

Quelles références à quelles transcendances pour l'Europe politique?

« Valeur », « référence », « transcendance » : chacun de ces mots essentiels est également lourd d'ambigüités. Assises ou élan, pièges ou ressources, ils peuvent notamment être envisagés d'une manière contraignante ou d'une manière dynamique, qui ouvrirait à une liberté et à une responsabilité créatrice. Si la transcendance, entendue d'un point de vue philosophique, signifie qu'il y a, dans l'expérience humaine, non seulement une créativité, mais aussi une réceptivité à l'égard de ce qui n'est pas simplement le produit de notre activité, alors le débat n'est pas tant celui du choix entre religion et laïcité que celui du statut de nos principes d'action, éthiques et politiques. Ont-ils la légitimité et l'autorité de ce qui tente de répondre à l'exigence du juste, ou ne sont-ils que le produit d'une histoire et de choix particuliers? La transcendance par rapport à laquelle il faut situer nos valeurs est celle des principes éthico-moraux de la démocratie. Il s'agit de les appuyer sur des convictions et sur l'histoire comme ressources pour la pratique. Une laïcité élargie devrait permettre l'inscription, dans le préambule de la Constitution, d'une référence à une histoire et à des convictions actuelles qui, dans leur pluralité et leurs ambigüités, ont forgé le présent et puissent inspirer l'avenir.

PAR GUILLAUME DE STEXHE

Notre débat concerne la façon dont, dans le texte constitutionnel que l'Union européenne travaille à se donner, certaines « valeurs » fondamentales pourraient ou non être accompagnées de « références » à une « transcendance » et/ou à des origines « religieuses ». Pour contribuer à la clarification du débat, je proposerai quelques remarques sur les termes qui lui servent d'armature : « référence », « valeurs », « transcendance », « religion », « laïcité ». Mon but est d'aider à éviter la capture de l'échange par l'usage de cer-

tains mots en des sens soit trop flous, soit trop restrictifs; mais on verra que clarifier n'est pas toujours simplifier...

À la suite de ces remarques, et pour conclure, je ferai deux propositions touchant au fond de la question qui nous rassemble: l'une quant au statut politique des communautés de convictions, l'autre quant au rapport de l'Europe à son histoire.

FAIRE RÉFÉRENCE

Comme le montrent les articles précédents, la notion de « référence » est assez complexe; et il est donc utile de se mettre d'accord sur le type de geste, de posture, d'opération auxquels on pense lorsqu'on dit « faire référence à ». De façon sommaire, on pourrait distinguer, dans notre contexte, trois genres d'opérations de référence.

La première opération consisterait à rapporter une réalité, une idée ou une pratique, à un fondement qui à la fois soutient et justifie ce qui peut être référé à lui: c'est la version la plus forte de l'idée de référence. Le fondement qu'elle vise, ce serait une réalité capable de se soutenir par elle-même, de se manifester par elle-même — se proposer ou s'imposer? — comme vraie à la pensée et/ou comme justifiée à l'action, et à partir de là, à la fois de *rendre possible* et de *justifier*, plus ou moins radicalement, des réalités (idées, pratiques...) en quelque sorte dérivées. La référence à un tel fondement serait donc une opération de fondation justificatrice.

Avec la question du fondement des principes pratiques (éthiques ou politiques) ou théoriques (par exemple, des mathématiques, des sciences humaines, etc.), on entre dans une problématique proprement vertigineuse — et c'est peut-être ce vertige qui caractérise la modernité: qu'on pense au doute de Descartes! —; car la quête d'une évidence ultime ou « absolue » n'a, sans doute, pas de fin. Ce qui ne signifie pas (nécessairement) qu'elle soit insensée, ni même inutile: elle nous confronte en fait à ce fondement paradoxal que Jean Ladrière appelait l'*abîme*, « fond sans fond », dont se soutiennent nos affects, nos actes, nos pensées et tout ce qui en fait l'évènement d'un monde et d'une histoire.

Mais évoquer ainsi un fondement qui serait un « abîme », c'est dire qu'il y a plusieurs interprétations possibles de la fonction que remplit un fondement. Simplifions à l'extrême ces possibilités. D'un côté, le fondement peut être tenu pour une réalité déterminée qui est condition nécessaire et suffisante de ce qu'il fonde; il ne « fonde » alors qu'en s'imposant lui-même, en tant que cette condition de possibilité; et très souvent, le rapport de référence-révérence au fondement sera considéré comme faisant partie de ce conditionnement, sans quoi le fondé perdrait son assise. Qu'on pense à ce que cela signifie, par exemple, pour la référence de la liberté, soit à une foi, soit à une non-foi religieuse, comme à son fondement nécessaire... (« Pas d'authentique liberté possible sans foi en Dieu, ou sans émancipation vis-à-vis de la foi en Dieu »). On a là, pour le dire vite, une version captivante du fondement et de la référence qui, dans ce cas, *doit* y être faite. Mais on peut

aussi, et avec de bonnes raisons, penser le fondement comme l'originnaire ou la ressource qui permet ou donne à une réalité de se déployer et de prendre consistance en un sens, par elle-même. Ici, le fondement ne fonde véritablement qu'en *laissant être* ce qu'il fonde — et donc en se tenant par rapport au fondé dans un retrait qui laisse libre jeu aux multiples figures *possibles* de la référence-révérance-irrévérence: qu'on pense ici aux figures de la parentalité ou de l'amour authentique.

