

P.A. Après avoir enseigné la philosophie et les sciences politiques à l'université libre de Bruxelles, vous êtes devenu professeur titulaire de la chaire Philosophie de l'Europe à l'université de Nantes. Ce passage de la philosophie politique générale à la philosophie de l'Europe, que signifie-t-il pour vous ? En quoi l'Europe constitue-t-elle un objet spécifique de la réflexion philosophique ?

JMF. Mes premières publications sur la question européenne remontent à 1992. Cinq ans auparavant, durant une période de recherches postdoctorales à l'Université Goethe de Frankfurt/Main, auprès du Prof. Habermas, des lectures m'avaient conduit à approfondir le concept de *Lebenswelt*, chez Husserl pour qui « l'europhologie est l'avenir de la philosophie ». De ce point de vue, l'idée d'Europe est inséparable du projet philosophique en général, tel qu'il a en tout cas été inauguré avec Platon. Cela dit pour suggérer que mon intérêt pour l'Europe n'est pas spécialement dérivé de mes études et enseignements de philosophie politique, mais aussi bien de mes orientations plus « métaphysiques » vers ce que l'on nommait, naguère, « philosophie première ».

J'ai cependant voulu voir une certaine continuité entre « l'Europe philosophique » (l'expression est de Husserl) et l'Europe politique. Il est vrai que le pragmatisme des pionniers de la construction européenne semble bien éloigné de l'idéalisme de la Conférence de Vienne sur « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ». Mais le projet d'une Union politique rencontre de puissantes inspirations philosophiques, chez Kant comme chez Nietzsche lui-même, Nietzsche, l'anti-nationaliste, qui voyait l'union économique de l'Europe venir avec nécessité (*“Die wirtschaftliche Einigung Europas kommt mit Notwendigkeit”*, écrivait-il en mars 1888). Le projet européen a besoin d'un horizon conceptuellement consistant. Je dois à Kant l'heuristique que représente son épure d'une Union cosmopolitique, renvoyant, disait-il, à trois « niveaux de relations du droit public ». C'est ce qu'il a développé dans son traité sur « La Paix perpétuelle », paru en 1795. Il y proposait une construction quasi constitutionnelle. Elle offre, à mes yeux, une grille de lecture sans équivalent pour comprendre la structure profonde de l'Union européenne, le Nomos de l'Europe. La pensée du Hegel des premiers Ecrits théologiques m'a aussi apporté, sur un autre plan : celui d'un nouvel Ethos de l'Europe, d'un éthos « reconstructif » s'exprimant à travers des gestes de responsabilité assumée à l'égard du passé.

Clairement, le thème husserlien d'une « Europe philosophique » situe la question européenne comme l'objet philosophique par excellence. Quant à l'Europe politique, c'est surtout le rapport à Kant qui, à mes yeux, justifie qu'on la regarde comme un objet spécifique de la réflexion philosophique. Kant avait introduit la distinction entre un concept scolastique (*Schulbegriff*) et un concept

* Version originale en lituanien sur le site *Bernardinai* : <http://www.bernardinai.lt/straipsnis/2018-05-18-apie-dvasini-europos-uzdavini-pokalbis-su-jeanu-marcu-ferry/169968>

cosmique (*Weltbegriff*) de la science. Puis il a spécifié le concept cosmique dans un sens cosmopolitique¹. Il s'ensuit que philosopher *in sensu cosmopolitico*, cela revient, selon Kant, à penser dans l'horizon d'une unification de toutes les fins de la recherche, elles-mêmes subordonnées à « la fin ultime de la raison ».

La « philosophie de l'Europe » est le lieu d'une telle recherche transdisciplinaire, associant notamment le droit, la science politique, l'histoire, la sociologie. C'est dans cet esprit que je me suis attaché à œuvrer dans le cadre de la Chaire de Philosophie de l'Europe, que j'anime, à Nantes ; et, avant cela, à l'Ecole doctorale d'Etudes européennes, que j'ai présidée à l'Université libre de Bruxelles. Depuis les ébranlements de la zone euro, il me paraît important de réactiver l'économie politique pour le compte de la question européenne. L'Union est confrontée à des problèmes systématiques qui pourraient trouver un recours contre ses dérives actuelles, avec le réveil d'une science économique compréhensive et, j'oserais dire, intelligente. Depuis 2011, je m'applique à une critique se voulant constructive du système mis en place en zone euro. Ce fut aussi pour moi une occasion de renouer avec des intérêts que j'avais naguère développés en Economie.

P.A. Vous êtes devenu célèbre en forgeant la notion de l'« identité reconstructive » dans votre grand ouvrage Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine, publié en 1991. Pourriez-vous présenter brièvement cette notion au lecteur lituanien ? Quand on l'applique à l'Europe, quelle spécificité manifeste celle-ci vis-à-vis des autres civilisations du monde ?

JMF. Pour comprendre ce que signifie la notion d'identité reconstructive, nous pouvons prendre en vue le négatif des relations passées, le passif accumulé avec les offenses, violences, humiliations et injustices, qui obèrent des relations présentes et à venir ; relations entre personnes au sens large. Ces situations de souffrance morale appellent une réparation qui est d'ordre symbolique. En parlant d'un besoin de réparation symbolique, on appelle un geste de compassion, d'empathie, de reconnaissance.

