

Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas.

Philippe Portier

Directeur d'études à l'École pratique des hautes études (Paris-Sorbonne)

Sur la question religieuse, la pensée de Jürgen Habermas n'est pas, au cours du temps, restée identique à elle-même. Elle a connu trois grandes étapes, chacune d'entre elles se trouvant ordonnée à un paradigme spécifique.

La première période court jusqu'au début des années 1980. On voit le philosophe allemand, dans des textes comme « On social identity »¹ ou *Théorie de l'agir communicationnel*², tenir un discours résolument critique vis-à-vis de l'univers de la foi. Encore marqué par la théorie marxiste qu'il hérite de l'École de Francfort, il saisit le religieux comme une « réalité aliénante » : portant une vision dualiste du monde, assise sur l'idée que le salut extramondain compte davantage que le bonheur intramondain, la religion aurait en fait, au cours de l'histoire, toujours été au service des puissants. A ce discours critique correspond un projet. Habermas espère la « disparition » du religieux : pour offrir aux hommes un monde de liberté, il convient que les sociétés se défassent de l'empire de la métaphysique et s'appuient sur les ressources de la rationalité communicationnelle, elle-même construite autour des « principes séculiers de l'éthique universaliste de la responsabilité ». La seconde étape dure *grosso modo* de 1985 à 2000. Au paradigme de la « disparition », le philosophe de Francfort substitue alors celui de la « privatisation ». Il rappelle, dans des textes comme *La pensée post-métaphysique* (1988), que la religion est une nécessité de l'existence : elle est, écrit-il, « indispensable dans la vie ordinaire ». Il est, en effet, des souffrances auxquelles il n'est guère possible de répondre autrement qu'en se tournant vers la foi. Lui-même se dit « peu motivé religieusement », mais il comprend que pour toute une partie de la population, elle puisse exercer une « fonction de consolation ». Il considère cependant que le religieux ne doit aucunement vouloir prendre pied dans l'univers politique. Dans cet espace commun, la raison séculière suffit, d'autant que la religion, liée à la particularité,

¹ Jürgen Habermas, « On social identity », *Telos*, 19, 1974, p.90-103.

² *Id.*, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987 [1981].

ne peut prétendre à aucune universalisation, ni faire l'objet d'aucune justification rationnelle³. La fin des années 1990 signale une évolution sensible, dont témoignent des ouvrages comme *L'avenir de la nature humaine* ou *Naturalisme et religion*⁴. Habermas n'hésite pas alors à se ranger derrière le paradigme de la « publicisation ». Il souligne que la religion n'est pas vouée à demeurer enfermée dans la clôture de l'espace privé, mais qu'elle doit intervenir aussi dans la sphère sociale, en y infusant les « intuitions morales » dont sont porteurs ses textes fondateurs et la tradition qu'ils ont suscitée. Ce troisième moment de la pensée habermassienne fait signe vers l'institution d'une « société post-séculière », susceptible d'introduire de la verticalité dans la gestion des existences collectives.

D'où vient cette inflexion théorique ? Elle est liée, semble-t-il, à trois grandes origines. Elle est le fruit d'abord d'une analyse sociologique. Pour Habermas, la « sécularisation », qui renvoie à l'idée suivant laquelle la religion serait vouée à s'effacer de l'histoire, n'est plus d'actualité, en tout cas dans « l'auto-compréhension que les hommes ont d'eux-mêmes » : quoique marquées par l'expansion du subjectivisme, les sociétés, même en Occident, attachent de nouveau aujourd'hui une grande importance à leurs enracinements religieux, et, comme l'a bien montré José Casanova⁵, demandent de plus en plus souvent aux Eglises d'intervenir même dans l'espace public. Sans vouloir subordonner l'ordre des valeurs à celui des faits, notre auteur considère qu'il revient à la philosophie politique de prendre en compte ce mouvement de fond, en s'efforçant de le fixer dans un cadre juridique adapté. L'évolution du théoricien de Francfort est le produit surtout d'une inquiétude axiologique. Habermas a longtemps défendu l'idée suivant laquelle les questions liées au vivre ensemble pouvaient être résolues par le seul moyen de l'échange des raisons séculières⁶. Une philosophie positiviste de l'histoire le portait même qui lui faisait envisager l'histoire comme la succession de trois moments : le moment de la mythologie, le moment de la métaphysique, le moment enfin de la rationalité, définitivement

³ *Id.*, « Transcendence from within, Transcendence in this World » in Don Browning and Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York, Crossroad, 1992, p.230 sq.

⁴ *Id.*, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002 [2001] ; *Entre Naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008 [2005].

⁵ José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, 1994 (sur lequel s'appuie d'ailleurs Habermas).