Se référer à un fondement est donc une opération plus diversifiée qu'il peut y paraître à première vue.

Ensuite, l'acte de référence peut avoir un deuxième sens, parent du premier, mais plus modeste malgré tout. Ici, l'opération visant à établir une relation de référence entre une idée — un principe constitutionnel, par exemple — et une autre viserait à expliciter et assurer le sens authentique de la première idée. Ainsi, on peut référer une disposition réglementaire aux droits de l'homme, afin d'établir le sens de cette disposition: elle n'aurait alors, par exemple, pas un sens pragmatiquement utilitaire, mais celui d'un souci de la dignité ou de l'égalité. Le jeu d'une telle référence est souvent complexe. Par exemple, si on réfère la liberté à la *dignité* humaine (plutôt qu'à une structure comportementale dont il faudrait tenir compte pour ne pas s'épuiser en règlementations inefficaces), et cette dignité elle-même à la *création* des humains par Dieu, il y a un jeu d'éclaircissement *réciproque* des trois idées — liberté, dignité, création — les unes par les autres: et la relation de référence s'offre alors à des lectures croisées. Soit que la liberté des humains à l'égard des autres aurait comme sens de replacer chacun dans sa situation fondamentale, c'est-à-dire face à Dieu, ce qui peut signifier tout simplement que l'obéissance à la volonté divine prime les lois humaines; soit, en un tout autre sens, que cette situation de créature aurait pour sens d'être donné à *soi-même*, c'est-à-dire suscité aux aventures d'une liberté elle-même créatrice qui ferait la valeur inconditionnelle (« dignité ») d'une existence humaine.

Dans ce sens, la référence a certes une fonction d'explicitation, mais aussi, à divers degrés possibles, une fonction normative quant au sens authentique de ce qui se trouve éclairé par une telle référence.

Un troisième sens, de nouveau apparenté au précédent, mais très différent malgré tout, est celui qui a été magnifiquement développé par Olivier Abel: ici, la référence a le sens du renvoi à une histoire (on peut penser à la référence à des événements fondateurs pour une communauté, ou, pour l'existence personnelle, au travail de remémoration qui structure la psychanalyse), ou, plus largement, du renvoi à des précédents (ce type de référence est décisif, par exemple, en jurisprudence, surtout dans sa pratique anglo-saxonne). Ce n'est donc plus une simple idée, ni une instance plus ou moins extérieure à l'action, qui servirait ici de « référence » à des principes et, par eux, à l'action et à l'avenir: c'est l'histoire, comme milieu et aventure d'émergence des principes en question. L'opération de référence a donc ici le sens d'un acte de mémoire. Et, comme pour les autres versions de la référence, celle-ci est traversée d'ambigüités qui peuvent fonctionner de façon

POUR LA CONSTITUTION EUROPÉENNE?

soit ouvrante, soit fermante. On peut se référer à l'histoire (de manière conservatrice) comme à une réserve de modèles auxquels il s'agirait de se conformer ; mais aussi comme à l'évènement passé-présent d'une ressource inspirante, comme à un mouvement créateur à la fois posé et inachevé, comme un commencement en attente interrogative de son avenir. Une autre façon d'envisager la même ambiguïté est liée au fait que l'histoire, à la différence du « fondement » ou des significations, est constituée de faits ou d'évènements qui sont, par nature, singuliers. Dès lors, la référence à l'histoire peut signifier un enfermement dans la singularité d'une histoire propre, privée : c'est souvent le cas dans les reconstructions identitaires, et ce peut l'être sur le terrain des convictions lorsqu'elles se comprennent exclusivement comme expressions d'une tradition historique particulière. Mais, de l'autre côté, la référence à une histoire particulière peut fonctionner comme reconnaissance du fait que l'on n'est, dans son identité, *que* particulier, nourri, mais aussi limité par une histoire — qui n'épuise pas en elle toutes les histoires et toutes les ressources du sens ; une telle référence, comme assomption d'une limite, peut fonctionner comme principe d'ouverture interrogative aux autres particularités.

