

## LES RAISONS RELIGIEUSES SOUS LES RAISONS POLITIQUES

YANN SCHMITT

### Résumé

*On conçoit assez souvent l'espace public des discussions comme devant être neutre et par conséquent sans mention des croyances religieuses comme raisons justifiant une décision. La neutralité vise à garantir l'acceptabilité par tous d'une décision pouvant être contraignante. On montrera que l'on peut articuler raisons neutres et raisons religieuses à condition que les raisons neutres restent les raisons ultimes. Cela implique que les raisons religieuses correctement liées à des raisons neutres sont parfaitement légitimes pour justifier une décision politique ou publique.*

Parfois, la médiocrité et l'immoralité des débats français autour de la laïcité donnent envie de ne surtout pas en parler. C'est un peu ce que je propose de faire, de ne pas parler de laïcité tout en ne cessant au cours de cet article d'articuler rationalité politique et religions et donc de parler de laïcité sans le dire.

Pour ne pas en rester à l'étude trop générale de leurs relations, l'objet de mon propos sera la place des raisons neutres et des raisons religieuses dans la justification publique, c'est-à-dire dans les débats et les prises de décision politiques et plus généralement publiques au sens de ce qui importe à un public<sup>1</sup>. Ainsi, j'espère éviter les oppositions comme celle entre différentes interprétations de la laïcité, intransigeante ou ouverte<sup>2</sup>, et montrer comment l'on peut considérer que les croyances et pratiques religieuses dans l'espace public sont en quelque sorte de droit commun, sans statut exceptionnel positif, la soi-disante nécessité de valeurs religieuses pour revivifier la vie politique<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Cf. J. DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Pau, Farrago-Léo Scheer, 2003 ; et Estelle Ferrarese, *Éthique et politique de l'espace public. Habermas et la discussion*, Paris, Vrin, 2015.

<sup>2</sup> C. KINTZLER conteste la possibilité d'adjectiver la laïcité qui ne peut être qu'univoque (*Penser la laïcité*, Paris, Minerve, 2013, ch. 4). De son côté, et de manière sûrement plus précise et juste, J. BAUBÉROT recense sept conceptions de la laïcité en France ; cf. *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

ni statut exceptionnel négatif : vous pouvez parler de tout dans le débat mais pas de vos croyances qui devront rester privées. De nombreux libéraux ont tendance à vouloir scinder raison publique nécessairement areligieuse et discussions comportant des références religieuses, alors que je vais montrer qu'il est parfois possible d'articuler raisons religieuses et raisons politiques tout en conservant l'exigence de neutralité.

### 1. Pluralité des espaces des raisons

La pluralité des croyances et des pratiques morales, religieuses et politiques est une évidence, mais des interprétations contraires donnent sens à ce fait. Aux extrêmes, il y a les positions suivantes : d'une part, seule la force et la violence physique ou symbolique peuvent construire un commun en réduisant la pluralité par élimination des différences et des personnes différentes, élimination soit par la discipline qui uniformise, soit par l'élimination physique pure et simple ; d'autre part, il est possible de produire un accord substantiel entre tous les êtres rationnels, à condition d'engager un travail de critique rationnelle des positions initiales, des préjugés et des traditions particulières, et pour certains, la procédure de discussion que l'on nomme « raison publique » suffit à justifier l'accord, tandis que pour d'autres cette discussion mène à la reconnaissance d'un bien commun objectif ou naturel qui précède l'enquête.

Le niveau de pluralité à prendre en compte importe. Rawls a bien montré qu'il existait une pluralité de conceptions substantielles raisonnables du bien, une pluralité des doctrines compréhensives<sup>4</sup>. Ce désaccord est raisonnable car ce n'est pas qu'un fait lié à la diversité des intérêts particuliers ou aux erreurs contingentes de raisonnement, mais ce désaccord est ancré dans des difficultés de jugement qui sont la marque des limites du raisonnable. Pourtant, Rawls considère que ce désaccord sur les doctrines compréhensives peut être surmonté en explicitant une théorie de la justice qui serait commune, par recoupement entre les doctrines compréhensibles raisonnables. Des auteurs comme encore récemment Gaus proposent d'aller plus loin dans la prise en compte de la pluralité puisqu'ils défendent la reconnaissance d'une pluralité de conceptions de la justice et surtout les effets positifs d'une telle reconnaissance et d'une telle défense des différentes conceptions de la justice en conflit<sup>5</sup>. À l'arrière-plan de ces désaccords, il y a probablement ce que Berlin

<sup>3</sup> Jürgen Habermas a défendu ce point, tout comme Jean-Marc Ferry, et Pierre Manent en serait la dernière version appliquée au cas français. Cf. J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008 ; J.-M. FERRY, *La Raison et la foi*, Paris, Pocket, 2016 ; P. MANENT, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

<sup>4</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F., 2012, p. 83-87.