Ces gestes sont motivés par le manque que l'on éprouve avec le sentiment de n'avoir su se faire comprendre, mais aussi d'avoir soi-même manqué à reconnaître chez l'autre quelque chose que l'on n'a pas voulu entendre. Cela ne concerne pas que des relations privées d'amis intimes ou de couple. Le sentiment d'un manque vaut aussi pour les relations publiques, en particulier les rapports entre les peuples. C'est ainsi qu'entre la nation allemande et la nation française on a constaté, enquêtes d'opinion à l'appui, comme un désir d'union longtemps réprimé et, qui plus est, une remarquable confiance réciproque. Or, c'est la démarche reconstructive, engagée depuis plus de quarante ans, qui a libéré l'élan vers une unité politique affectivement ancrée.

L'idée reconstructive a affaire avec ce que Hegel avait nommé causalité du destin. Les grands mythes mettent en scène le destin qui frappe des individus (pensons à Œdipe), et il en va de même

¹ « S'agissant de la philosophie selon son sens cosmique (*in sensu cosmico*), on peut aussi l'appeler une science des maximes suprêmes de l'usage de notre raison, si l'on entend par maxime le principe interne du choix entre différentes fins. Car la philosophie en ce dernier sens est même la science du rapport de toute connaissance et de tout usage de la raison à la fin ultime de la raison humaine, fin à laquelle, en tant que suprême, toutes les autres fins sont subordonnées et dans laquelle elles doivent être toutes unifiées. [...] Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes : 1. Que puis-je savoir ?; 2. Que dois-je faire ?; 3. Que m'est-il permis d'espérer ?; 4. Qu'est-ce que l'homme ? [...] » [I. Kant, *Logique* (1800)].

des tragédies classiques (Antigone, Phèdre). Vers 1800, le jeune Hegel avait thématé le destin en liaison avec l'amour chez Jésus de Nazareth. Dans « L'esprit du christianisme et son destin », le jeune Hegel voyait dans l'amour un principe de réconciliation plus puissant que la loi. À la différence de la loi qui impose le châtement du criminel et, ce faisant, oppose l'homme réel, tel qu'il est, à son concept, tel qu'il doit être, l'amour, quant à lui, reste en contact avec la vie, y compris la vie mutilée, souffrante ; et c'est alors en continuité avec le destin, que l'amour exprimé dans le pardon est résolutif.

De façon plus séculière, la reconstruction poursuit méthodiquement la tâche consistant à ressaisir les vécus divergents d'une relation dont l'histoire est marquée par le destin des incompréhensions, malentendus, dénis de reconnaissance, violences, offenses, humiliations, injustices dont la causalité fatale se marque par des distorsions advenant dans la communication avec autrui et avec soi-même. Il y va d'un processus qui passe par différents registres de discours : narration, interprétation, argumentation. La reconstruction apparaît à la fois comme le terme et l'ensemble d'un processus discursif dont l'enjeu, pour chacune des parties, est de parvenir à élucider de façon coopérative les sources du malentendu, du dissentiment, du conflit et du ressentiment.

Depuis quelques lustres (à peine plus d'une vingtaine d'années), nous assistons à une précipitation de contritions officielles, d'États à États, de peuples à peuples, ou encore, d'États à l'égard d'individus ou de groupes. L'Europe est en pointe de ce processus. C'est là un phénomène inédit dans l'histoire du monde. La demande de pardon revêt la valeur éthique du geste qui, par excellence, permet d'engager le processus reconstructif, voire, le libère. Toutefois, la reconstruction n'est pas la demande de pardon. La contrition est un geste simple, même s'il est difficile sans doute de renoncer à une gestion narcissique du Soi ; tandis que la reconstruction est un processus complexe, fragile, précaire, qui dépend de toutes les parties, de leur bonne volonté, et articule les divers registres du discours, lesquels représentent autant de moments d'approfondissement sur une voie d'élucidation du conflit. Pour autocritique qu'elle doive être, la démarche reconstructive n'est pas assignée au *mea culpa*. Elle consiste dans un échange rétrospectif où l'un fait part à l'autre de ce qu'il a compris, ressenti, souffert, éventuellement, de son fait, mais sans qu'un tel échange doive pour autant tourner à un procès où chacun serait tour à tour plaignant et accusé. Le but profond de la reconstruction est que chacune des parties parvienne enfin à libérer ce que le ressentiment l'empêchait jusqu'alors d'exprimer. Il y va de la reconnaissance réciproque des personnes et, au-delà, d'une reconnaissance de soi dans l'autre et de l'autre en soi-même.