Les différents moments de la modernité peuvent peut-être se lire comme privilégiant les différents types de « référence » qu'on vient de signaler. Le premier sens (référence au fondement) est évidemment caractéristique de la modernité classique, et de son souci métaphysique. Le second sens travaille sans doute l'âge des sciences humaines, surtout dans son aspect herméneutique, où il s'agit d'interpréter les significations en les reliant les unes aux autres. Quant au troisième sens de la référence, celui de la mémoire, présent dès le romantisme, il domine de plus en plus notre horizon contemporain : c'est la mémoire qui sert aussi bien de socle aux logiques de ré-identification personnelle ou collective que — et cela est neuf — de lieu de rencontre aux adversaires en peine de réconciliation.

Une des conclusions qu'on peut tirer de ces variations un peu sommaires sur la notion de référence, c'est que cette notion et la pratique qu'elle exprime offrent un éventail assez contrasté de possibilités ; et que, plus profondément sans doute que les trois types d'opération que j'ai évoqués — rapport au fondement, au sens authentique, à l'histoire —, ce qui est décisif est la tension entre deux modalités de n'importe quel type d'opération de référence : une modalité dynamisante et une modalité déterminante. Telle est en somme la dialectique de l'originnaire, et l'ambiguïté de tout ce qui peut se présenter comme « principe » de référence : à la fois assise et élan, entre piège et ressource. Et chacun comprendra que cette dialectique et cette ambiguïté constituent l'enjeu fondamental par rapport auquel se déterminent, d'abord, nos postures de croyance, d'incroyance, de mécréance ou de mal-croyance — et aussi, peut-être, le sens, pour une communauté politique, du *texte de référence* qu'est une « Constitution ».

LES VALEURS ET LE RELIGIEUX

Ce qui aurait besoin de référence ou devrait en être libéré, dans le texte constitutionnel européen, ce seraient les « valeurs ». Il existe peu de mots qui, dans notre contexte présent, comportent à la fois une charge aussi forte (« perte des valeurs », « vraies valeurs », « pluralisme des valeurs ») et autant de flou — ce qui permet toutes les opérations de flibuste idéologique. Quelques remarques peuvent donc être utiles.

D'abord, il est curieux de constater que le mot « valeurs » semble souvent renvoyer, selon une logique d'appartenance, à la référence quasiment privée de groupes particuliers; en ce sens, il s'agirait de « se réclamer de » valeurs en tant qu'objets d'adhésion, principes de reconnaissance réciproque, appuis de différenciations. Cet usage de l'idée de valeur est particulièrement sensible dans un pays où le pluralisme prend la forme de la pilarisation de « communautés philosophiques » — ce dernier terme prenant lui-même le sens de « confessions ». Cet usage est très exposé à la dérive idéologique, sous couvert de bonne volonté pluraliste : les « valeurs » — parmi lesquelles on rangera alors par exemple « humanisme¹ » ou « transcendance » — deviennent facilement les emblèmes à la fois possessifs et captifs de groupes fermés. Il me semble alors que s'impose une opération sanitaire intransigeante : on n'appartient pas à une valeur, et une valeur n'« appartient » pas davantage à une tradition ou à un groupe.

Une deuxième remarque concerne la confusion fréquente entre « valeurs » et « normes ». On parle assez souvent des « valeurs » comme si celles-ci se présentaient de façon clairement et complètement déterminée, et donc engageraient de façon très directement normative des formes concrètes d'action, de relations, de société. Sans entrer dans des débats assez spécialisés, qui aboutissent à des interprétations parfois différentes des termes en cause, il faut alors desserrer ce lien entre « valeur » et « norme ». Pour cela, il faut mettre en lumière une structure et une tension importantes de la pratique (éthique ou politique), ou, si l'on veut, deux dimensions de ce qui peut valoir comme principe de l'action, de la décision et du jugement. D'un côté, ce qui structure l'action est la visée d'une finalité qui est une forme de réussite, d'expérience positive. Les « valeurs » sont ces formes de réussite de l'action et de l'existence (personnelle et collective) : exister librement, dans la vérité, dans la réciprocité, etc. Au fond, la saisie d'une valeur, c'est une prise en perspective, toujours partielle, de l'horizon qui attire et inspire l'action — un horizon qu'on pourrait, avec Rimbaud (... ou la Bible), nommer comme « la vraie vie ». Cet horizon est structurant, il est principe, mais au sens d'une mobilisation, d'une mise en tension (entre la situation actuelle et le meilleur possible) et en mouvement : il suscite le désir et l'élan ; il dynamise l'invention et l'appréciation (le jugement) de l'action par elle-même.

¹ On peut rappeler ici les récentes réactions outrées de certains laïques face à la transformation du Parti social chrétien en Centre démocrate humaniste. Ces réactions sont évidemment symétriques du discours religieux habituel, où les religions s'attribuent le monopole de l'ouverture accomplie à la « transcendance » : deux revendications d'une exclusivité qui apparaît comme condition d'identité...

POUR LA CONSTITUTION EUROPÉENNE?