<sup>5</sup> G. GAUS, *The Tyranny of the Ideal*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

décrit comme une pluralité non systématisable des valeurs, pluralité irréductible puisque des dilemmes moraux apparaissent sans cesse et rendent peu crédible le projet d'exposer une doctrine éthique systématique universellement reconnue selon les normes d'une discussion publique<sup>6</sup>. La diversité des espaces des raisons introduit une forme de perspectivisme irréductible dans le débat public sur laquelle il faut insister pour comprendre la nécessaire articulation de la neutralité et du religieux.

Si l'on refuse toute autoritarisme ou paternalisme, une telle pluralité ne peut être régulée que par une discussion publique fondée sur le principe de réciprocité. Tous les citoyens sont tenus pour libres, égaux et capables de formuler une conception raisonnable du bien et du juste ou plutôt, car nul n'est tenu de produire un système philosophique, de formuler des raisons pour justifier ses affirmations. La réciprocité impose que si une raison ou un principe vaut pour moi, il doit aussi valoir symétriquement pour autrui, sinon il n'est pas légitime dans le débat<sup>7</sup>. La coopération ne se fonde pas ici sur l'altruisme, ni sur la recherche du bien du plus grand nombre. Contrairement à l'utilitarisme qui additionne les individus pour évaluer le choix des fins en fonction du plus grand nombre, le principe de réciprocité impose que chacun puisse se reconnaître dans les justifications et les décisions fondatrices afin d'assurer une authentique coopération<sup>8</sup>.

La raison publique au sens de l'échange public de raisons passe d'abord par une compréhension de soi comme de l'autre à travers la formulation de ses propres croyances ou valeurs ou projets. Mais cette compréhension, bien que fondamentale pour espérer produire des liens sociaux au-delà des affinités électives, n'est pas non plus une fin en soi, elle est un moyen pour produire une décision selon des modalités variables : l'accord consensuel, le consensus par recoupement sur les conclusions bien que les raisons d'affirmer les conclusions soient variables, la décision à la majorité sur fond de désaccord irréductible.

Face à cet effort d'accord, la diversité religieuse entendue comme la pluralité des croyances et des pratiques religieuses semble introduire dans l'espace public des désaccords irréductibles entre les croyants et aussi les non-croyants qui ne reconnaissent pas la force de la justification des convictions défendues par d'autres. Apparemment le religieux est un cas typique de raison qui ne pourra pas produire une décision justifiée acceptable par tous, car le religieux est intrinsèquement pluriel voire clivant.

<sup>6</sup> I. BERLIN, *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

<sup>7</sup> Cf. T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1998.

<sup>8</sup> J. RAWLS, *Libéralisme politique*, *op. cit.*, p. 41-42 et p. 82. Il est à noter que Rawls ne décrit que la raison publique n'importe pas dans tous les forums publics mais seulement pour les discussions constitutionnelles ou de justice fondamentale et pour tous les débats qui les impliquent. *Ibid.*, p. 262-263. La question est justement de savoir si le principe de réciprocité admet des limites ou s'il doit être étendu à tout débat public.

Reformulons ce point dans le vocabulaire des raisons<sup>9</sup>. Avoir une raison s'explique sous la forme d'une relation à quatre termes :  $R$  est une raison pour  $X$  de  $\varphi$ -er dans  $C$ . Ainsi, le fait que le pasteur demande un moment de recueillement est une raison pour tel croyant de se recueillir lors d'un culte. Une raison n'est pas saillante pour une personne sans certaines conditions. Il faut non seulement que cette raison existe, mais surtout que la personne soit disposée à la détecter ou à la saisir et qu'elle soit dans un contexte où la raison peut être saisie par une personne disposée à la saisir. Une personne n'est pas disposée à saisir pourquoi tel poème est une rupture dans telle tradition si elle ignore tout des différents procédés poétiques et de cette tradition. Mais supposons que la personne fasse sa thèse sur Mañakovski, cette disposition à comprendre la poésie ne lui permet pourtant pas de définir correctement l'opposition d'Alvaro De Campos et Ricardo Reis si elle ne réussit pas à trouver une bonne édition des poèmes de Pessoa ; le contexte la contraint. Une raison est donc relative à une personne et à un certain contexte et, comme on l'a dit, l'espace des raisons varie pour différentes personnes<sup>10</sup>.

