

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/281958282>

# La démocratie entre naturalisme et religion

Article · January 2010

---

CITATIONS

0

READS

87

1 author:



**Fabrice Flipo**

TEM / Laboratoire de changement social et politique Université Paris 7

149 PUBLICATIONS 202 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Ecotic View project



# La démocratie entre naturalisme et religion

Fabrice Flipo

► **To cite this version:**

Fabrice Flipo. La démocratie entre naturalisme et religion. Mouvements, La découverte, 2010, <http://www.mouvements.info/La-democratie-entre-nature-et.html>. <hal-00958037>

**HAL Id: hal-00958037**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00958037>**

Submitted on 11 Mar 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# La démocratie entre nature et religion

Par [Fabrice Flipo](#)

Dans ce compte-rendu, Fabrice Flipo analyse le dernier ouvrage de Jürgen Habermas paru fin 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard/ Coll. NRF Essais, 2008. 22/11/2009.

Dans ce livre Habermas confronte la liberté par rapport à ses autres que sont la nature, la culture et la religion.

Le livre commence par quelques rappels au sujet de la démarcation kantienne entre foi et savoir, et sa réception au cours des 2 siècles qui nous séparent du philosophe de Königsberg. Kant amène la raison à ne pas excéder ses propres possibilités, ce qui lui a permis de « désenfler la foi » (p.35) tout en conservant ce qu'il estimait être les éléments essentiels de la religion. La morale universelle peut alors être distinguée des projets éthiques de vie, qui sont particuliers. Le royaume de Dieu comme promesse et espoir d'harmonie est ramené à un postulat de la raison. L'approche critique, inaugurant un monde postmétaphysique, veut que les hérauts de telles promesses soient soumis à la charge de la preuve – à l'inverse de la simple « foi », qui exige au contraire la crédulité. Hegel chercha à élever la religion au statut de raison. La tentative de Hegel s'est soldée par une philosophie de l'histoire aujourd'hui discréditée ; sommes-nous pour autant revenus à Kant ? Habermas estime que non, la question nouvelle qui se pose aujourd'hui, par rapport à l'époque kantienne, est celle du pluralisme éthique, issu de la diversité des cultures et de la persistance de l'engagement religieux.

Un premier chapitre aborde la question de la liberté dans sa relation à la nature quand celle-ci est abordée par une discipline, la neurobiologie, qui tend à faire des « raisons » un simple reflet, illusoire, des « causes » biologiques. Habermas réfute cet argument en montrant que la neurobiologie est bien en mal de séparer les causes des raisons dans les phénomènes qu'elle étudie. S'appuyant sur Adorno, il rappelle que la raison est conditionnelle car elle se forme à partir de la nature comme une sorte de « brèche » dans le déterminisme. Les raisons impliquent la possibilité d'imputation à un auteur, qui doit donc avoir un corps. L'expérimentateur ne peut pas *sans raison* imputer des raisons à un auteur alors que celui-ci s'y refuse. Il ne peut pas non plus modifier les causes sans conséquences sur les raisons ; d'où le fait que l'intervention génomique, par exemple, ouvre une possibilité de contestation par l'enfant du choix de ses parents. La distinction méthodologique entre corps et esprit ne doit donc pas être ontologisée. Le lien entre les deux reste à ce jour largement inconnu.

La seconde partie s'interroge sur les raisons de l'attrait persistant de la religion, sous la forme de la montée des fondamentalismes et de la renaissance de la religion aux Etats-Unis. Alors que Kant avait délimité les pouvoirs de la raison, se pourrait-il que nous régressions ? Pourquoi ? Habermas distingue le discours laïc, accessible à tous, du discours religieux, qui repose sur une vérité révélée (p.164). Reconnaisant aux religions une capacité de mobilisation importante, en particulier dans le domaine de la solidarité, Habermas veut leur reconnaître le statut de source culturelle avec laquelle les laïcs doivent accepter de discuter, alors que beaucoup tendent à les balayer du revers de la main en les réduisant à un archaïsme. Mais cette ouverture n'est pas sans prix : en retour les communautés religieuses doivent faire preuve de tolérance et comprendre, à partir de leurs raisons, que la neutralité de l'Etat libéral est la condition nécessaire de l'exercice d'une pensée discursive capable d'apprentissage et de progrès.