Mais l'élan ne suffit pas: pour être réelle, l'action doit aussi prendre une forme déterminée. Cette détermination qui s'impose à l'informe de la pure spontanéité ou de l'indétermination pour la rendre capable de *réaliser* la visée qui l'inspire, c'est ce qu'on appelle une norme. Ce qui est central dans une norme, c'est qu'elle est principe de détermination, et c'est là son rôle fondamental dans la constitution de l'action et de l'existence. Ce n'est que de façon seconde que la norme peut revêtir un aspect contraignant, dans la mesure où la détermination inspirée par la visée de valeur aurait à s'imposer à une inertie ou à une anarchie de l'action, voire à s'opposer à une tendance rebelle à cette visée (ce qui est le cas pour les êtres originellement confus, *tentés* et presque toujours violents que nous sommes).

Une fois qu'on perçoit cette différence et cette articulation entre valeurs inspirantes et normes déterminantes, on peut revenir aux valeurs, dont on en parle très souvent comme de quasi-faits normatifs. Or les valeurs, si elles sont réelles, ne le sont pas à la manière de faits (sociaux ou métaphysiques) qui imposeraient leur présence déterminante. Comme perspectives sur un horizon inspirateur, les valeurs animent l'action sur le mode de *principes d'inventivité*: elles lancent l'expérience dans une dynamique de quête et d'invention qu'elles suscitent et orientent. C'est à partir, non pas d'une présence pleine ou achevée, mais d'un manque, d'une sorte d'absence et donc d'indétermination, que les « valeurs » structurent et « fondent » l'action, le jugement, la décision. Ainsi, la liberté ou la justice, en tant que « valeurs », ne sont pas, ou très peu, quelque chose étant là et connaissable: elles sont ce que nous désirons parce qu'elles nous manquent toujours à nouveau; elles sont ce que nous avons à chercher, ce dont nous avons quelque idée, mais surtout beaucoup d'ignorance: nous ne savons que très peu ce que ce serait qu'être (vraiment) libres ou ce qu'est une société juste, parce que notre expérience actuelle (personnelle et collective) de la liberté et de la justice est inchoative, tendancielle, que donc la compréhension que nous en avons est et restera toujours présomptive et exploratrice.

En somme, on retrouve, dans l'usage de l'idée de « valeurs », une ambiguïté et une dialectique proches de celles qui traversent l'idée de « référence »: c'est en se référant à des valeurs que l'action personnelle et collective se structure. Mais cette structuration est tendue entre deux modalités: celle d'une conformation à des principes donnés et déterminants, qui s'imposeraient dans une forme de complétude; celle d'une inspiration inventive, consciente de ce qu'il y a d'interrogatif et de risqué dans le mouvement qui se laisse mobiliser par un horizon. Et l'ambiguïté redouble lorsque se pose la question de l'éventuelle *référence* des valeurs à autre chose qu'elles-mêmes: c'est de cette façon que j'en viens à la question en jeu dans nos débats: quelle(s) référence(s) pour les valeurs décisives de l'Union européenne? Le sens de cette question me semble à présent pouvoir se formuler de la façon suivante: de quelle façon, entre assise et élan, détermination et inventivité, comprendre et instituer nos principes inspireurs communs? C'est ici qu'intervient l'idée de transcendance.

QUELLE TRANSCENDANCE ?

L'hypothèse à examiner est celle d'un mode d'institution des principes politiques qui les référerait, d'une façon ou d'une autre, à une « transcendance ». Or, le mot « transcendance » semble bien pris ici comme un synonyme, à la fois, prudent, pudique et sophistiqué, de mots comme « Dieu », « divin », « déité », etc. Et la plupart des intervenants ont adopté sans difficulté cet usage. Mais je me méfie de cet usage, très répandu par ailleurs, qui coagule étroitement la notion de transcendance, celle du divin et enfin celle du religieux.

Ma méfiance peut avancer deux arguments. Le premier porte contre l'identification transcendance - dieu religieux. Sans séparer radicalement ces notions, ni à fortiori les opposer comme le font en toute complicité un rationalisme ou un fidéisme également naïfs, il faut être conscient qu'elles ne relèvent pas des mêmes jeux de langage. Le concept de transcendance est un concept philosophique, et même, au sens où on l'emploie ici, un concept philosophique relativement récent. L'usage qui en fait un synonyme du divin religieux introduit de la confusion dans les rapports entre ces deux domaines. Confusion non pas, comme on le dit trop souvent, entre l'abstrait (philosophique) et le concret (religieux), ni entre la rationalité (publique) et l'irrationnel de la croyance (privée)², mais entre deux registres qui, *chacun*, se développent à *la fois* comme expérience (concrète), engagement et pensée critique: les structures universelles de l'expérience humaine, d'une part; et, d'autre part, des modes d'expérience et des interprétations (théoriques et pratiques) spécifiques de cet universel, souvent nourries par la prise en compte particulière d'une histoire. Je crois que la distinction, et non la séparation, de ces niveaux est une condition fondamentale pour le jeu de l'universel et du particulier, et donc pour un pluralisme autre que de juxtaposition d'étrangèretés: parler de transcendance ou de transcendant dans le premier registre ne revient pas purement et simplement à parler de dieu dans le second, et réciproquement.