Cela permet de préciser ce qu'on l'entend par raison religieuse, notion qui ne peut qu'être relativement floue puisque définir « religion » est notoirement difficile et hors de tout consensus même minimal. Une raison religieuse est une raison qui ne peut être assumée comme raison de croire ou de faire que par une personne qui a des croyances religieuses rendant saillantes cette raison, disposant à la reconnaissance de la force de cette raison. Notons que cela n'exclut pas la possibilité de reformuler ce qu'est cette raison de telle sorte que les croyances religieuses qui rendent saillantes la raison soit neutralisées<sup>11</sup> ; néanmoins il est probable que certaines raisons ne sont des raisons que pour qui a des croyances religieuses et que ces raisons ne peuvent pas être des raisons pour qui n'a pas ces croyances religieuses. D'où une pluralité irréductible des espaces de raisons.

<sup>9</sup> Cf. T. SCANLON, *Being Realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014 ; D. PARFIT, *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 1<sup>er</sup> partie ; John Skorupski, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>10</sup> Une sociologie de ces espaces des raisons peut en décrire les multiples formes. La sociologie cognitive dans la lignée de Raymond Boudon s'attache à la fois à montrer que les agents suivent des raisons, mais aussi que ces raisons sont subjectives et que l'accès est biaisé ou limité (R. BOUDON, *Raisons, bonnes raisons*, Paris, P.U.F., 2002). La sociologie pragmatique de Boltanski et Thévenot nous décrit aussi des cités, des espaces de justification divers et dans lesquels les agents puisent des ressources argumentatives variées et inégalement accessibles (L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991). La description de cette diversité des espaces des raisons ne doit pas nous tromper. Elle n'est pas seulement de l'ordre du constat d'une contingence des opinions qui seraient les bornes de tout jugement, elle est très probablement constitutive de notre situation épistémique et morale.

<sup>11</sup> C'est toute la question de la traduction des contenus religieux ; cf. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 188-195.

## 2. Neutralité et religion

Comment espérer une prise de décision légitime fondée sur le principe de réciprocité si l'on reconnaît une telle diversité irréductible des espaces des raisons et en particulier si l'on tient compte des différences de croyances et de pratiques qu'introduisent les religions ?

Le principe de réciprocité est essentiel afin de permettre aux meilleures raisons d'apparaître comme telles aux yeux de tous, ce qui est déjà idéaliser les conditions du débat public. La neutralité des raisons justifiant la décision finale est le prolongement du principe de réciprocité afin de garantir que toute personne puisse, dans l'idéal, se reconnaître dans la décision et ne pas être contrainte à agir d'une manière à laquelle elle ne peut pas consentir. Neutraliser les différences irréductibles et par conséquent refuser toute raison irréductiblement religieuse – et donc particulière puisqu'aucune religion n'est universelle – dans le débat et la décision publique semblent initialement les solutions afin de construire ou de trouver des raisons communes; mais je voudrais montrer qu'il n'en est rien.

Neutraliser les raisons religieuses, au sens de les expulser hors du débat public pour les privatiser, n'est sûrement pas possible à chaque fois. Sans prendre position sur la nécessité des croyances religieuses pour enrichir les débats démocratiques contemporains, on peut remarquer que des décisions politiques et publiques ne peuvent avoir de sens que si l'on prend en compte des demandes motivées et justifiées pour des raisons religieuses. Une cantine scolaire, un cimetière, un comité d'éthique, etc., sont des domaines où la décision publique reconnaît déjà *de facto* la légitimité des demandes religieuses, sans pour autant y répondre toujours positivement, car une raison religieuse – même si sa prise en compte est parfois nécessaire – ne suffit pas, elle n'implique pas nécessairement par elle-même qu'il existe une raison légitime de légiférer ou d'agir politiquement. Mais si la décision est conforme à la demande religieuse, la raison religieuse n'est-elle pas au moins en partie la justification de la décision ?

Qu'une raison religieuse ne soit pas suffisante, mais qu'elle puisse être une partie de la justification publique, prend sens si l'on examine ce qu'est la neutralité. La neutralité peut s'entendre de deux manières, l'une impersonnelle, et l'autre intersubjective: soit elle est le propre de raisons impersonnelles, c'est-à-dire des raisons que tout être rationnel peut reconnaître et qui dépassent toute particularité (il existe une bonne raison de penser que  $2+2=4$ ; cette raison est tout simplement la preuve universellement acceptable que  $2+2=4$ ); soit elle est le propre de raisons communes ou partagées par tous les participants au débat ou impliqués dans la prise de décision. La neutralité impersonnelle suppose une procédure rationnelle pour atteindre le point de vue de *nulle part*

<sup>12</sup> T. NAGEL, *Égalité et partialité*, Paris, P.U.F., 1994.

qui permet de saisir ou d'être sensible à des raisons universelles<sup>12</sup>, tandis que la neutralité intersubjective repose sur l'émergence et la construction de raisons partagées à partir de raisons initialement subjectives ou particulières<sup>13</sup>.