Les religions ne sont pas les seules revendications éthiques qui vont croissant à l'encontre des attentes kantienne : les cultures sont aussi de retour. Que faire de la diversité des projets de vie ? Le

libéralisme classique a distingué le juste (critère moral d'un universalisme égalitaire) et le bien (individualisme éthique). En son sein la philosophie se proposait de s'en tenir à ne jouer qu'un rôle critique, s'abstenant de définir ce que pourrait être une vie exemplaire. Cette posture a suscité des critiques. Face aux dérives d'un individualisme possessif porté par l'ordre marchand, notamment, le républicanisme a par exemple voulu restaurer la liberté des Anciens. Le problème de la restauration d'un tel ethos est d'ouvrir la porte au particulier et par là aux discriminations et à des guerres de civilisations. Habermas s'écarte de cette option et réitère sa proposition, qui ambitionne de concilier libéralisme et républicanisme : articuler des droits universels conçus comme intersubjectifs (incluant les normes permettant le débat par exemple) avec un droit à l'autonomie politique qui dépend de l'histoire. Il rappelle ensuite les critiques qui ont été adressées à cette solution (Foucault, Adorno etc.) et estime qu'aucune ne remet vraiment en cause son schéma ; cela nous permet donc de discuter du statut des droits culturels. Une culture est une sorte de « palette des fins » (p.248) essentielle à l'humanisation mais qui n'appartient pas en tant que telle à la nature humaine car elle peut aussi bien être transmise que renouvelée, voire oubliée au profit d'une autre. Le problème spécifique posé par les droits culturels est celui de l'intégration et du degré d'autonomie d'un « groupe identitaire ». Les groupes qu'Habermas nomme « illibéraux », qui, tels les Amérindiens des Amériques ou les Québécois au Canada revendiquent une culture propre, entrent en conflit avec l'Etat libéral. Que doit faire ce dernier si les droits sont violés dans ces communautés ? Contre Charles Taylor, Habermas revendique la nécessité de confronter ces cultures à un horizon universel – notamment les normes de la discussion. Les cultures occidentales doivent accepter de se laisser moderniser de l'intérieur.

Dans une dernière partie, Habermas aborde l'enjeu d'une constitution politique pour une société mondiale pluraliste. Il estime que le fait de concevoir la paix comme le résultat d'un libre jeu des libertés d'une part et une autodétermination non belliciste d'autre part permet de transposer la « constitution civique » issues des révolutions américaines et françaises à l'échelle du monde. La société mondiale peut donc être régulée de manière libérale si l'on accepte trois principes : le fédéralisme, une souveraineté limitée et l'idée que nous avons tous à apprendre les uns des autres (entente, consensus). Habermas rejoint Taylor autour de l'idée de « modernités multiples ».

L'ouvrage est dense et fort riche. Il procède à un certain nombre de distinctions conceptuelles précieuses, quoique pas forcément nouvelles chez leur auteur. La relative hétérogénéité des chapitres composant ce livre rend toutefois difficile une évaluation générale des textes, tant il faudrait prendre le temps de situer chaque texte par rapport à ce qu'Habermas a écrit auparavant sur le sujet, par exemple L'avenir de la nature humaine dans le domaine de la bioéthique, Après l'Etat-nation dans le domaine du cosmopolitisme etc. Peu de surprises, cependant : Habermas reste dans ses problématiques favorites – et ses parti-pris. Il existe donc toute une gamme de critiques qui pourront lui être faites, notamment la minoration des différences de pouvoir dans l'accès effectif à la sphère publique de la discussion. Habermas reste un auteur important sur ces questions et un apport théorique dans le domaine peut difficilement s'épargner la discussion du philosophe allemand.

Plusieurs points font toutefois problème dans cet ouvrage.

Tout d'abord la délimitation entre « juste » et « bien » reste floue. Habermas ne convainc pas totalement lorsqu'il affirme s'en tenir à une position neutre par rapport aux fins – ce qui avait d'ailleurs déjà été pointé par Rawls [1]. Expliquons-nous. Pour Habermas, les projets de vie éthique doivent être traités de manière égale. L'égalité s'établit au moyen du respect de normes universelles, qui fondent les droits (droits de l'Homme) à partir desquels le débat peut s'engager et une issue intersubjectivement comprise comme juste peut être trouvée aux désaccords. Cela implique le devoir de civilité, le refus de recourir à la violence (pp. 179-211, mais aussi et surtout dans *Droit et démocratie*, Gallimard, 1992). Dès lors les valeurs ne s'excluent pas (p. 266), elles se règlent les unes aux autres. Autrement dit, puisqu'on ne peut bâtir un stade et une église au même endroit, il faut négocier, discuter, trouver des compromis. Mais comment être sûr que les procédures ne sont pas faussées ? Rawls avait déjà remarqué qu'il est assez difficile de séparer procédures concrètes et