Mon second argument pour résister à l'identification entre « transcendance » et « Dieu » est que, dans son usage philosophique, l'idée de transcendance ne renvoie pas nécessairement, ni même fondamentalement, à du divin (personnel ou non). La question est assez complexe: je prends le risque d'y frayer à la hache quelques pistes. L'idée de transcendance a couramment, depuis le XVII^e siècle, le sens d'une qualité éminente, voire extraordinaire — donc en situation, non seulement d'éminence, mais aussi, éventuellement, de discontinuité par rapport à l'expérience commune: une beauté « transcendante ». Éminence et discontinuité: là-dessus, une forme

² D'un côté, la *réalité* de la pratique philosophique (et non les résidus de cette activité, les « doctrines »), dans son origine, son histoire et son présent, montre bien qu'elle est une forme d'expérience et d'engagement (« amour de la sagesse »). De l'autre côté, le geste religieux, en tous cas dans la logique chrétienne, et particulièrement dans la tradition catholique, est structurellement (et non de façon secondaire et facultative) pensant et critique. C'est peut-être gênant pour les amateurs de partages à la Yalta (aux uns la raison, aux autres la foi), qui trouvent leurs intérêts communs à faire de la foi une croyance aveugle, et de la raison une fermeture de la subjectivité sur elle-même: mais *c'est ainsi*.

courante d'imagination métaphysique peut greffer les idées de supériorité et surtout d'extériorité : le transcendant ou la transcendance sont alors pensés — et c'est le cas à présent de façon très générale — comme réalité extérieure *et* supérieure (l'usage courant met alors la transcendance en quasi-équivalence avec le « surnaturel », entendu lui aussi d'une façon non seulement floue mais égarante³). Un pas de plus, et « transcendance » signifie : hauteur dominatrice, avec comme corrélat l'alternative de la révérence (soumise) ou de la rébellion (émancipatrice).

En contraste avec cet usage, il existe en philosophie, surtout contemporaine, un sens assez fréquent du terme de « transcendance », qui se rattache à cette idée de « discontinuité » ; la transcendance humaine signifie alors la capacité, constitutive de la condition humaine, de prendre distance par rapport à toute situation donnée, de s'en décoller, et ainsi de se donner du champ — de s'ouvrir à ce qui « dépasse » le donné actuel et immédiat. En ce sens, très présent dans la tradition phénoménologique française, la transcendance est, entre autres, l'ouverture, au-delà des purs faits, à la pratique du sens ; elle est aussi le fondement de ce qui pourra devenir liberté.

Mais je voudrais surtout mettre en lumière un autre versant encore de la signification du mot. Ce versant est plutôt tourné vers le concept (médiéval et kantien) du « transcendantal » : l'idée de transcendance renvoie alors à une autre *structure constitutive* de l'existence humaine : son ouverture sur (et par) qui n'est pas *seulement* le déploiement de l'activité subjective — ou le jeu des structures subjectives (on retrouve ici encore l'idée de discontinuité). En d'autres termes, dire qu'il y a de la transcendance dans l'existence, cela signifie ici qu'il y a, comme structure de notre expérience, une *réceptivité* à l'égard de ce qui ne peut pas être réduit au produit de notre activité ou de notre constitution. En ce sens, la « transcendance » est un aspect de ce que le langage courant appelle « objectivité » : l'*irréductibilité* de ce qui se présente à l'expérience (l'« objet ») par rapport au déploiement de la subjectivité dans cette même expérience. Husserl, par exemple, consacre un travail énorme à situer respectivement, dans l'expérience perceptive et signifiante, le jeu des structures de la subjectivité (transcendantale) d'un côté et, de l'autre, la « transcendance » du réel perçu et signifié (« intentionné ») par cette subjectivité.

