

1- Dans une première intervention, Jean-François Petit souligne les quatre points qui lui semblent essentiels dans l'œuvre de Jean-Marc Ferry:

Jean-Marc Ferry s'attèle tout d'abord à la reconstruction d'une philosophie politique, marquée par un souci éthique. Il réhabilite le concept de « civilité », défini comme « principe de socialisation médiatisé par la reconnaissance des différences de sensibilité » (cf. *De la Civilisation, civilité, légalité, publicité*). Il met ensuite à l'épreuve son trépied (civilité, légalité, publicité) sur la question de l'Europe. La *République crépusculaire* approfondit trois voies concurrentes pour penser l'intégration européenne: supranationale, fédérative et cosmopolitique. Si l'ambition cosmopolitique nous anime tous deux, les résistances sont cependant nombreuses: je me demande si l'anomie des individus, ou la « perte des assises du monde » comme dirait Arendt, ne grève pas la construction européenne. Sans tomber dans l'euroscpticisme, ne faudrait-il pas aussi évoquer lucidement ces résistances? Il y a à ré-enchanter l'Europe.

Jean-Marc Ferry reprendrait également le thème habermassien d'une raison procédurale, sans toutefois être dupe des limites de la pensée d'Habermas. On peut en effet douter que la seule refondation des théories contractualistes sur la base d'une reformulation intersubjective soit suffisante pour nous préserver des dysfonctionnements des démocraties. Pour Habermas, le simple fait de prendre part à une discussion présuppose déjà l'adhésion aux grands principes de la discussion rationnelle (intelligibilité, vérité, justesse, etc.), ainsi que la subordination de nos pratiques aux normes fondamentales de la rationalité. Conscient de la fragilité de ces présupposés, Jean-Marc Ferry s'attache à élargir le concept de raison publique.

Dans la *Religion réflexive*, il pose à nouveaux frais la question du théologico-politique. En effet, l'actualité nous montre que la raison communicationnelle ne saurait faire l'économie de la prise en compte des intuitions religieuses. Jean-Marc Ferry propose donc qu'elle soit élargie à ce type de contenu. Cependant, les énoncés religieux ne peuvent être portés n'importe comment dans le débat public: leur point de vue doit être mis en forme et leur contenu élucidé dans une perspective faillibiliste. Réciproquement, un travail doit aussi être engagé du côté des démocraties pour comprendre et répondre aux questions que posent les communautés religieuses.

Enfin, pour Jean-Marc Ferry, rejoignant sur ce point Ricœur, la primauté de la raison pratique n'a jamais lieu sans une herméneutique des significations partagées. Je pense également qu'il n'est pas sain de faire d'une conception étroite de la discussion la seule source de légitimité dans l'espace public. Ce serait ignorer les présuppositions normatives qui la fondent et méconnaître les réels procédés de formation de l'identité moderne (cf. Charles Taylor, *les Sources du moi*).

2- Réponse de Jean-Marc Ferry à Jean-François Petit:

J'aimerais répondre successivement, d'abord, sur la question de l'Europe et les trois principes (Civilité, Légalité, Publicité) ; ensuite sur l'éthique délibérative ou « éthique procédurale de la discussion » (Habermas) ; enfin, sur les relations encore tendues entre *ratio* et *fides*, entre raison publique et foi religieuse.

La mobilisation des trois principes : « civilité », « légalité » et « publicité », pour l'édification d'une union politique européenne pose problème, parce que ces principes ont été historiquement organisés sous celui de « souveraineté » pour structurer l'espace européen suivant le mode « vertical » des intégrations stato-nationales. Or, la souveraineté des nations se trouve aujourd'hui mise en question par le mouvement de la mondialisation. Quel est dans ce cas l'avenir de nos Etats nationaux en tant qu'Etats de droit démocratiques? L'Etat de droit démocratique représente une tentative de synthèse entre, d'un côté, l'autonomie civique et la souveraineté politique (pôle du commun), et de l'autre celui de la justice politique et des droits fondamentaux (pôle de l'universel): comment ce qui est bon pour nous peut-il s'harmoniser avec ce qui est juste en soi ou bon pour tous? Historiquement, la tension entre

ces deux pôles a été gérée grâce au développement d'espaces publics nationaux. A présent, l'émergence d'un espace public européen est à l'ordre du jour: comment l'ouvrir et le structurer?