P.A. Dans le parcours de votre pensée, l'identité reconstructive ressurgit naturellement comme « l'éthique reconstructive » (titre de l'ouvrage paru en 1996) et, plus récemment, comme l'éthique reconstructive en tant qu'éthique de la responsabilité politique, selon le titre de votre livre publié en 2012. Dans la même lignée, vous soulignez l'importance de la question de la « substance éthique de l'Europe », en lien avec « la constitution politique profonde » du projet européen. Quelles sont des thèses principales de cette constitution profonde, à la fois éthique et politique, de l'Europe ? Malheureusement, le politique et l'éthique ne sont-ils pas divorcés dans la construction effective de l'Union Européenne ? Celle-ci est-elle fidèle à sa « constitution politique profonde » ?

JMF. Considérons deux choses :

D'abord, les relations conflictuelles entre les peuples sont souvent grevées par le passif de violences, humiliations et injustices passées. Elles sont liées au ressentiment. C'est pourquoi la reconnaissance réciproque devient inséparable d'une reconnaissance des violences réciproques, des violences que l'on a pu s'infliger mutuellement.

Ensuite, la reconnaissance réciproque entre les parties, conditionnée par une reconnaissance préalable des violences passées, est elle-même, bien souvent, la condition sans laquelle ne saurait advenir une reconnaissance de règles communes de coopération. Cela vaut en particulier pour les peuples qui ont pu s'opposer violemment dans le passé. Outre que, pour se reconnaître réciproquement, ils doivent commencer par reconnaître les violences qu'ils ont pu s'infliger, une telle reconnaissance réciproque est elle-même nécessaire à une reconnaissance commune des règles et des principes propres à stabiliser leurs relations futures.

Ce qui compte dans la perspective propre à la démarche reconstructive, c'est que la communication soit libérée entre les parties hostiles. L'idée d'une responsabilité à l'égard du passé ne signifie pas seulement que l'on accepte de répondre de ses propres actes, ce qui est la moindre des choses, mais qu'en outre on a conscience d'un devoir spécial de mémoire envers des victimes d'injustices passées. Cela engage une attitude d'écoute, de solidarité, d'action restitutive. Il en résulte un élargissement de la reconnaissance ; et, partant, un pas supplémentaire dans la conscience morale, ainsi que des chances accrues de réconciliation. C'est ce qu'ont montré de façon exemplaire les gestes réciproques de Helmut Kohl et Vaclav Havel, à propos des Sudètes. D'une façon générale, le fait que certains crimes perpétrés en Europe dans un passé encore récent atteignent l'idée d'humanité suffit à engager moralement notre responsabilité sur la base d'un sentiment d'indignation et de révolte face aux injustices dont nous parvient le témoignage. Nous sommes saisis d'une énergie insolite, assortie à un remords étrange qui, si intense soit-il, est exempt de culpabilité.

La responsabilité assumée à l'égard du passé se différencie en effet du sentiment de culpabilité. Si, en tant que citoyens du monde, nous assumons une responsabilité morale par rapport à des événements lourds de victimes innocentes, tels que le génocide complet des Tasmaniens par les Anglais, des Fuégiens par les Espagnols, le plan d'extermination nazi contre les Juifs et les Tsiganes, le massacre des Tutsis par les Hutus, les abominations de Pol Pot, jusqu'à des « dysfonctionnements » criminels de la justice dans des États réputés démocratiques ; si je me porte moralement mieux quand l'État français reconnaît sa responsabilité dans la rafle du Vel' d'Hiv' perpétrée sous le régime de Vichy, plutôt que de s'en laver les mains en déclarant que c'est une affaire qui n'est pas imputable à la République – faut-il voir là un signe de cette faiblesse qui ne sait se sortir de « l'interminable dette », ou au contraire la force de qui consent à prendre à son compte autant de souffrances et injustices qu'il sait intégrer en son cœur et son intelligence, non pour en souffrir lui-même, mais pour être en mesure de répondre à la réclamation que nous lancent les victimes passées comme un défi à la force anamnésique des générations présentes ?

Telle est, me semble-t-il, la tâche spirituelle de l'Europe, et la condition même de sa réalisation politique. Pourquoi ?

— D'abord, parce qu'une Union transnationale, comme l'est l'Union européenne, a besoin d'une substance éthique sans cesse activée pour le soutien de ses institutions. A mes yeux, cette substance éthique, en ce qui concerne l'Union européenne, devrait pouvoir comporter deux composantes essentielles et complémentaires : une culture publique commune, une mémoire historique

partagée. Justement, le propre des démarches reconstructives (et de l'éthique qui y est associée) est de décentrer la mémoire propre en y faisant entrer celle des autres. Cette idée rejoint la proposition de Paul Ricœur pour « un nouvel éthos de l'Europe ». Ricœur avait à ce propos suggéré cette trilogie : traduction/récits croisés/pardon. Il explicitait ainsi cette proposition : « La traduction, écrivait-il, [...] est la seule manière de manifester l'universalité du langage dans la dispersion des langues. La narration croisée [...] est la seule manière d'ouvrir la mémoire des uns sur celle des autres ; le pardon [...] est la seule manière de briser la dette et l'oubli et ainsi de lever les obstacles à l'exercice de la justice et de la reconnaissance »².