Le problème, décisif à mon avis pour chacun de nous, quelle que soit sa posture, c'est que cette notion d'irréductibilité à l'activité subjective est très souvent capturée par la logique métaphysique que j'ai évoquée à plusieurs reprises. L'*irréductibilité* glisse dans ce cas vers la pure et simple *extériori-*

³ Il est typique d'un certain esprit métaphysique moderne, très présent dans les théorisations du religieux, de considérer comme allant de soi que la catégorie de « surnaturel » est adéquate à la pensée philosophique ou religieuse du divin (en particulier, pour s'opposer au « panthéisme »). En réalité, ce terme de « surnaturel », lui aussi relativement récent, a son champ propre de validité à l'intérieure de la *théologie chrétienne* (médiévale surtout) où il joue dans la dialectique création-rédemption, surtout à propos des capacités humaines : possédées par « nature », ou régénérées, voire octroyées, par « grâce ». Pour une étude historique et critique qui a fait événement, voir H. de Lubac, *Le surnaturel*, Paris, Aubier, 1946.

té. Le transcendant devient alors ce qui, existant en soi et par soi, et au surplus dans la supériorité de son éminence, s'impose du dehors à l'expérience et la détermine en la réduisant à la passivité. Ainsi, dans les échanges que nous venons d'avoir, on a évoqué « des vérités transcendantes nous tombant dessus de l'extérieur ». C'est cette interprétation de la transcendance qui conduit à poser une antinomie entre transcendance et créativité ou responsabilité subjectives. Et lorsque le religieux prend le « parti » de *cette* transcendance, et l'humanisme, d'accord avec lui sur cette version de la transcendance, le « parti » de la créativité, nous voilà dans le Yalta de l'esprit de religion et de l'idée humaniste, de la théonomie et de l'autonomie... Quatre siècles de cette stérilité déjà!

LA TRANSCENDANCE ÉTHICO-MORALE

Cette antinomie (référence à la transcendance *ou bien* responsabilité humaine de nos principes) semble bien être la structure du débat auquel nous réfléchissons : sa structure, et son piège. Au-delà des clarifications que j'ai proposées jusqu'ici, je voudrais alors hasarder une diversion — peut-être capable de contourner le piège en se laissant stimuler par le sens strict du concept philosophique de transcendance.

Si ce sens est bien celui de l'irréductibilité de l'expérience à une pure et simple autoproduction de la subjectivité par elle-même, alors l'enjeu de cette idée est-il uniquement la reconnaissance ou la non-reconnaissance d'une dimension religieuse à notre vivre-ensemble? Pour ma part, je crois que se pose à la civilisation européenne et à sa conscience politique, une *autre* question, au moins aussi urgente : celle du *statut* de ses principes pratiques, éthico-politiques pour une conscience collective profondément *sceptique*. Les principes que nous allons nous donner, de quelle façon les situer, les asseoir? Pour cette question, dans notre contexte historique, l'alternative la plus décisive n'est sans doute pas « religion ou laïcité », mais d'abord : « Nos principes sont-ils ou ne sont-ils pas *exclusivement* l'expression d'une histoire contingente, d'une culture particulière et/ou d'un projet que nous nous donnons de façon plus ou moins arbitraire? » Ou bien les proclamons-nous parce que nous leur *reconnaissons* la légitimité et l'autorité de ce qui est juste, et qui à ce titre est capable d'orienter une histoire et un vivre-ensemble qui ne seraient pas purement et simplement livrés au jeu des évolutions historiques et culturelles, à nos humeurs et à nos goûts — et, concrètement, aux industries médiatiques productrices d'opinion, dont les sondages tiendraient lieu de fondement ultime au droit?

Ce genre de questionnement est vieux comme la modernité, et même comme la démocratie, et tellement ressassé qu'on a toutes les raisons du monde de l'éviter : c'est la vieille question du droit « naturel », avec tout ce qu'elle traîne de querelles d'Allemands, et avec exactement les ambiguïtés qui grèvent les notions de « référence » et de « fondement », de « valeurs » et de « transcendance ». Et ce questionnement a déjà traversé, en particulier, la formulation des préambules des diverses déclarations des droits de l'homme, et de certaines Constitutions européennes (la Constitution alle-

POUR LA CONSTITUTION EUROPÉENNE?

mande, par exemple). Qu'il y ait là une difficulté ne devrait pas nous mener à éviter cette question-là au profit d'une autre, infiniment plus confortable (si j'ose dire!) : « Dieu ou pas Dieu? »

Sur le plan politique qui est celui de la Constitution, le vrai défi qui nous est lancé est celui d'une crise inquiétante de la capacité de reconnaissance du vrai, et du juste comme de polarités structurantes irréductibles à de pures productions subjectives? Cette crise de capacité a un vilain nom : c'est le nihilisme, qui chemine dans l'ombre de l'individualisme. À côté du risque de *violence* que peut représenter la référence à un certain type de transcendance extérieure et déterminante, se développe dans les sociétés postindustrielles, de façon fulgurante, la menace d'un nihilisme qui ronge nos capacités de foi dans la *vérité* de ce qui nous met en quête d'une communauté politique juste, et dans la *légitimité* de l'*exigence* qui anime cette quête. Sans cette reconnaissance d'une transcendance éthique, ce sont nos capacités de faire histoire et société de façon responsable qui s'exténuent. Et la « crise du politique » que nous vivons en est un signe angoissant.