Soit dit en passant, je me méfie des incantations néo-romantiques de la « perte de sens », de la « perte de liberté », de l' « éclipse de la raison », de la « défaite de la pensée », de « l'ère du vide », et tout diagnostic défaitiste qui, d'une manière générale, fait écho au « malaise de la modernité ». Mais ne confondons pas vacuité et réflexivité. La modernité se caractérise aussi par un surcroît de réflexivité. Celle-ci rend le sens, certes, moins visible ou tangible, mais cela ne signifie pas qu'il soit absent. A mes yeux, il ne s'agit surtout pas de « ré-enchanter l'Europe », de lui inventer un « supplément d'âme », mais plutôt, froidement, de re-légitimer le projet politique européen.

Quant à la question délicate qui concerne l'émergence et l'épanouissement souhaitables d'un espace public européen, cela requiert le décloisonnement de pratiques délibératives qui supposent à leur tour une éthique de la discussion. Permettez-moi de redresser d'emblée un malentendu : je ne pense pas qu'en principe ou, si vous préférez, en régime de croisière de nos Etats de droit démocratiques, les présupposés de l'éthique procédurale de la discussion soient « trop fragiles ». Ils sont « faibles », ce qui n'est pas pareil. Le prédicat « faible », dans le langage sophistiqué de la philosophie contemporaine, signifie que l'on s'abstient de faire fond sur les présupposés dits « forts » tels que la volonté divine ou la loi naturelle, par exemple. Ici, « faible » veut dire « post-métaphysique ». Les présupposés « faibles » de l'éthique de la discussion ne sont pas pour autant fragiles, même s'ils peuvent être fragilisés par les conséquences d'une subversion des Etats par les marchés, du politique par l'économique.

Habermas parle d'une éthique « procédurale » du discours. Le prédicat « procédural » risque d'engendrer, il est vrai, des malentendus si l'on confond « procédural » et « formel ». Or l'éthique habermassienne du discours n'est pas la théorie rawlsienne de la justice. C'est toute la différence entre le modèle rawlsien d'un « consensus par recoupement » et le modèle d'un « consensus par confrontation ». Dans la conception de l'éthique procédurale de discussion, ou éthique délibérative, la « procédure » n'exclut pas les considérations les plus substantielles. La procédure est en effet inhérente à une confrontation civile, légale et publique d'intérêts articulés dans le discours, ainsi que de convictions, croyances, opinions sur lesquelles aucune exclusive ne doit être jetée. La procédure est immanente au débat lui-même, à sa logique proprement discursive. Il s'ensuit que *toute* croyance ou vision du monde, y compris les plus « substantielles » ou « épaisses », a droit de cité. Toutefois, l'expression publique des convictions suit généralement la « figure imposée » du registre de l'argumentation, si ces convictions doivent pouvoir être regardées comme des candidats sérieux à la raison publique entendue comme l'ensemble des arguments publiquement disponibles, ou socialement « licites », qui sont mis à disposition dans nos espaces publics pour soutenir ou critiquer la politique et les institutions. Sous nos latitudes, la raison publique est ainsi fortement surdéterminée par l'esprit du droit moderne, ce qui nous renvoie à la dominance du registre argumentatif. Or, quelles que soient par ailleurs les vertus de ce registre, il n'épuise pas, loin s'en faut, les raisons qu'appelle, par exemple, la défense de l'abolition de la peine de mort, ou encore, dans l'actualité plus proche de nous, celles que mobiliserait le débat sur l'euthanasie, la gestation pour autrui, la vente d'organes corporels, etc. Là, nous sortons du strict domaine du juste et de l'injuste, pour aborder des sphères moins balisées par la rationalité argumentative. C'est aussi une raison pour laquelle je me suis efforcé d'élargir le champ des registres de discours autorisés par Habermas, et de parler pour un assouplissement de la raison publique en direction de registres tels que la narration et l'interprétation.