La neutralité impersonnelle suppose une capacité à s'abstraire de toute particularité, ce qui paraît difficile et inutile pour les questions politiques et sociales. Elle dépend d'un sujet métaphysique abstrait, sans histoire, sans corps et sans culture, fiction métaphysique dont on peut critiquer la possibilité. Mais même comme fiction, il faut mesurer les effets pervers de la neutralité impersonnelle sur des individus irréductiblement pris dans la particularité, ainsi que Sandel ou Taylor l'ont reproché au libéralisme politique du premier Rawls. Dans *Libéralisme politique*, ce dernier a reconnu qu'une culture historique commune était nécessaire pour adhérer aux principes de justice, pourtant universalisables à ses yeux. Cette culture naît à la suite des guerres européennes de religions et est constituée par la reconnaissance du pluralisme, par la valorisation de la tolérance et le principe de réciprocité, d'égalité dans la discussion et la délibération collective. La neutralité serait donc plutôt intersubjective qu'impersonnelle. Mais quand bien même on insisterait sur la culture politique permettant l'émergence de raisons partagées et non sur un universel abstrait, le respect de l'égalité de chacun et chacune paraît dépendre d'une culture séculière ou laïque. En ce sens, la neutralité de la justification publique implique toujours le recours à des raisons non religieuses, car les religions sont particulières.

La neutralité au sens de raisons partagées semble impliquer l'unanimité (au moins idéale), puisque si l'on réussit à faire émerger une raison neutre par rapport aux différences subjectives, alors tous les participants à la discussion vont s'accorder sur les mêmes raisons de se décider ou ne vont pas exercer le droit de veto associé à leur libre consentement. Supposons un groupe homogène du point de vue religieux et respectueux de l'égalité, c'est-à-dire du principe de réciprocité. Un tel groupe échappe au problème de la pluralité des conceptions du bien et prendra des décisions sur la base de raisons neutres (au sens de partagées), et pourtant ces raisons pourront parfois être religieuses. Les différences subjectives de raisons que supposent les débats visant à produire des décisions acceptables par tous sont à distinguer de l'accord sur les raisons religieuses qui sont hors débat. Les raisons partagées seront donc construites à partir des différences subjectives et dans le cadre de raisons plus générales d'ordre religieux. Par exemple, la décision d'organiser la procédure pénale de telle ou telle manière sera l'objet de débats entre personnes en désaccord sur la procédure à suivre, mais ces personnes partagent toutes les mêmes raisons religieuses de punir tel ou tel comportement interdit par leur tradition religieuse.

Des conséquences indésirables peuvent suivre d'une telle procédure sans limite substantielle. Si une société homogène décide de condamner l'homo-

<sup>13</sup> C. M. KORSGAARD, « The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction Between Agent-Relative and Agent-Neutral Values », *Social Philosophy and Policy* 10/1 (1993), p. 24-51.

sexualité et si les homosexuels ont intégré leur statut de parias (il y a donc unanimité), l'unanimité sur les raisons neutres partagées ne donne aucun moyen de s'y opposer. Il faudrait des limites extérieures à la discussion comme des droits absolus, mais qui peut les porter dans la discussion? Un agent extérieur pourrait juger que cette unanimité est malsaine, mais justement, il est extérieur et non pertinent.

Cette expérience de pensée vise à montrer que la neutralité libérale n'est pas nécessairement contraire au recours à des raisons religieuses pour justifier une décision politique et publique. Il est possible qu'il ait existé des groupes isolés de toute influence extérieure et avec une stabilité forte, sans forcément être absolue, des croyances religieuses et où certaines décisions faisaient l'unanimité tout en étant religieusement fondées. Cependant, un tel modèle ne décrit pas un idéal ou une possibilité *vivante* pour nous<sup>14</sup>, comme dirait James. Il est peu souhaitable pour nous puisqu'il ne s'agit surtout pas de montrer qu'une identité religieuse forte et univoque serait préférable pour produire des décisions politiques et publiques plus rationnelles, car dans des sociétés multiculturelles où le pluralisme est reconnu, seules des discriminations et des purifications violentes peuvent créer cette unanimité religieuse.