Ce thème demanderait de longs développements : j'y coupe court, en résumant ma suggestion : la transcendance par rapport à laquelle il faut situer nos « valeurs européennes », c'est d'abord la transcendance des principes éthico-moraux constitutifs de la démocratie. Comment dire qu'ils ne sont pas simplement des faits historiques ou culturels, ou les résultats de choix subjectifs, sans autre légitimité que le fait d'être choisis? Voilà à mon sens la question la plus urgente.

Une dernière remarque sur ce thème : mettre à l'avant-plan la question de la transcendance éthique ou morale, est-ce du coup évacuer la question de la transcendance religieuse? Sans doute — mais seulement pour la logique qui imagine « Dieu » comme instance simplement extérieure à l'action et à l'histoire humaines. Mais en logique biblique, aussi bien juive que chrétienne, et peut-être aussi dans une logique d'islam, la transcendance éthique du juste *est précisément* la transcendance propre d'un Dieu dont l'être est justice et miséricorde, et dont le culte est, non pas rite, mais pratique éthique. À tout le moins, il me paraît sûr que la « reconnaissance » adéquate de ce Dieu-là passe d'abord et nécessairement par la proclamation sans détours d'une exigence et d'un horizon de justice qui soutiennent et orientent toute construction institutionnelle — toute constitution.

LA LAÏCITÉ ET LE RELIGIEUX COMME RÉFÉRENCE?

Un dernier groupe de remarques portera sur l'idée de « religion », telle qu'elle a fonctionné dans les échanges du colloque. Le souci dominant paraissait y être d'éviter une capture de l'identité politique européenne par un type particulier d'identité religieuse — chrétienne, en l'occurrence.

Et il est vrai qu'on voit se développer chez certains, chrétiens et aussi non-chrétiens — voyez le chevènementiste Max Gallo, qui en vient à adopter en gros la posture de Charles Maurras : non chrétien, mais catholique! — une

stratégie de référence identifiante au christianisme en vue de justifier l'exclusion, comme non européenne, de la Turquie par exemple. Malgré certaines orchestrations qui servent de façon égale les intérêts cléricaux et laïcards, cette stratégie ne me semble pas avoir la capacité d'influence qu'espèrent ses partisans et que lui prêtent certains de ses adversaires. Mais elle nourrit évidemment la stratégie inverse — la déliaison totale de l'identité européenne et de quelque dimension (« référence ») religieuse que ce soit. On peut se demander s'il n'y a pas là un jeu de fantasmes en miroir.

Fantasmes, d'abord, parce que ce qui est *réellement* opératoire dans les débats, les argumentations, les justifications qui emportent les décisions en Europe, ce n'est évidemment pas le principe de religion : c'est le principe de laïcité, comme distinction du religieux et du politique. Il est étrange de voir aussi bien certains croyants que de nombreux militants de la laïcité s'aveugler sur le fait que l'Europe politique et culturelle est très profondément sécularisée. Il suffit pour s'en convaincre de considérer les *argumentaires* dans les enceintes publiques — Parlement ou, par exemple, comités de bioéthique.

Faut-il pour autant considérer que du moment qu'elle serait débarrassée de sa détermination religieuse particulière, l'identité européenne ne comporterait aucun facteur d'exclusion — parce que la religion serait la source (unique) de toute violence identitaire ? Évidemment non, puisque c'est précisément le principe de laïcité démocratique qui joue, et doit jouer, le rôle de condition d'inclusion ou de raison d'exclusion de l'union politique européenne. Mais il s'agit bien d'un principe politique, puisqu'il détermine, non pas une identité socioculturelle particulière (qu'elle soit religieuse ou non religieuse), mais l'institution d'un type de rapports spécifiquement démocratiques entre le politique, d'une part, et les convictions ou communautés — religieuses et non religieuses — d'autre part. Autant le rappeler : ce principe n'exclurait pas seulement certains candidats de culture non chrétienne : le cas échéant, il est très probable qu'il devrait mettre en cause l'intrication actuelle du religieux et du politique dans les régions de tradition chrétienne orthodoxe, ou, comme Georges Liénard le faisait remarquer, à exclure certains régimes à la fois non religieux et non laïques, parce que plus ou moins totalitaires.

Cette façon de comprendre le principe de laïcité, de façon rigoureusement et exclusivement politique, devrait permettre de différencier la mise en œuvre des différentes formes de « référence » que j'évoquais en commençant. Il n'exclut que la référence des principes politiques à un « fondement » religieux qui serait déterminant. Par contre, il ouvre la question suivante : comment situer, les uns par rapport aux autres, les principes politiques de la démocratie européenne et les ressources — de traditions, de convictions, de communautés — qui les soutiennent ?

LAÏCITÉ POLITIQUE, HISTOIRE ET CONVICTIONS

Ma conclusion commencera par proposer d'entendre de la façon que je viens d'énoncer la question de la « référence » des principes de l'Union politique. Il s'agirait bien d'appuyer ces principes sur des ressources d'un autre ordre qu'eux, des ressources qui en conditionnent non pas la légitimité politique proprement dite mais l'émergence et le *maintien* historiques. J'expliciterais cette proposition en trois remarques.