Quand j'envisage une réconciliation de la religion et la raison publique, du côté des religions je fais signe vers une sortie de l'usage privé de leur propre raison en direction d'un usage « public », afin de clarifier leurs positions. Ici, l'expression « usage public » renvoie à un concept normatif de la Publicité. C'est bien plus que le simple fait de s'exprimer librement en public, ce que tout Etat libéral se doit de garantir. Une telle « conversion » de l'usage privé vers un usage public s'entend plutôt comme un changement d'attitude, lequel consisterait en général pour les religions d'Europe à exposer et expliciter leur conviction, autant que faire se peut, dans un langage séculier, accessible aux non-croyants ainsi qu'à ceux qui, en général, n'auraient aucune culture religieuse. Je présuppose en même temps un principe général d'effabilité (effable : qui peut se dire) des convictions. Si l'on ne se donne pas ce principe, les domaines restent cloisonnés.

3- Heinz Wismann met au jour des « paliers » de réflexions dans la pensée de Jean-Marc Ferry:

A un premier niveau, Jean-Marc Ferry définit l'historicité, ou la raison historique, comme « une séquence d'événements significatifs pour une identité personnelle, individuelle ou collective ». Pour rompre avec le mécanisme téléologique, Il propose d'y voir un enchaînement de questions et de réponses plutôt qu'un processus causal. Mais il fait aussi allusion, de manière un peu surprenante pour moi, à la notion heideggerienne de « geschicklichkeit », qu'il faudrait traduire par « destinal »: comment peut-on concilier le « destinal » avec le jeu de questions et de réponses qui caractérise la raison communicationnelle? L'historicité prend également la figure du « développement culturel ». Il s'agit alors d'un mouvement de réflexivité croissante. Ce processus d'apprentissage peut être formulé à la première ou la troisième personne. Or, lorsqu'il l'est à la première personne, comme c'est le cas chez Hegel par exemple, il constitue un processus de vérité. Le progrès de la réflexivité est un progrès vers la vérité et l'autonomie.

Les Puissances de l'expérience, ensuite, distinguent ce qui différencie l'agir humain. Jean-Marc Ferry reprend

le diptyque habermassien: *travail* (rapport à l'objet, au « il ») / *interaction* (rapport aux autres, au « tu »). Mais il ajoute la catégorie du *langage* (rapport à soi, au « je »). De là, il introduit la dimension du *discours* conçu comme agir réflexif à l'égard de l'agir différencié. Jean-Marc Ferry distingue quatre registres de discours: narratif, interprétatif, argumentatif et reconstructif. Je me pose alors la question du rapport avec Ricœur: avec sa notion de « narrativité », celui-ci semble vouloir absorber le registre reconstructif. De tout cela se dégage une hypothèse fondamentale: les registres du discours représentent des formes d'identités individuelle ou collective, tandis que le registre reconstructif serait nécessaire à l'intégration européenne dans une perspective post-nationaliste.

Les Grammaires de l'intelligence distinguent quatre niveaux pour parvenir à situer clairement une « religion réflexive ». Ces notions grammaticales permettent de concevoir précisément comment fonctionnerait la « traduction » du langage des religions dans celui d'un espace public sécularisé. Il existe cependant des présuppositions nécessaires, qui relèvent d'idéalisations contrefactuelles, et qui constituent une sorte de structure d'accueil aux énoncés voulant participer de la raison publique. Ce point raisonne de manière extraordinaire avec Kant: ce que Kant présente comme le règne des fins équivaut très exactement à la théorie de la démocratie. La démocratie relève aussi, chez lui, d'un régime de discours qui libère grâce à la vérité qui s'y fait jour (cf. *Critique de la raison Pratique*).