⁶ Cela vaut encore par exemple dans *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997 [1992].

libéré des arrière-mondes. Les années 1990 l'amènent à prendre conscience de l'insuffisance de la raison agnostique pour affronter les nouveaux défis liés à l'expansion du capitalisme et au progrès de la science ; il s'avise que, pour résoudre les problèmes de la technicisation de la vie et de l'expansion du paupérisme, il importe de s'appuyer aussi sur les « intuitions morales », les « réserves de sens », dont sont porteurs les systèmes religieux. On accordera une influence enfin à la controverse intellectuelle dans laquelle Habermas s'est trouvé engagé au début des années 1990. Il essuie alors un certain nombre de critiques venues de la sphère théologico-philosophique, notamment américaine. David Tracy, par exemple, lui oppose l'idée que le religieux, le christianisme en particulier, ne peut se réduire à sa seule fonction d'« apaisement des souffrances privées », mais qu'il a en lui les ressources normatives nécessaires pour « civiliser » les modes d'organisation de la société globale⁷. William Meyer ajoute que la religion, le plus souvent, n'est pas réductible, contrairement à ce que croyait le premier Habermas, aux communautés particulières qui la portent, mais qu'elle dispose en fait d'une capacité d'interprétation et de signification proprement universelle⁸. Ce dialogue ne laissera pas notre auteur indifférent : attaché à la règle du « meilleur argument », il fait droit bientôt à ces objections dans son propre système philosophique.

Cette intégration du religieux dans le discours habermassien peut faire débat. Faut-il l'approcher comme une évolution mineure qui ne remettrait pas fondamentalement en cause le « subjectivisme » de ses premières théories ? Doit-on tout à rebours considérer que se serait opérée, au cours de ces dernières années, une transformation radicale par laquelle l'auteur allemand se serait rendu aux arguments de la pensée substantialiste⁹ ? Le point de vue ici défendu propose une voie médiane. On entend montrer que la rupture est réelle, mais qu'elle s'opère dans le cadre d'une épistémè moderne, attachée encore au principe d'autonomie du politique.

Le dépassement de la séparation séculariste

⁷ David Tracy, « Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm », in Don Browning and Francis Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p.36.

⁸ William Meyer, « Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas 's Changing View of Religion », *The Journal of Religion*, 75, 3, 1995, p.371-395.

⁹ Paolo Flores d'Arcais, « Onze thèses contre Habermas », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.16-31.

Le mot « secularist », traduit dans les textes français par « laïciste », est souvent utilisé par le dernier Habermas. Il désigne, sous sa plume, un schéma spécifique d'organisation du monde : celui dans lequel l'existence collective s'organise, loin de toute influence du religieux (considéré comme « résidu archaïque »), sur le seul fondement de l'échange des raisons. Habermas, on l'a dit, a longtemps été proche de cette conception du fonctionnement politique. Ce n'est plus le cas aujourd'hui : il rappelle volontiers dans ses textes récents que la « pensée éclairée par la raison nue » a démontré « toutes ses limites », et qu'il convient de la dépasser en s'appuyant désormais sur l'assise du religieux.

La fragilité de la raison séculière

Les textes d'Adorno et d'Horkheimer, *La dialectique de la raison* en particulier, façonnent encore le discours habermassien de ces dernières années. Parce qu'elles ont dissocié les hommes des autorités qui les dominaient naguère et qu'elles leur ont permis d'inventer par eux-mêmes les normes de leur existence, les Lumières constituent sans doute un moment décisif dans l'histoire de la liberté. Mais, parallèlement, en repliant chacun sur soi, elles ont entraîné le monde dans une logique de la démesure, où se sont évanouies les promesses d'émancipation dont elles étaient porteuses.

Le monde moderne, tel qu'il se constitue avec Kant, présente, aux yeux d'Habermas, une double qualité¹⁰. Il est d'abord un univers de l'autonomie. A l'époque « métaphysique », on considérait que « la structure du cosmos, la nature humaine, devaient dispenser des éléments lourds de normativité dessinant les cadres de la vie qu'il faut vivre »¹¹ : le sujet, du coup, se trouvait appelé à adopter des positions morales qu'il n'avait pas nécessairement choisies. Et, s'il résistait à cette injonction, l'Etat, en association avec l'Eglise, était là pour le remettre sur l'*iter rectum*. Le monde libéral met fin à cet enfermement dans l'ordre objectif : il abolit, explique Habermas, l'idée de « substance pré-

¹⁰ On a présenté ce point de manière plus complète dans Philippe Portier, « Liberté et religion dans la pensée de Jürgen Habermas », *Politeia*, n°10, 2006, p.251-267.