D'abord, poser la question de cette façon consiste à opérer un déplacement à partir de la problématique de départ, qui se confrontait à l'éventualité d'un fondement du politique par le religieux. Je crois rejoindre ici Jean-Marc Ferry en estimant que la tâche est aujourd'hui, non pas de « (re-)théologiser » le politique, mais de « publiciser » les convictions — c'est-à-dire de reconnaître aux convictions, religieuses et *autres*, leur rôle de *ressources* actuelles (non exclusives) dans la culture publique qui supporte et nourrit le débat politique. Au fond, il s'agit de se mettre en quête d'une forme de laïcité élargie, qui, après avoir pris ses distances d'avec les convictions, serait assez assurée d'elle-même pour reconnaître à ces convictions, et aux communautés où elles se développent, la fonction inspiratrice et communicationnelle qu'elles remplissent dans la formation des citoyens et de l'opinion publique démocratique. Sous quelle forme concrète pourrait s'essayer cette « publicisation » des convictions ? Il y a là un beau défi pour intellectuels et praticiens⁴.

Ma seconde remarque hasarderait une voie de réponse, très partielle, à la question que je viens de formuler, en retournant aux deuxième et troisième sens de l'opération de référence que j'évoquais en commençant : référence à des significations ressources et référence à l'histoire. Peut-être n'est-il pas insensé d'imaginer, dans un préambule constitutionnel, la référence à la fois à des œuvres ou à des courants de culture et à une histoire — plurielle — qui ont nourri et qui peuvent encore relancer l'aventure dont les principes énoncés sont l'expression politique actuelle. Il faut à mon sens jouer de ces *deux* types de référence pour ne pas renvoyer les convictions au statut de simple produits, voire de résidus, d'une histoire simplement passée et dépassée — comme le fait le vocabulaire, qui parle de *traditions* plutôt que de *convictions*.

Je terminerai sur l'importance de ce rapport à l'histoire. Jean-Pierre Dupuy faisait remarquer, à la suite de René Girard, que les Occidentaux risquaient d'entretenir un rapport proprement sacrificiel à la plus grande part de leur histoire ; c'est-à-dire que nous sommes tentés d'attribuer à tout notre passé prémoderne le statut de bouc émissaire, coupable de tous les maux (obscurantisme, despotisme, cruauté, arbitraire...) dont nous serions (par conséquent) nous-mêmes délivrés. Il suffit, pour étayer ce diagnostic, de vérifier la

⁴ La récente démarche de M^{me} Onkelinx, élaborant avec les représentants des familles de conviction une sorte de déclaration (à portée quasi métaconstitutionnelle) quant au type de pluralisme qui norme la politique belge, est significative.

QUELLES VALEURS FONDATRICES

façon dont *notre* passé prémoderne — ce qui revient à dire: le Moyen Âge européen — est traité dans les programmes d'enseignement, surtout supérieur: quand il n'est pas survolé ou caricaturé, il est simplement ignoré, l'humanité authentique commençant au début du xviii^e siècle. Or, il y a trois risques à se mettre ainsi en situation d'étrangèreté haineuse à l'égard de son propre passé. D'abord, c'est se rendre très difficile une authentique assumption de ce qu'on est devenu, non pas contre, mais à la faveur de ce passé; c'est ensuite se rendre également malaisé, en l'interprétant *à priori* sous la catégorie de l'émancipation ou du progrès, un regard lucide sur son présent. C'est, enfin hypothéquer lourdement ses capacités d'accueil de la dissemblance — et il suffit pour en devenir conscient de prêter attention à la façon dont nos médias orchestrent le « choc des civilisations ». Car si l'on hait cette altérité interne qu'est notre passé, comment s'ouvrir aux altérités externes et actuelles? Comment considérer comme une humanité digne de ce nom celle qui reproduit à nos yeux certains des traits de ce passé que nous renvoyons à une enfance de ténèbres?

Pour toutes ces raisons, il me semble, comme à la plupart de ceux qui sont intervenus ici que, si la référence à un « fondement » théologique serait inopportune dans le texte constitutionnel à venir, ce dernier manquerait à ce que notre communauté politique est en droit d'attendre de lui s'il n'adosait la proclamation de notre version des principes démocratiques à l'histoire ambiguë et plurielle qui nous a faits ce que nous sommes, et aux ressources actuelles de convictions, elles aussi plurielles et ambiguës, qui irriguent notre intelligence, notre engagement et notre inventivité politiques.

Guillaume de Stexhe

Guillaume de Stexhe est professeur aux Facultés universitaires Saint-Louis et membre du Comité consultatif de bioéthique.