus en plus d'importance au cours du nouveau siècle, du nouveau millénaire : le sentiment d'appartenir aussi à l'aventure humaine²⁰ ».

20. Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 187-188.

La pierre de touche demeure, en un mot, le monde de notre responsabilité personnelle. Comme l'a rappelé avec une vigueur singulière Vaclav Havel, « des notions telles que la justice, l'honneur, la trahison, l'amitié, l'infidélité, le courage ou la compassion possèdent dans ce monde un contenu tout à fait concret, par rapport à des personnes concrètes, un contenu très important pour la vie concrète ; bref, elles ont encore du poids ». Rien n'est plus décadent et une invite certaine aux pires violences qu'une « époque qui nie la signification contraignante de l'expérience personnelle – y compris celle du mystère et de l'absolu – et qui substitue, à l'absolu personnellement expérimenté comme mesure du monde, un absolu nouveau, créé par les hommes et qui n'a plus rien de mystérieux, un absolu libéré des “caprices” de la subjectivité, et, partant, l'absolu impersonnel et inhumain de la soi-disant “objectivité”, de la connaissance rationnelle objective du projet scientifique sur le monde²¹ ».

C'est la vie la plus « ordinaire » (si une telle chose existe) qui sollicite ainsi la première l'éveil de la conscience à un niveau profond. Il faudrait être singulièrement anesthésié pour ne point voir la vie, ne point voir l'esprit dans le regard d'autrui, dans un geste ou une parole, pour être fermé à l'émotion, la bonté, la joie, l'angoisse, la colère, l'admiration, la tendresse, la compréhension sur un visage. L'esprit n'a rien à voir avec le fantôme qu'ont inventé les dualismes sommaires. Rien n'est en réalité plus concret, plus vivant, plus manifeste que l'esprit ; nous l'éprouvons dans l'expérience d'aimer ou celle de penser, nous le saisissons (et pouvons le contempler) chaque jour dans l'expression réelle du corps humain. Ainsi, selon les mots de Proust, chez nos « humbles frères » même lorsqu'ils sont peu instruits, « dans la lueur impossible à méconnaître de leurs yeux où pourtant elle ne s'applique à rien²² ». Pour le nier, il faudrait faire fi de la vie humaine à son niveau le plus élémentaire. Fernand Dumont parlait, avec justesse, d'« une abolition de la transcendance », du « brouillage de

21. Vaclav Havel, « La politique et la conscience », dans *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 223-247.

22. Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, dans *À la recherche du temps perdu*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1987, vol. 1, p. 539.

figures tangibles susceptibles de rallier de haut l'accord des esprits²³ ».

Or la figure tangible par excellence, c'est l'identité proprement humaine, qui doit être appelée de plus en plus à rallier les esprits dans l'avenir.

23. Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1995, p. 49.

Page blanche conservée intentionnellement