¹¹ Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002, p.10.

politique ». Au niveau collectif, il entend instaurer l'« autonomie politique des citoyens », en leur permettant de créer la loi à partir de leur seule délibération d'« êtres égaux et libres ». Au niveau individuel, puisque l'auteur de la loi - l'homme - est en même temps son sujet, on ne peut imaginer que le premier veuille abolir la liberté du second. Chacun, dans cet ordre nouveau, se trouve respecté dans les choix autonomes qu'il pose : « Chacun doit conduire sa vie selon ses propres préférences et ses propres convictions »¹².

Mais le monde moderne est aussi, initialement, un univers de la solidarité. Evidemment, la société ancienne a le souci de l'autre : nul ne doit vivre uniquement pour soi. Il reste que cette solidarité n'est pas vraiment choisie par le sujet : elle s'impose à lui, comme un ordre venu du groupe. La solidarité moderne n'a rien, pour sa part, d'une solidarité prescrite. Elle procède, ce qui lui donne un surcroît de « valeur éthique », de la conscience décisive de l'individu. Deux principes permettent d'en approcher le mode d'actualisation. Elle fait fond, d'une part, sur le principe de participation : « En dégagant des libertés communicationnelles, la démocratie constitutionnelle mobilise la participation des citoyens dans l'Etat autour d'affrontements publics sur des thèmes qui concernent tout le monde »¹³. Or, précise Habermas, ce régime de production de la décision, fondé sur l'échange des paroles, rapproche les êtres : non seulement parce qu'il les amène à produire des solutions acceptables rationnellement par tous, mais parce qu'il les entraîne à se représenter les uns les autres comme des égaux dotés de la même dignité. La solidarité trouve appui, d'autre part, sur le principe de décentrement¹⁴. En ses débuts kantien du moins, la démocratie constitutionnelle repose en effet sur l'altérité plus que sur l'utilité. C'est un « impératif catégorique » : son projet est d'instaurer une « communauté morale », dans laquelle les hommes « estimeraient devoir se traiter comme des fins en soi », et « n'accepteraient pas d'être libres quand les autres ne le sont pas »¹⁵.

Mais l'idéal s'est abîmé dans le réel. L'« entente mutuelle » annoncée n'est pas venue. C'est au spectacle de « défaillances insupportables », faites de marginalisations et d'exclusions, d'insécurité et de chômage, que nous confronte

¹² *Id.*, « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004, p.10 sq.

¹³ *Ibid.*, p.10-11.

¹⁴ *Id.*, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Grasset, 2003, p.19.

¹⁵ *Ibid.*, p.21.

le monde contemporain. Habermas résume la situation d'une formule : « La modernisation a déraillé au point qu'elle a ôté toute réalité au type de solidarité qu'elle ambitionnait de promouvoir »¹⁶. A ce déclin, on peut trouver deux raisons principales, étroitement mêlées. Le philosophe allemand insiste d'abord sur l'impact de certains processus sociaux. A ses yeux, deux des grands « mediums de l'intégration sociale », le marché et le pouvoir, dysfonctionnent. L'économie désormais est hégémonique : elle « fonctionne de plus en plus comme un vecteur qui oriente tous les secteurs de la vie »¹⁷. Plus aucune sphère d'activité, pas même celles qui, comme la santé et l'éducation, devraient être laissées à la gratuité, n'échappe désormais à l'empire de la marchandise. Le politique est, quant à lui, devenu secondaire. Il s'est dégagé de la fonction de régulation des intérêts privés qu'on lui avait assignée à l'origine pour n'être plus, avec sa bureaucratie, que le soutien des puissances d'argent. Le démantèlement de l'Etat social, un peu partout en Occident, témoigne de cette rétraction de la puissance publique.

Ces processus sociaux ne sont pas dissociables de processus culturels, plus déterminants encore. Habermas revient à ce stade sur la question, si importante aux yeux de Kant, de la discussion civique. Dans la démocratie constitutionnelle, elle est le « premier vecteur d'intégration » : souveraine, la délibération est vouée à commander au pouvoir et au marché. Or, explique notre auteur, elle a perdu sa puissance rectificatrice. Dans l'épure kantienne, elle devait s'agencer autour de sa finalité « communicationnelle » : l'échange des paroles devait faire signe vers la construction d'un univers de solidarité. Dans la réalité actuelle, elle se construit autour d'un « agir stratégique ». Outre que toute une partie du peuple, les plus pauvres le plus souvent, ne participe pas à la discussion, ce qui contribue encore à leur marginalisation socio-économique, les citoyens actifs s'engagent avec l'idée simplement de défendre leurs intérêts personnels : « Ils brandissent leurs droits subjectifs comme des armes les uns contre les autres », en perdant « tout sens critique pour les pathologies sociales »¹⁸. On voit de là où se situe le point d'origine essentiel de la crise de

¹⁶ « Pluralisme et morale », art. cit. p.12.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

nos sociétés : il tient dans le triomphe de la liberté utilitariste, dans le « centrement » des individualités autour de leur seul *ego*¹⁹.