4- Réponse de Jean-Marc Ferry à Heinz Wismann :

Comment libérer la raison historique du déterminisme, tout en faisant droit au fait que, notamment dans le domaine de la culture ou de « l'esprit » (art, religion, science, philosophie), ce qui fait époque ne peut pas advenir n'importe quand? Des séquences telles que, par exemple : Vivaldi, Bach, Mozart, Beethoven, Brahms, Wagner, Franck..., nous paraissent proprement irréversibles d'un point de vue sémantique. Comment rendre raison d'une telle conscience d'irréversibilité séquentielle ? Une stylisation appropriée me semble devoir partir du modèle de la question et de la réponse. J'entends par là qu'une production culturelle prend appui sur une proposition de sens antérieure, au sein d'un dialogue virtuel. La création historique *ex nihilo* n'existe pas, ce qui n'enlève rien au génie. C'est sous cette réserve que j'ai pu voir un lien caché entre la « destinalité » de Heidegger et cette raison historique. La « geschicklichkeit » ne signifie pas seulement ce qui nous est destiné, mais aussi ce qui nous est envoyé, ou adressé. Précisons le point : Dans « Qu'est-ce qu'une chose ? », Heidegger écrivait qu'une question est « historique », lorsque « déjà dans la façon de questionner parle l'histoire ». L'historialité renvoie à la façon dont font époque les changements de position fondamentale dans la manière de questionner. L'historialité renvoie à cette « histoire de l'efficace » (*Wirkungsgeschichte*), dont parle Gadamer, qui fait que le pur et simple passé n'épuise pas ce qui a été ; que ce qui a été continue d'être. Heidegger dit : « un repos propre à l'Avènement ». A un moment donné se fait jour une nouvelle façon d'interroger en direction de l'étant, elle éveille alors des réponses nouvelles.

H.W. : Je vous suis parfaitement dans cette interprétation de la « geschicklichkeit ». Cependant, on ne saurait méconnaître les dérives possibles de ce schème. Cette « adresse », faite aux individus, peut laisser entendre que les individus d'une époque sont liés par une capacité d'écoute. L'appartenance devient alors synonyme d'obéissance, de soumission à l'autorité d'une tradition. Le destin prend un caractère beaucoup moins libérateur. On peut lire *Vérité et méthode* de Gadamer comme une défense de la tradition contre toute velléité d'émancipation. Il faut garder en vue ce glissement possible quand on mobilise la notion de « geschicklichkeit ».

JMF : Tout dépend de la façon dont on emphatise ou non l'évènement de sens. L'argument qui sous-tend ces pensées de la tradition consiste à dire que l'évènement est un évènement de langage (au sens large), et qu'il nous est impossible de dépasser le langage. Pour éviter une telle absolutisation (chaque époque de la pensée se présentant alors comme un absolu contingent), il faut montrer que le langage n'est pas le tout de notre univers, contrairement à ce qu'avait pu également affirmer Wittgenstein.

Je pose trois « puissances de l'expérience »: le travail, l'interaction et le langage. Pourquoi ajouter le discours? Ce que j'appelle « langage » est à entendre au sens large: il s'agit plutôt d'un ensemble de formes symboliques, d'une structure sémantique. Le discours, quant à lui, passe par la grammaire, et sa structure est propositionnelle. Elle résulte d'un processus de différenciation. Je parle de « grammaire » au sens d'un concept « cosmique » et non pas « scolaire ». Suivant ce statut ontologique, la grammaire se laisse situer, d'un point de vue génétique, comme le produit de décantations de nos rapports au monde. Elle possède une consistance ontologique et pas seulement linguistique. La grammaire exprime cette « décantation », différenciation (d'ailleurs, sans doute, dramatique) de nos rapports au monde, ce qui se marque à travers les différences grammaticales de modes, voix, temps et personnes. On y retrouve, à chaque fois, la quintessence des rapports pratiques:

<i>Personnes :</i>	<i>Modes :</i>
« je »: relation à soi de symbolisation propre au langage	Optatif: ce que l'on éprouve (« je »)
« tu »: lutte pour la reconnaissance propre à l'interaction	Prescriptif ou normatif: ce qui doit être (« tu »)
« il »: relation instrumentale du travail	Indicatif: constat de ce qui est (« il »)

5- Discussion :

Marc De Launay :

On peut se demander si le travail de traduction incombe vraiment aux religions elles-mêmes: le bon traducteur n'est pas partie prenante. Comment les religions pourraient-elles traduire leur contenu dans un langage qui n'est pas le leur?