les résultats de ces procédures, car le choix des procédures, quoique respectant des normes universelles, augure toujours d'un résultat particulier [2]. Dès lors que penser du satisfecit qui semble accordé par Habermas aux régimes libéraux européens ? Quelle est la justice de leurs procédures, en particulier en ce qui concerne les personnes qui sont affectées par le mode de vie occidental mais qui n'ont guère voix au chapitre, ou encore les populations en situation d'exclusion ? Comment rendre compte des biais dans la laïcité – ainsi la laïcité « à la française », qui juge « laïque » de se reposer le dimanche et non le vendredi, fêter Noël mais pas l'Aïd, utiliser un calendrier grégorien, et ne remet pas en cause l'éphéméride ? Habermas répond certes à ces critiques, arguant d'un écart existant entre l'idéal et la réalité (p. 242). Mais cela ne permet pas de conclure à la neutralité de l'Etat libéral occidental, qui poursuit de fait des priorités bien identifiées telles que la croissance économique, dont d'autres ont montré qu'elles génèrent et génèreraient de plus en plus d'exclusion de fait, les procédures entraînant ces résultats peuvent être jugées contre-productives [3]. Ces procédures font en sorte que certains choix éthiques en restent éternellement au stade du débat, et n'ont jamais la liberté de se réaliser, alors que les autres poursuivent librement leurs buts. Ce qu'Habermas range sous des termes tels que technique (« impératifs fonctionnels », p. 258, 274) ou histoire (« modernisation », p. 172, 258, 268) ne va donc pas de soi, c'est même ce point qui est mis en cause par des auteurs comme Raimon Panikkar (*Cultural disarmament*, Westminster John Know Press, 1995). Pourquoi n'avoir pas sérieusement examiné de contre-arguments venant d'autres cultures ? La question devient évidente lorsqu'il s'agit de discuter des contenus du « développement » qu'Habermas ne mentionne que de manière furtive (p. 285), alors qu'il structure massivement les relations internationales depuis plus d'un demi-siècle. Que faut-il penser du caractère non-universalisable du mode de vie américain, supposément produit par la « rationalisation » théorisée par Max Weber ? Ne s'agissait-il pas plutôt des produits de l'impérialisme, les personnes situées aux périphéries n'ayant que l'occasion de parler sans que personne ne daigne les entendre ? Avons-nous vraiment le temps d'attendre la mise en place de procédures parfaites à l'échelle mondiale pour entendre leurs principaux messages ? Etait-il bien « rationnel » d'inventer un mode de vie dépendant de ressources naturelles en voie d'épuisement, et de le proposer voire de l'imposer comme horizon éthique au monde entier, y compris dans l'organisation des procédures « démocratiques » ? Un tel choix peut-il seulement être jugé « neutre » ou « fonctionnel » ? Non, et en cela Habermas reconduit les points aveugles de sa théorie, puisqu'il avait écrit ailleurs que « le succès historique de l'Etat-nation s'explique par les avantages qu'offre l'appareil d'Etat moderne en tant que tel » (*L'intégration républicaine*, Fayard, 1998, p. 98) et que, depuis *La science et la technique comme idéologie*, il s'est affirmé, contre Marcuse, pour une science et une technique « neutres » et « cumulatives ».

Habermas accorde finalement « qu'implicitement » les théories constitutionnelles modernes ne se contentent pas d'établir un lien entre l'Etat et les citoyens, elles établissent aussi une *économie*, dont l'une des fonctions est d'abonder la fiscalité – et donc l'Etat. On aurait aimé en savoir plus, savoir par exemple comment faire pour décider qui est le plus « neutre » par rapport aux fins, de l'Etat « développé » occidental ou de la « bande » amérindienne qui vit à « l'âge de pierre » et estime néanmoins jouir de l'abondance (Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, 1972 ; Ph. Descola, *La nature domestique*, 1986). Ces difficultés rejaillissent dans le domaine de la définition de la culture, définie comme « un ensemble de conditions de possibilités permettant à des activités de se développer afin de résoudre des problèmes » (p. 256) – mais quelles sont ces activités et quels sont ces problèmes ? De deux choses l'une : soit « le développement », « la modernité », la « rationalité moderne » sont des éthiques particulières et il faut montrer que l'universalisme peut avoir lieu sans lui, soit ce sont des processus d'apprentissage de l'universalisme et ces concepts doivent être interrogés en tant que tels, non pas comme un élément simplement fonctionnel. Une solution ici, pour échapper tant au relativisme qu'au fonctionnalisme, serait de montrer que les droits de l'homme enferment des exigences qui sont interdépendantes et en tension, l'arbitrage procédural entre ces exigences ouvrant sur un résultat substantiel qui n'est lui-même pas universel (F. Flipo, *Justice, nature & liberté*, 2007, pp. 262-268).