Ces précautions étant exposées, je ne suis pas sûr de trouver d'objections à une telle pratique d'unanimité à la condition que le principe de réciprocité soit respecté. Si certains membres du groupe avaient des raisons à faire valoir contre le fait de punir le comportement en question, il faudrait, au nom du principe de réciprocité, entamer une discussion de second niveau, non plus sur la procédure pour punir tel comportement, mais sur le bien-fondé de la punition d'un tel comportement. Si la tradition religieuse était réaffirmée sans discussion et sans prise en compte des raisons invoquées, alors le principe de réciprocité serait enfreint, un peu à la manière d'une exclusion des minorités hors de l'identité collective, nationale et religieuse comme certains en rêvent. Cette expérience de pensée permet d'entrevoir que même si des raisons religieuses partagées produisent une décision légitime, cette décision suppose une forme de neutralité au sens de raisons partagées qui rendent légitime le recours aux raisons religieuses. Une raison religieuse ne suffit pas pour une décision politique ou publique, mais elle peut être parfois déterminante si elle est compatible avec le principe de réciprocité.

### 3. Le carré des raisons neutres et religieuses

Les raisons religieuses ne suffisent pas même si elles font l'unanimité puisque le partage des raisons selon le principe de réciprocité constitue la légitimité bien plus que la religiosité des raisons invoquées. Mais elles peuvent

<sup>14</sup> Je ne m'aventurerai pas ici à définir ce « nous ».

être nécessaires au sens où exiger un silence sur les raisons religieuses est dans certaines circonstances une exigence démesurée, discriminante et inutile.

Pour comprendre comment neutralité et raisons religieuses peuvent cohabiter et constituer des raisons politiques ne mettant pas en danger le pluralisme, voici le carré des raisons respectant la neutralité et rendant possible le recours à des raisons religieuses dans le débat et la décision politiques et publics.

Raisons neutres R1		Raisons négatives générales R2
r2		r3
Raisons particulières R3		Raisons négatives particulières R4

La question est la suivante : comment justifier que des raisons religieuses puissent jouer le rôle des raisons particulières R3. La réponse tient dans la relation r2 entre les raisons neutres et les raisons particulières. Mais commençons par clarifier la présence de la colonne de droite et l'idée de raison négative.

Les relations r1 et r4 sont des relations de *rebutting defeaters*<sup>15</sup>, au sens où une raison neutre R1 sera *prima facie* légitime si elle est partagée (au sens décrit dans la section 2) mais elle perdra son statut de raison légitime si elle est en contradiction avec une raison R2. Ainsi une personne peut justifier son propos par la liberté d'expression selon une raison R1, mais la liberté d'expression n'est pas une raison légitime si elle entraîne par exemple une atteinte grave au respect de la vie privée, ce qui constitue une raison négative R2 contre R1. Les raisons négatives ne sont pas seulement des principes comme le respect de la vie privée, ils peuvent aussi être entièrement pragmatiques. Supposons des parents qui réclament de la cantine scolaire un menu spécifique pour leur enfant, pour des raisons médicales. Un service public se doit de prendre en compte les problèmes médicaux des usagers R1 et donc le régime alimentaire particulier de l'enfant constitue une raison R3 pertinente pour ce service public. Supposons encore que le surcoût pour la production d'un tel menu soit démesuré, par exemple cela double le prix de la cantine pour tous les autres parents. S'il n'existe pas d'objection de principe à ce qu'un service public prenne en compte le problème médical d'un usager, bien au contraire, des raisons pragmatiques R3 comme ce surcoût peuvent amener à s'opposer à la raison *prima facie* R1 et à refuser que la maladie de l'enfant soit une raison suffisante pour imposer un surcoût à la collectivité. Ainsi, il sera demandé aux parents de préparer eux-mêmes le repas. Évidemment, la réflexion serait diffi-

<sup>15</sup> N. B. : Les r<sub>i</sub> sont des noms de relation.

<sup>16</sup> Sur la notion de *defeater*, cf. J. L. POLLOCK, *Contemporary Theories of Knowledge*, Towota (NJ), Rowman and Littlefield, 1986.



rente si le surcoût pour les autres parents était minime et si l'effort collectif bien réparti était acceptable ou bien encore si par solidarité les ou certains parents acceptaient de payer le surcoût pour cet enfant dont ils savent qu'il dépasse les capacités financières des parents de l'enfant malade.

#### 4. La double articulation possible des raisons neutres et religieuses

Pour comprendre la relation  $r_2$ , c'est-à-dire comment une raison particulière et surtout pour notre propos comment une raison religieuse peut être liée à une raison neutre, nous avons vu un premier cas simple où la raison religieuse est neutre car unanimement partagée (voir section 2) mais prenons une autre situation plus conforme à notre contexte. Il est reconnu qu'une demande morale de respect de l'intégrité est légitime, l'intégrité est une raison neutre au sens où elle est partagée par ceux qui se reconnaissent dans la culture politique libérale au sens de la valorisation de la liberté, de l'égalité morale, de la tolérance. Supposons un sikh qui demande l'autorisation de porter un poignard dans l'espace public, une école par exemple, au nom de l'intégrité<sup>17</sup>. Il mobilise deux raisons complémentaires. D'une part, il fait référence à une obligation religieuse qui est à ses yeux constitutive de sa personne et qu'il ne veut pas enfreindre (c'est une raison de type R3); d'autre part, il fait référence à la raison générale R1 qui légitime une décision par le respect de l'intégrité. Mais il se voit opposer une raison d'ordre public R2, plus précisément le danger d'une arme dans l'espace public ou scolaire (R4).