— Ensuite, la reconnaissance des fautes ou crimes passés devient la condition *sine qua non* d'une participation des États membres, et d'une adhésion des États candidats, à l'Union européenne. Aussi serait-il réducteur de soupçonner que l'exigence, opposée à la Turquie, de reconnaître le massacre des Arméniens, soit un pur prétexte pour lui refuser l'entrée dans l'Union. En ne consentant pas à ce geste, la Turquie prend la responsabilité de s'exclure elle-même de l'Europe politique. Là, il ne s'agit pas de lui opposer l'Europe culturelle, géographique ou historique, en faisant valoir qu'elle n'est pas européenne. Le thème d'une Europe qui serait avant tout une Europe de la traduction ou de la médiation appelle à un dépassement de cette « identité identitaire », auto-centrée sur son fonds spirituel et soucieuse avant tout d'en affirmer la spécificité. L'Europe politique se méprendrait sur son principe philosophique, si elle venait à se replier sur ses valeurs patrimoniales, en faisant de leur inventaire promotionnel un argument d'exclusion de tout ce qui n'est pas européen au sens de l'héritage culturel.

À l'opposé de cette tentation identitaire, il y a l'autre tendance qui pousse l'identité européenne à se décentrer – entendons : une identité dont le principe consiste dans la disposition à s'ouvrir aux autres identités. C'est d'ailleurs ce que suggère Rémi Brague, dans son bel essai intitulé « Europe, la voie romaine ». Jugée dans la dimension politique, cette disposition morale est propice à une constitution originale invitant les peuples à dépasser le narcissisme national et – ce qui renvoie à la finalité, au télos de l'éthique reconstructive – à poursuivre le processus multilatéral de réconciliation entre les peuples marqués à des degrés divers par les violences et traumatismes qui avaient durablement divisé l'Europe.

P.A. Dans votre livre Europe, la voie kantienne, vous fondez l'idée de l'Europe post-nationale, en prônant un certain « cosmopolitisme processuel » d'inspiration kantienne. Or, on observe aujourd'hui, dans presque tous les pays appartenant à l'Union Européenne, grandir les craintes de perdre la souveraineté nationale, et l'identité spécifique culturelle de chaque nation par la même occasion. Dans quelle mesure ces craintes sont-elles fondées ? Comment votre conception de l'Europe post-nationale pourrait-elle les apaiser ?

JMF. Ces deux craintes que vous évoquiez ne sont pas infondées. Cependant, j'invite à distinguer entre les deux, soit : d'une part, la crainte de perdre la souveraineté nationale ; d'autre part, la crainte de voir se diluer l'identité culturelle de chaque nation.

La crainte touchant à l'identité culturelle-nationale met en question le rapport à la mondialisation. Cette crainte peut se traduire par une « peur de l'Europe », dans la mesure où l'on croit que

² Paul RICŒUR, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », dans Peter KOSŁOWSKI, *Imaginer l'Europe. Le marché européen comme tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 107-116.

la construction européenne n'a d'autre fonction que de relayer la mondialisation économique, en ouvrant sans protection les frontières de l'Union aux biens et aux services comme aux capitaux et aux personnes. En même temps qu'un mode de vie globalisé, on redoute les conséquences déstabilisantes de flux migratoires pouvant engendrer, chez les nationaux, le sentiment de n'être plus vraiment chez eux. Cette crainte identitaire est souvent stigmatisée sous l'appellation de « populisme » par une classe publique politiquement correcte (journalistes, politiques, intellectuels). Cependant, cette crainte et l'angoisse qui y est souvent associée méritent considération. Ce que l'on nomme « démocratie » implique cette autonomie civique permettant aux citoyens de se sentir auteurs des normes dont ils sont destinataires. Or, dans ces normes entrent aussi les standards non juridiques qui gouvernent nos modes de vie. La plupart du temps, nos modes de vie ne sont pas choisis. Il incombe à l'Europe, à l'Union européenne, de mettre en arène politique les choix fondamentaux de société, en encourageant une expression publique des peuples. Reconnaissons que l'Union est très éloignée d'une telle politisation transnationale. Pourtant, ce serait là une voie plausible, peut-être, la seule, pour prévenir un risque, devenu réel, la dislocation de l'Union.