La thèse de la sortie de la métaphysique ne semble pas totalement convaincante non plus. Habermas reconnaît que les religions ont un pouvoir de mobilisation important, peut-on vraiment prouver que c'est « le débat » (p. 158) qui fait le lien social dans les sociétés modernes ? La sortie de la métaphysique n'a-t-elle jamais eu lieu que par séparation des sphères, la philosophie et la politique se déclarant incompetentes en matière religieuse – sans pour autant que la religion en tant que telle soit expurgée de la société ? Et que penser des discours eschatologiques provenant d'économistes tels que Robert Solow qui estiment que la croissance continuera à l'avenir car nous trouverons toujours des solutions techniques à temps pour contrer ses effets écologiques négatifs ? Le regain « religieux » contemporain n'aurait-il pas un lien avec l'épuisement du grand récit techno-logique, ainsi que le suggère Jacques Ellul (J. Ellul, *Les nouveaux possédés*), un récit partagé tant par le capitalisme que par le socialisme réel ? C'est alors la définition habermassienne de la philosophie, comme exercice critique, qui serait mise en cause – et la troisième critique kantienne remise au centre. Sous couvert de raison universelle, la modernité n'a peut-être fait que refouler son ethos hors de sa philosophie... En effet qu'est-ce que la religion, ici ? Habermas semble faire de « la révélation » le critère distinctif d'un discours religieux (p. 164), mais il omet de définir ce terme. Admettons qu'il indique, de la part d'Habermas, le souci de préserver une immanence et une vérifiabilité des assertions tel que le résume Bakounine : « *La liberté de l'homme consiste uniquement en ceci qu'il obéit aux lois naturelles parce qu'il les a reconnues lui-même comme telles, et non parce qu'elles lui ont été extérieurement imposées par une volonté étrangère, divine ou humaine, collective ou individuelle, quelconque* » (*Dieu et l'Etat*). Il existe toutefois toute une classe de phénomènes naturels qui ne relèvent ni de l'ordre de la physique éternelle ni de la morale kantienne, que l'on peut nommer « histoire naturelle ». Cette histoire reste théoriquement indéterminée, ouverte. Mais des épistémologues tels que D. Worster ont montré que les représentations de la nature sont souvent liées aux représentations sociales, et vice-versa, à l'instar du darwinisme social. On peut peut-être envisager le passé de manière critique, mais que devient l'avenir, dans le schéma habermassien ? L'avenir est le lieu de l'espoir, c'est un point clé de l'argumentation « religieuse » qui, face aux misères du présent, nourrit l'âme de promesses de lendemains plus heureux. Que puis-je espérer, pour reprendre la terminologie kantienne ? Telle est peut-être la question qui est, au fond, au cœur de la religion. Or le principe espérance a été mis à mal ces derniers temps, par la chute de l'URSS comme par la menace écologique (Jonas) – une critique écologiste qui attaque justement « la technique » et sa pseudo-objectivité. N'est-ce pas dans ces événements qu'il faudrait voir les causes de la résurgence contemporaine des discours religieux ? Le manque de perspective, d'espoir ne peut-il dégénérer en repli, en refuge, ou en espérance de la venue d'une providence surnaturelle ?

Il manque donc à Habermas de discuter sérieusement de ce que Kant avait rangé dans la *Critique de la faculté de juger* : la question des finalités. On pourrait opposer à Habermas l'argument inverse de celui qu'il oppose à Christoph Menke : à refuser d'entrer dans une perspective compréhensive, jugée indigne d'une philosophie « moderne », Habermas échoue à saisir le propre du naturel, du culturel et du religieux. Il est vrai qu'aller au-delà aurait un coût, puisque cela impliquerait de reconnaître que la neutralité moderne n'est peut-être pas aussi neutre que cela ; que le « respect » des cultures et des religions est peut-être asymétrique ; que ce qui est proclamé comme « laïque » abrite peut-être des options substantielles. Mais n'est-il pas temps, dans un contexte de mondialisation, de se confronter à ces enjeux ? La définition de la neutralité ne doit-elle pas être soumise à toutes et à tous ? Le parti-pris d'Habermas était contestable, il devient dangereux. Il est urgent, pour l'Occident, de se départir d'une telle arrogance.

Publié par Mouvements, le 12 janvier 2010. <http://www.mouvements.info/La-democratie-entre-nature-et.html>