Supposons une autre personne qui désire faire enterrer un parent selon le rite musulman, c'est-à-dire en contact avec la terre et qui se voit opposer une raison-*defeater* selon laquelle la loi interdit une telle pratique pour des raisons d'hygiène. La personne invoque deux raisons complémentaires: la liberté de culte (R1) et l'obligation religieuse d'enterrer un mort en contact avec la terre (R3) et se voit opposer un principe d'hygiène (R2) et donc une illégalité d'enterrer un mort à même la terre (R4).

Dans les deux cas, on voit bien que les raisons neutre et religieuse ne sont pas seulement en conjonction mais que la raison religieuse ne vaut comme raison dans l'espace public que par son lien intrinsèque avec la raison neutre qui est prioritaire. Néanmoins, la raison religieuse n'est pas neutre au sens d'impersonnelle, pas plus qu'elle n'est neutre au sens de partagée.

La relation  $r_2$  entre R1 et R3 serait à comprendre comme une relation entre le général et le particulier. L'obligation de respecter un commandement religieux auquel on tient parce qu'il constitue une part de son identité est un cas particulier d'intégrité. Le respect d'une pratique d'enterrement est un cas

<sup>17</sup> C. LABORDE utilise la notion d'intégrité pour montrer comment certaines demandes religieuses doivent être reconnues dans l'espace public; cf. son article «Religion in the Law. The Disaggregation Approach», *Law and Philosophy* 34 (2015), p. 581-600.

particulier de la liberté religieuse. Mais la relation r2 mérite d'être approfondie et précisée selon deux modalités : de la raison neutre vers la raison religieuse et de la raison religieuse vers la raison neutre.

La raison neutre est indéterminée dans les cas qui nous intéressent, notamment parce qu'il faut penser la pluralité religieuse dans un cadre commun où des raisons sont partagées. Si une demande peut être motivée par l'intégrité ou la liberté religieuse, cette demande reste encore trop indéterminée pour pouvoir produire une décision. La raison religieuse vient déterminer la raison neutre en lui donnant un contenu plus précis et la raison neutre contraint le contenu de la raison religieuse. La relation des deux raisons est donc celle d'un déterminable à un déterminé<sup>18</sup>. Être coloré est un déterminable, une propriété déterminable, et être rouge est un déterminé, une propriété déterminée déterminant la propriété déterminable d'être coloré. Le déterminable définit aussi des critères pour les déterminés potentiels. Supposons un étudiant ou un professeur qui s'indigne d'être obligé de venir en cours avant dix heures du matin. L'intégrité ne peut être déterminée par un comportement comme dormir jusqu'à dix heures du matin. Ressentir le besoin de dormir jusqu'à dix heures du matin n'est pas une raison qui peut déterminer la raison déterminable qu'est l'intégrité et donc ne peut être invoquée pour justifier une demande d'exemption au nom du respect de son intégrité. De même, la liberté religieuse ne pourra pas être déterminée par la demande de consommer de façon récréative une drogue mais par la demande de consommer, par exemple, du peyotl dans un cadre ritualisé et traditionnel. Avant même la confrontation avec des raisons-*rebutting-defeaters*<sup>19</sup>, la raison neutre comme déterminable limite le champ des raisons religieuses pouvant intervenir dans la décision politique et publique. En ce sens, la raison neutre comme déterminable joue le rôle de *defeater* de la raison religieuse, mais non pas au sens d'un *rebutting defeater* contredisant la raison religieuse comme dans le cas de la relation r1, mais d'un *undercutting defeater* ôtant tout poids à certaines raisons illégitimes ne pouvant être des raisons pertinentes dans la discussion politique et publique. Dormir jusqu'à dix heures n'est pas véritablement contraire à l'intégrité mais n'a aucun rapport avec l'intégrité.

Une autre manière de comprendre la relation entre raison neutre et raison religieuse, complémentaire de la relation déterminable/déterminé, est la relation forme/matière. Cette dernière relation peut s'entendre de deux manières. En un

<sup>18</sup> E. M. FUNKHOUSER, « The Determinable-Determinate Relation », *Noûs* 40 (2006), p. 548–569.