Quant à la crainte relative à la souveraineté nationale, elle est autant, voire davantage fondée que la précédente. Cependant, elle appelle un raisonnement différent. La réflexion doit ici porter avant tout sur la forme politique de l'Europe, sur son design constitutionnel idéal. A cet égard, je suis porté à renvoyer dos-à-dos fédéralistes européens et souverainistes nationaux. Tandis que les seconds veulent conserver intacte les souverainetés nationales, sans concéder un quelconque partage de ces souverainetés, les seconds rêvent de confisquer aux Etats membres l'essentiel de leurs prérogatives régaliennes, et de capter les fonctions de souveraineté au profit d'un Etat fédéral supranational. Ces deux options sont irréalistes l'une et l'autre ; celle du souverainisme national, parce qu'il méconnaît ou dénie la contrainte systémique tenant au fait que les nations d'Europe n'ont plus la taille critique requise pour inscrire des projets dans le monde : celles-ci ne peuvent recouvrer une souveraineté positive que dans et par l'Union ; celle du fédéralisme supranational, parce qu'il sous-estime la contrainte politique résultant de la résistance qu'opposent les peuples et les Etats membres à une dépossession de leur espace normatif sur lequel ils entendent exercer leur compétence législative. Afin de lever les deux objections, je ne vois qu'une co-souveraineté assurée entre les Etats membres par une Autorité gouvernementale, un Président de l'Union, que son mode d'investiture rendrait suffisamment légitime pour lui permettre de contraindre les dirigeants politiques à une coresponsabilité solidaire (ou une solidarité coresponsable), supposant des concertations ouvertes, confrontations publiques mais non moins civiles, sur les orientations politiques de l'Union, ainsi qu'une coordination intelligente de leurs politiques publiques. Je pense en particulier aux politiques budgétaires à coordonner entre elles suivant un « jeu à plusieurs » de synchronisation entre relances économiques, chez les uns, de rééquilibrages financiers, chez les autres. Par exemple, une telle autorité inciterait l'Allemagne, structurellement excédentaire, à consentir des déficits internes (budgétaires) et, par suite, externes (commerciaux), calculés de façon à tirer en avant l'activité économique des pays méditerranéen de la zone euro, lesquels seraient alors mis en mesure de rééquilibrer leurs comptes publics sans devoir le payer de récessions économiques assorties de régressions sociales. C'est ainsi que pourrait devenir réaliste la perspective d'une intégration horizontale, post-étatique, efficace. Cela suppose à l'évidence un apprentissage moral et politique, lequel ne peut éclore spontanément. C'est pourquoi une Autorité communautaire

forte — autorité n'est pas souveraineté ! — semble indispensable, afin que les Etats membres puissent être souverains ensemble.

P.A. On entend aussi des voix critiques qui dénoncent l'abandon, au moins progressif, par l'Union Européenne du projet de l'Europe sociale et son alignement sur le projet de la mondialisation économique du capitalisme « néo-libéral », émancipé de toute responsabilité socio-éthique. En vérité, l'Union Européenne est-elle une expression de cette « mondialisation sauvage » ou plutôt son modérateur ?

JMF. Beaucoup craignent que l'Union européenne ne soit plutôt la courroie de transmission d'une mondialisation réalisée pour l'essentiel sur le vecteur de l'économie et de la finance. Rien n'est encore tout à fait joué. L'alternative demeure ouverte entre, d'une part, le cantonnement de l'Union dans une fonction adaptative pure et simple et, d'autre part, une mission de rattrapage, voire de reconquête politique d'une économie débridée, abandonnée aux forces mal domestiquées des marchés mondiaux. Tant que l'Union européenne n'aura pas su élaborer une arène publique transnationale pour le *policy making* européen, ce qui suppose un décroisement des espaces publics nationaux, dominera la fonction d'adaptation pure et simple à la mondialisation économique, au risque d'engendrer une dislocation de l'Union.

P.A. Plus généralement, qu'est-ce que la mondialisation ? Elle suscite des craintes et des espoirs. On l'accuse d'être à la base des inégalités économiques et sociales dont on constate l'accroissement dans toutes les sociétés du monde ; on dénonce également ses effets dévastateurs pour les identités culturelles. Les autres voient, dans le processus de la mondialisation, la chance d'un rapprochement des peuples, des religions, des cultures, donc, en fin de compte, une possibilité de la paix mondiale, voire celle du changement paradigmatique de la pensée au niveau de l'humanité entière [par exemple, à l'instar de la notion de la noosphère du Père Teilhard de Chardin.

JMF. La mondialisation est un processus qui, engagé de longue date, a rendu patente l'interdépendance planétaire, aujourd'hui atteinte dans les domaines clés de la reproduction matérielle et symbolique de nos sociétés, en diffusant à l'échelle globale les risques écologiques, mais également, financiers, économiques, sociaux, politiques, démographiques, sanitaires, sécuritaires... Ce processus est irréversible, même s'il suscite des réactions de repli particularistes, régionalistes et nationalistes. Il s'accompagne de tsunamis financiers, économiques, migratoires, qui déstabilisent les identités personnelles, individuelles et collectives. En même temps, la mondialisation se marque par une intensification des réseaux de communication et d'échanges. Vous avez raison d'évoquer le concept de noosphère, chez le Père Teilhard de Chardin. Presque subrepticement, ces réseaux le rendent presque palpable, tandis qu'ils favorisent l'éclosion de nouvelles spiritualités. Celles-ci s'accompagnent souvent de croyances non rigidifiées. On admet, par exemple, d'autres incorporations de la conscience, ainsi que d'autres intelligences, d'autres êtres, d'autres mondes avec lesquels et grâce auxquels l'humanité serait appelée à étendre son espace de communication. De façon concomitante, on peut constater l'essor d'un enthousiasme apaisé pour la fraternisation, pas seulement entre êtres humains.