De plus, la traduction des symboles religieux dans le domaine public va nécessairement de paire, comme toute traduction, avec une interprétation. Dans le cas contraire, les commandements religieux risquent d'être rabattus sur une simple morale locale, donc limitée. Alors ne faut-il pas une interprétation philosophique, qui inscrive ces commandements dans l'horizon d'une universalisation possible?

Gemma Serrano :

Pour traduire, il faut connaître les deux langues. Alors qui parle la langue de la raison publique?

Ignace Berten :

Si, comme le propose Marc De Launay, il ne revient pas aux religions de prendre en charge la traduction, alors comment pourraient-elles intervenir dans l'espace public? Ne devrait-on pas plutôt penser un dialogue interne à l'Église entre théologie et philosophie?

Jean-Marc Ferry :

J'utilise un concept non conventionnel et purement pragmatique de la « traduction ». Elle n'implique pas de traducteur attiré. Personne en particulier ne parle la langue de l'espace public. La raison publique s'entend là comme la forme qui rassemble les conditions permettant de former une communauté politique, alors même que nous avons des positions et des croyances diverses, voire divergentes. La « traduction » du logos religieux dans la raison publique s'opèrerait dans le mouvement même par lequel les religions accepteraient, au-delà de simples prises de position doctrinales ou dogmatiques, *d'exposer* au double sens du mot ces positions en les présentant comme des convictions qui se laissent expliquer et, plus encore, justifier, d'un côté, réfuter, de l'autre. La « traduction » s'entend donc comme une opération pragmatique avant tout, et non pas sémantique avant tout. On pourrait encore parler d'une « conversion » de l'attitude dogmatique (au demeurant, justifiée dans l'usage privé) à une attitude qui intègre les réquisits criticistes d'un espace public démocratique : faillibilisme, pluralisme, perspectivisme

Quand je dis que la traduction incombe aux religions elles-mêmes, je m'exprime toutefois trop rapidement: *l'impulsion* doit venir des religions. Il s'agit pour elles d'explicitier leurs engagements dans l'espace public. Cette auto-explicitation n'a pas le caractère d'un enseignement doctrinal, mais celui d'une justification de leurs prises de position. L'exposé doctrinal n'a lieu, s'il est demandé, que de façon latérale, pour explicitier notamment des positions « dures » ou « fortes » prises à l'occasion de problèmes de société pour lesquels les religions sont sollicitées.

Après cette impulsion, la poursuite de la traduction s'effectue dans un processus de reconnaissance ou de réception par les publics profanes. La balle tend à passer maintenant dans le camp du destinataire, afin que se noue un dialogue « post-séculier », lequel porte au-delà de dialogues œcuméniques (interreligieux). Les participants non-croyants de nos espaces publics s'efforceront, s'ils sont de bonne volonté, de comprendre le fond de toutes les convictions exprimées, y compris celles des croyants ; et réciproquement, bien sûr. Là encore, il ne s'agit pas d'un destinataire attiré: c'est la société qui essaie de comprendre une intuition ou une conviction, et d'en faire quelque chose politiquement. Le défi est aujourd'hui posé à l'occasion de maints problèmes dits « sociétaux », qui appellent un traitement juridique. Pour faciliter le dialogue, c'est-à-dire la confrontation civile, légale et publique des convictions, il me semble important, encore une fois, d'assouplir la « raison publique », aujourd'hui structurée en dominante par l'esprit du droit moderne, en l'élargissant vers des registres qui, tels que la narration et l'interprétation, sont plus expressifs que l'argumentation.