<sup>19</sup> Une raison-*rebutting-defeater* est une raison qui s'oppose à une autre raison en tant qu'objection qui annule la force et la pertinence de la raison initiale. Une raison-*undercutting-defeater* est une raison qui s'oppose à une autre raison en lui ôtant tout fondement. Tenir les religions pour des sources de violence serait une manière non pas de s'opposer à une raison religieuse précise, mais de disqualifier toute forme de raison qui serait intrinsèquement religieuse parce qu'elle est religieuse, quel que soit son contenu.

premier sens, la forme informe la matière et la précède. Le modèle aristotélicien de l'artisan qui façonne le marbre à partir de sa représentation formelle n'est cependant pas opératoire pour nous car l'on voit mal qui serait l'artisan qui façonnerait les raisons religieuses sur la base de raisons neutres. En un second sens, la forme peut être abstraite de la matière dans laquelle elle est contenue. Le modèle est d'inspiration kantienne, c'est celui du test d'universalisation qui permet de décider de la valeur morale d'une intention tout en assurant l'autonomie du sujet. Avoir une raison religieuse n'est pas en soi, en contexte pluraliste, une raison neutre au sens de partageable. Mais le croyant, s'il veut pouvoir faire valoir que sa demande est justifiée, doit montrer que sa raison religieuse R3 a une forme qui s'exprime par une raison plus générale, neutre et partageable (R1). Vouloir porter le poignard traditionnel pour un sikh dépend d'une obligation religieuse qui est une raison dont la forme est une demande de respect de l'intégrité. Vouloir enterrer un parent mort selon le rituel musulman dépend d'une obligation religieuse qui est une raison dont la forme est l'exercice de la liberté religieuse. Il faut à ce stade rappeler que quand bien même la raison religieuse serait bien articulée à la raison neutre, elle doit encore passer l'épreuve des raisons-*rebutting-defeaters*.

Penser la raison religieuse comme ayant une forme exprimée par une raison neutre permet aussi d'insister sur la dynamique d'examen et d'intégration au débat public des croyants. Contrairement au test kantien d'universalisation, l'effort pour penser la forme de la raison religieuse n'est pas la reconnaissance autonome de l'universalité de la raison religieuse, ce qui serait transformer le particulier en universel, ni même du caractère partageable idéalement de la raison religieuse. La raison religieuse peut être reconnue comme particulière puisqu'il y a une diversité de traditions religieuses et il est inutile de supposer qu'une religion est universelle ou vraie. La réflexion sur la raison religieuse consiste à reconnaître qu'elle a une forme neutre en tant qu'elle est la détermination d'un déterminable et non en tant qu'elle est potentiellement universelle, et ce déterminable ou cette forme n'est pas un universel accessible d'un point de vue de nulle part mais une raison neutre au sens de partagée dans le cadre du principe de réciprocité.

Le contractualisme de Scanlon offre un bon cadre théorique pour comprendre ceci<sup>20</sup>. Scanlon défend l'idée qu'une action est bonne ou mauvaise en fonction de sa justification possible, c'est-à-dire des raisons que l'on peut partager avec des interlocuteurs à propos des principes qui autorisent l'action ou l'interdisent, et mes interlocuteurs doivent comme moi viser des principes partageables et non seulement leur propre intérêt. Pour qu'une raison religieuse soit pertinente dans un débat public, il faut qu'elle soit justifiable pour les autres, ce qui demande qu'elle soit conforme à un principe ou à une raison plus générale qui soit acceptable par d'autres qui pourtant ne partagent pas la raison religieuse. L'action sera autorisée non pas parce qu'il existe une raison

<sup>20</sup> T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, *op. cit.*

religieuse de la faire mais parce que la raison religieuse qui la justifie pour le croyant est la détermination d'une raison neutre partagée et capable de résister à des raisons-*rebutting-defeaters*. La raison neutre, tout comme le test des *raisons-defeaters*, donnent des raisons de tenir la raison religieuse pour une raison à prendre en compte publiquement sans mettre en cause ni l'expression publique de croyances religieuses, ni le primat de la neutralité.