Quoi qu'il en soit, il serait naïf de déclarer que la mondialisation est, soit heureuse, soit malheureuse. Comme tout processus de modernisation, elle est ambivalente. Ses aspects émancipateurs possèdent invariablement une face sombre. Quels que soient nos efforts, nous ne pouvons guère influencer ce destin d'ambivalence ou d'évolution paradoxale, qui n'est ni progrès univoque ni déclin univoque. Cependant, il est possible que, sur le long terme, un tel processus concoure à effectuer un partage entre deux « humanités », l'une, matérialiste, l'autre, spiritualiste.

P.A. On observe ces dernières années chez vous une accentuation de la question des rapports entre la foi et la raison, le politique et le religieux. L'Europe est la terre propice de la séparation du politique et du religieux, séparation issue d'ailleurs des principes chrétiens de l'organisation de la vie humaine en société. Néanmoins, sans remettre nullement en cause le principe même de la séparation de la religion et de la politique, vous affirmez aujourd'hui la nécessité de réviser leurs rapports en soutenant que la religion devrait avoir le droit de jouer un rôle non seulement dans la sphère privée, mais aussi dans l'organisation de l'espace public et dans le processus de la législation. Quel serait ce rôle ? En quoi la situation d'aujourd'hui est-elle différente de celle d'hier pour envisager la modification du rapport entre le religieux et le politique ? Pourtant, il faut le souligner, vous ne remettez pas en cause le libéralisme politique ni la démocratie libérale...

JMF. L'organisation des sociétés libérales se veut neutre sur un plan confessionnel ; une neutralité politiquement constitutive, qui s'affirme à l'égard des religions et, plus généralement, de toute orientation qui postule une vision normative englobant les divers aspects de la vie. La différenciation laïque — entre le public et le privé, le politique et le religieux, la raison et la foi, la responsabilité et la conviction, le droit et la morale, le Juste et le Bien, etc. — trouve une assise dans la notion d'une raison publique de part en part insufflée par l'idée libérale du droit moderne, suivant le principe d'une compatibilité universelle des libertés universelles : la liberté de chacun doit être limitée à la condition d'un exercice possible de la liberté de tous. Pour le philosophe du droit, Ronald Dworkin, cet esprit du droit moderne est l'« âme » de la raison publique. Il parcourt la tradition libérale, au sens large, de Kant à Rawls. En son application politique, il a pu donner lieu à une maxime de la liberté négative par défaut : « Fais ce que tu veux, du moment que l'exercice de ta volonté ne porte pas atteinte à la liberté des autres ! ». Un tel dispositif autorise une considérable économie sur le politique. Il permet en effet d'épargner nombre de tractations, discussions, négociations, ainsi que les risques de conflits qui y sont inhérents. Il fut rendu nécessaire par le passage de communautés relativement unanimes à des sociétés marquées par l'individualisme, et qui entendent assumer ce que John Rawls a nommé « fait du pluralisme ». A défaut d'accords substantiels entre sociétaires sur les conditions d'une vie bonne en commun, on s'accordera sur les principes d'une société juste, à commencer par le principe d'égale liberté des sociétaires. En régime libéral, le politique s'est ainsi institué compétent pour les questions où il y va de ce qui est juste au sens de l'équité, mais non pas pour celles qui appellent à statuer sur ce qui est bon ou bien.

Ce qui a changé, me semble-t-il, par rapport à la configuration classico-moderne de la politique et de la raison publique, c'est l'apparition sur la scène politique de problèmes éthiques de société, problèmes dits « sociétaux » (GPA, PMA de femmes célibataires, adoption d'enfants par des couples homosexuels, euthanasie, manipulations du génome humain, etc.). Face aux Etats, des

problèmes métaphysiquement chargés se présentent comme un défi pour la régulation : on exige qu'ils fassent l'objet d'un traitement juridique. La question systématique tient là au fait que ces problèmes sociétaux surgissent comme un retour du refoulé, un refoulé « métaphysique » où il y va du sens de la vie, de la dignité humaine, du statut de la mort... Or, selon son concept, notre droit se veut métaphysiquement neutre. Il s'ensuit que l'Etat, comme les membres en général de sociétés séculières, se trouve démunis. Même si chacun d'entre nous a éventuellement des réponses personnelles à ce genre de question, la politique se doit de faire la part entre ce qui ressortit à la croyance ou conviction privée et ce qui relève de la puissance ou raison publique, lieu exclusif de sa compétence. Jusqu'à présent, ce partage ne faisait guère problème. Mais dès lors que se révèlent au grand jour certains présupposés métaphysiques des orientations politiques, il devient patent que les lumières du droit moderne, sécularisé, ne suffisent plus à relever les défis de la régulation. Que l'on ne se méprenne pas : en disant cela, je n'insinue pas qu'il nous faudrait faire quelque concession à un droit dé-sécularisé, à un retour du religieux. Mais il importe que notre raison publique s'ouvre à d'autres formes symboliques que la forme-droit ; qu'elle se rende perméable à des intellections ou intuitions provenant d'autres régions, ainsi qu'à d'autres registres de discours que le registre argumentatif.

Je pense aux registres narratifs et interprétatifs qui, étant plus expressifs que le registre argumentatif (où se meut le logos juridique), s'articulent plus intimement aux expériences vécues. A leur tour, ces dernières doivent trouver un langage « instruit » par les expériences profondes de l'espèce, en ce qui concerne le sens de l'existence, la signification de la vie et de la mort, la destination de la personne humaine. A ces régions de l'expérience le langage du droit est étranger, ce qui n'est pas le cas des religions. Nos sociétés ont à présent besoin de compléter la médiation juridique, ou « lumières du droit », par une médiation théologique, ou « lumières de la religion ».

Une difficulté est, ce faisant, de préserver l'élément essentiel d'une *constitutio libertatis* au sens européen. Cela revient à requérir des religions de l'espace européen qu'elles se convertissent aux principes d'une société ouverte ; ou, en tout cas, que leurs pratiques publiques manifestent sans équivoque une intériorisation de ces principes. Il s'agit notamment de trois principes : le faillibilisme, le criticisme, le perspectivisme. Le faillibilisme est l'attitude dans laquelle j'assume pouvoir me tromper et être détrompé. Le criticisme est la disposition à exposer ses positions en présentant des arguments à leur appui et en acceptant d'examiner de façon honnête et impartiale les éventuels contre-arguments. Le perspectivisme est une forme de réflexivité qui relie tout contenu propositionnel au point de vue d'où ce contenu est énoncé. Il ne s'agit pas par-là de renoncer aux articles de la foi. Le fait, pour les religions, d'intérioriser ces trois principes, ne doit pas impliquer quelque amollissement de la conviction. Le faillibilisme bien compris n'engage pas au scepticisme. Pas davantage le perspectivisme bien compris n'entraîne le relativisme. Cependant, le seul fait, pour la conviction religieuse, d'avoir intériorisé les principes du faillibilisme, du criticisme, du perspectivisme, suffit à élever celle-ci au statut de « raison religieuse », et à la rendre en soi compatible avec la raison publique.

Maintenant, il ne serait pas équitable d'exiger une « conversion » exclusivement du côté de la conviction privée religieuse. Aussi attend-on une démarche réciproque du côté de la raison publique politique. Celle-ci devrait se faire poreuse à des registres de discours expressifs, à commenter par les récits d'expériences vécues. Afin de ne pas être strictement indexée sur la rationalité du

droit, la raison publique doit s'assouplir en direction de registres pré-argumentatifs ; principalement, les registres narratifs et interprétatifs, dans lesquels se coule sans tension le logos religieux. On parlera alors d'une raison publique élargie.

P.A. En Lituanie, le libéralisme est massivement compris comme un antipode du christianisme. Une telle opposition est-elle toujours vraie, du point de vue historique et systématique ? Un libéralisme chrétien existe-t-il ?

JMF. Le libéralisme politique a privilégié un médium de la reconnaissance : le médium du droit. Concurrément, le christianisme a mis en exergue l'autre médium de la reconnaissance : le médium de l'amour. Le libéralisme politique ne récuse pas le principe de l'amour des hommes, mais il demande à la politique, à l'Etat en général, de ne jamais faire passer l'amour des hommes avant le respect de leurs droits. Le libéralisme soupçonne, dans la « bienveillance » ou « bénévolence » d'un Etat le secret désir de dominer la société. « Contentez vous d'être juste, s'exclamait le libéral Benjamin constant dans une adresse à l'Etat, nous nous chargerons d'être heureux ! ». Kant disait en gros la même chose, mais dans un style différent³. C'est à l'occasion de la grande Déclaration de 1948, que les rédacteurs ont tenté de concilier les deux principes, ce qui se lit dès le premier article, affirmant « l'esprit de fraternité » aux côtés des principes d'égalité et de liberté⁴. Philosophiquement, Hegel a ouvert une voie de réconciliation entre, d'une part, les principes libéraux du droit et de la politique modernes, et, d'autre part, l'esprit chrétien d'une solidarité coresponsable entre les citoyens qui font passer le bien commun avant l'intérêt individuel. Hegel récusait, il est vrai, le *credo* libéral selon lequel c'est en travaillant pour soi-même que l'on travaille pour tous. En bon luthérien, il professait le principe inverse : c'est en travaillant pour le tout que l'on travaille pour soi-même. Mais il s'accordait objectivement au libéralisme politique sur l'affirmation d'une valeur absolue de l'individu et de sa liberté. Le protestantisme a largement rallié les idées libérales pour autant qu'elles soient ouvertes aux avancées sociales, tandis que, depuis Vatican II, le catholicisme a reconnu les caractères positifs de la modernisation. Cette reconnaissance, l'affirmation d'un lien interne entre le droit et l'amour, entre les progrès du droit et ceux de la fraternité, a été renforcée par le pape François, lors de son allocution du 25 septembre 2015 pour le soixante-dixième anniversaire de l'ONU. Aujourd'hui, nous pouvons dire qu'il n'y a plus de contradiction entre le christianisme occidental et le libéralisme politique.

³ Voici un extrait du Traité de la paix perpétuelle (1795), Appendice II : « De l'accord de la politique avec la morale » : « L'amour des hommes et le respect de leur droit sont également un devoir ; mais le premier devoir n'est que conditionnel, tandis que le second est un commandement inconditionnel, c'est-à-dire absolu, que doit être d'abord parfaitement sûr de ne pas transgresser celui qui entend se livrer au doux sentiment de la bienfaisance ».