Ajoutons que l'«emboîtement» des raisons permet aussi de comprendre qu'une raison religieuse soit reconnue collectivement comme une raison légitime sans pour autant demander à chacun d'assumer réellement la raison religieuse. Si la raison religieuse est une détermination d'une raison partagée, cela permet à chacun de reconnaître qu'il y a bien une raison légitime même si l'on ne voit pas comment on assumerait réellement pour soi une telle raison<sup>21</sup>. Comprendre que le port du couteau traditionnel sikh est une forme d'intégrité et que l'ordre public n'est pas nécessairement mis en cause permet de comprendre l'importance d'accorder ce droit sans pour autant assumer personnellement l'obligation traditionnelle sikh. La justification publique ne demande pas que toute raison puisse être partagée pour être légitime, mais seulement que toute raison soit ou partagée ou la détermination d'une raison partagée. D'où le carré des raisons suivant :

Raisons neutres R1	<i>Relation de rebutting defeater de R1 par R2</i>	Raisons négatives générales R2
<i>Relation de détermination ou d'information de R1 par R3</i>		<i>Relation de détermination ou d'information de R2 par R4</i>
Raisons particulières R3	<i>Relation de rebutting defeater de R3 par R4</i>	Raisons négatives particulières R4

## 5. Conclusion

Une telle articulation de la neutralité et des raisons religieuses permet de refuser tout autant la privatisation du religieux au nom de la neutralité politique que l'exceptionnalisme religieux demandant des exemptions pour des raisons religieuses et non partageables. Pourtant, une telle solution ne gomme pas les tensions que le religieux fait naître dans l'espace public et dans le débat public.

Le carré des raisons repose sur une justification des raisons particulières grâce à des raisons partagées, c'est-à-dire qui puissent être reconnues comme telles par des interlocuteurs qui, sans partager les raisons particulières, recon-

<sup>21</sup> La raison religieuse peut même paraître à certains idiote, absurde, archaïque, etc., mais son lien avec une raison neutre peut, malgré cela, être reconnue comme légitime pour le débat public.

<sup>22</sup> T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, op. cit., p. 6.

naissent les principes qui justifient la légitimité des raisons particulières. Il y a bien là une forme d'hétéronomie puisque la justification dépend du jugement d'autrui et non d'un examen solitaire<sup>22</sup>. Cette hétéronomie évite le piège de l'abstraction du sujet universel souvent invoqué pour donner sens à la neutralité, par contre elle entre en tension avec l'hétéronomie religieuse où les processus de justification diffèrent puisqu'ils ne visent pas à trouver des raisons partageables avec tous. Si une personne vise à justifier la prise en compte d'une raison religieuse en assumant la mise au jour d'une forme de cette raison que serait une raison neutre partagée, elle relativise la force de la raison religieuse qu'elle sait insuffisante pour d'autres. Telle est l'ambiguïté irréductible de tout appel à la neutralité des raisons : cet effort d'abstraction qui ne sait pas s'il atteint l'universel mais engage un travail critique de généralisation ou de dé-particularisation du point de vue, suppose une anthropologie de l'individu libre capable de distance par rapport à sa tradition, ses valeurs et ses croyances parce qu'il est confronté à la pluralité. Mais loin d'introduire une métaphysique idéaliste de l'individu sans histoire ni culture, un tel programme se justifie parce qu'il prend le pluralisme au sérieux. Le pluralisme n'est pas qu'une pluralité de fait dont il faut par tous les moyens chercher à sortir. Le pluralisme n'est pas le relativisme nihiliste qui est un laxisme moral et intellectuel. Le pluralisme prend la pluralité au sérieux en acceptant que telle est notre condition épistémique : il y a des raisons de croire que nous ne pouvons pas tenir pour de bonnes raisons de croire alors même que nous savons que d'autres personnes, que nous considérons comme des pairs de ce point de vue, les tiennent pour de bonnes raisons de croire. La prise au sérieux de la pluralité est aussi une acceptation de notre situation éthique où les désaccords sur les valeurs et la conception du bien sont massifs et nous obligent à nous justifier pour coopérer.

L'attitude religieuse se démarque souvent du pluralisme parce qu'une autorité est reconnue et que cette autorité d'un maître, d'un témoignage, d'un texte, d'une institution ou bien encore d'un peu tout cela n'est pas mise en question, sauf dans des périodes de doute extrême, variables selon les personnes. Une attitude de déférence à l'autorité se retrouve aussi chez des non-croyants. Prendre au sérieux la pluralité consiste à introduire ses convictions et ses raisons de croire dans un espace des raisons sans synthèse substantielle stable et définitive où règne une autre hétéronomie que l'hétéronomie religieuse. Les raisons religieuses sont en un sens à soumettre aux raisons partagées par-delà les particularités des raisons religieuses, ce qui ne peut qu'entraîner une tension pour le croyant, quand bien même il professerait une adhésion pleine et entière aux raisons neutres mise en valeur dans sa société ou son État. Ceci n'est qu'un cas particulier de la situation de celui qui propose une raison pour se justifier alors qu'il sait qu'elle n'est pas partagée et qu'il doit montrer comment articuler cette raison particulière à une raison neutre intersubjective.