La politique, poursuivait Kant,

« S'accorde aisément avec la morale prise dans le premier sens (dans le sens éthique), pour livrer le droit des hommes à leurs gouvernants. Mais, quant à la morale entendue dans le second sens (comme doctrine du droit), la politique au lieu de fléchir le genou devant elle comme elle le devrait, trouve plus commode de ne pas chercher à s'entendre avec elle, de lui refuser toute réalité et de réduire tous les devoirs à la pure bienveillance ».

⁴ « 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 ».

P.A. Vous êtes un des rares penseurs contemporains à réfléchir sur la jonction entre le droit et l'amour et à souligner son importance non seulement pour l'homme individuel, mais pour l'organisation politique de la société. Dans vos conférences, vous parlez de la « justice du cœur » que vous déclinez en catégories politiques. Cela paraît tout à fait inhabituel, voire provocateur aux yeux de nombreux européens, habitués à absolutiser la distinction entre le public et le privé. Comment l'amour, ce fond intime de l'être humain, peut-il non seulement habiter le droit de façon spirituellement cachée, mais aussi se rendre visible dans l'organisation juridique de la communauté politique ? Le revenu universel, dont vous chérissez tant l'idée en lui apportant des arguments très solides, en serait-il un exemple ?

JMF. En effet, le Père Joseph Wresinski, dans un texte remarquable, intitulé « Justice au cœur », nous rappelle, disait-il, que « la vraie histoire des Droits de l'Homme [est] cette histoire d'un idéal né au cœur des hommes, parce qu'ils aimaient l'humanité ». L'élaboration et l'application du droit sont certes prises en charge par le politique et les Etats. Mais à la source subjective des droits fondamentaux gît une exigence brûlante, animée par le sens de la dignité de la personne humaine, du respect qui lui est dû. Ce n'est pas exactement l'amour, qui, à suivre Hegel, est reconnaissance de soi dans l'autre, mais c'est une reconnaissance de l'autre comme alter ego. Si l'on suit cette conceptualité, l'amour est une formule de reconnaissance plus accomplie que le droit. Serait-il permis d'y voir l'alpha et l'oméga d'un processus qui, bien que dominé par la préoccupation du droit pour les causes de la pacification, n'est actif que s'il ne cesse d'être insufflé par la « justice au cœur », chère au Père Joseph ?

De ce point de vue, la destination finale d'une société de droit serait de dépasser le niveau d'une communauté juridique de respect mutuel vers celui d'une communauté éthique d'empathie réciproque. Voilà un « doux rêve » pour la réalisation duquel nous recherchons quelques indices. Nous les avons évoqués à propos de la mondialisation. Il s'agit d'aspirations qui, gagnant les têtes et les cœurs, inviteraient à voir dans les droits fondamentaux, si « froide » qu'en soit la forme, une expression dérivée des gestes de l'amour des hommes, en un sens proche de l'agapè chrétienne.

En attendant, il me semble que nous ayons intérêt à ne pas précipiter l'humanité de façon obvie vers le principe de l'amour. Le détour par les principes du droit dessine un chemin qui, n'étant pas — loin s'en faut — étranger à la force, a meilleure chance de capter dans son orbite une majorité des peuples du monde et de leur inculquer le respect des droits fondamentaux. Par suite de quoi on peut espérer que l'acculturation au droit puisse former en chacun des dispositions propres à faire envisager le « commandement » d'amour comme un prolongement de ces mêmes dispositions. C'est peut-être une raison pour laquelle sont « froids » les arguments que j'avais développés pour justifier l'instauration d'une Allocation universelle, d'un revenu de base dont le droit reviendrait à tout citoyen de façon inconditionnelle. Je mettais en exergue les menaces pesant sur la viabilité d'un système économique marqué par une délocalisation de sa production nationale et une automatisation de sa production intérieure. Du fait que ces deux tendances jouent cumulativement contre l'emploi, elles rendent nécessaire l'instauration d'un revenu social indépendant, assorti d'une politique publique d'investissements à long terme, pour activer la grande transition énergétique. Au lieu de quoi l'idéologie de la « *Marktdemokratie* », dont l'orientation vers le « tout privé » domine encore l'UE, favorise une aggravation déflationniste de la précarité sociale, risquant de conduire à l'entropie du système dans son ensemble.

J'avais écrit cet essai, voilà maintenant quelque vingt ans. J'y prévoyais des ébranlements de l'économie capitaliste. Le risque s'en est avéré avec la crise de 2008 et la montée en puissance de la financiarisation... J'avais alors fait appel à la froide rationalité d'un capitalisme lucide, tout en mettant en exergue, comme élément de justice, le principe d'une « propriété » de base pour tous. Maintenant, il est clair que cette stratégie d'argumentation ne doit pas entraver les élans altruistes d'une indignation du cœur. C'est plutôt, tête et cœur unis, qu'il nous faut combattre les dérives inégalitaires de sociétés bientôt tentées par les sirènes du darwinisme social.

*`