Cette situation, qui est le fruit sans doute d'un moi originellement limité (Kant évoquait l'« insociable sociabilité de l'homme »), mais le produit aussi du travail idéologique mené par le complexe capitaliste, appelle une réplique, dans laquelle la religion est vouée désormais à jouer un rôle central.

La redécouverte de la parole religieuse

Comment reconstruire « un monde de relations interpersonnelles légitimes » ? Habermas ne croit plus, il le signale d'ailleurs dès les années 1960 au moment où, conquis par le *linguistic turn*, il découvre l'éthique de la discussion, qu'on puisse s'appuyer sur « les dieux anonymes de la métaphysique post-hégélienne »²⁰, c'est-à-dire sur le modèle marxiste d'intelligence et de transformation du monde. Le religieux auquel il fait référence est le religieux « vrai », celui qui, comme il le dit lui-même de manière wébérienne, est structuré autour d'une relation avec le surnaturel. Il pense aux religions de l'âge axial (Karl Jaspers), le judaïsme et le christianisme surtout, et, à un bien moindre titre, l'islam : « Par rapport à ces traditions religieuses, la démocratie a des raisons de se tenir prête à apprendre »²¹. Ce dessein de faire droit au religieux se justifie par deux séries de motifs.

La première touche à l'épanouissement des personnes. Habermas revient ici sur l'idée qu'une société démocratique doit respecter les aspirations des individus, incroyants et croyants : « L'Etat libéral ne doit pas imposer à ses citoyens religieux des obligations asymétriques »²². Notre auteur se situe sur le terrain classique des droits civils : chaque citoyen, explique-t-il, doit être respecté dans ses opinions personnelles. Tel est le code de la démocratie libérale : neutre vis-à-

¹⁹ Il faudrait aussi rappeler que, pour Habermas, cette évolution n'est pas sans lien avec le progrès du naturalisme dans les sciences actuelles, qui contribue à détruire les énoncés moraux et, en particulier, l'idée de dignité de la personne. Voir le chapitre 1 de *Entre naturalisme et religion*.

²⁰ *Id.*, « Pluralisme et morale », p.15.

²¹ *Ibid.*

²² *Entre naturalisme et religion, op.cit.* p.149.

vis des différentes visions du monde - ce pour quoi il faut défendre l'idée de « séparation institutionnelle » entre l'Etat et les Eglises -, le pouvoir politique en son sein est voué à accepter le pluralisme des opinions et des croyances. Le philosophe allemand précise son point de vue en reprenant la distinction habituelle, déjà posée par Tocqueville, entre l'expérience française et l'expérience américaine. Cette dernière pose problème par certains aspects : attaché à la distinction entre l'espace étatique et l'espace public, Habermas ne comprend pas que le Président puisse prêter serment sur la Bible, et prier en public. Elle dessine cependant, au regard de l'idéal démocratique, un modèle bien plus achevé que l'expérience française. Alors que la France moderne s'est organisée, dès la Révolution de 1789, sur le fondement de la mise sous tutelle du religieux, ouvrant sur une certaine amputation de la liberté, celle-là s'est construite au contraire, avec Jefferson, sur l'idée qu'il fallait tout faire pour tenir l'Etat à l'écart de la sphère religieuse, et donner aux croyances le plus large champ possible d'expansion.

Mais le philosophe de Francfort se place aussi sur le terrain plus récent des droits culturels. Il rappelle, citant les théoriciens de la reconnaissance et notamment Will Kymlicka, que le sujet, loin de vouloir se réduire à n'être qu'une conscience nue, qu'une autonomie sans contenu, ambitionne aussi, parfois, de se définir à partir de l'*identité* culturelle (ou religieuse) que lui a léguée son milieu de socialisation. C'est d'ailleurs, note-t-il, une tendance lourde en Occident aujourd'hui : les populations se réclament de plus en plus volontiers, non point seulement comme le voulaient les promoteurs de la première modernité, d'une croyance ou d'une conviction personnelles, mais d'une appartenance à une culture préalable, souvent religieusement déterminée. Peut-on admettre que l'Etat libéral puisse faire obstacle à cette requête d'identité ? Sûrement pas, répond Habermas. Institué pour permettre à chacun de « vivre selon sa complexion », il est appelé, pour peu que l'identité en question soit choisie par le sujet lui-même et ne remette pas en cause les fondements de l'ordre constitutionnel, à la reconnaître dans toute son extensivité. C'est le sens de cette formule, extraite de *Entre naturalisme et religion* : « Il faut dériver les droits culturels du principe de l'intangibilité de la dignité humaine »²³.

²³*Ibid.*, p.248. Voir aussi « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 13, 2003, p.147-177.

La seconde série de raisons concerne la « civilisation » des sociétés. La pensée séculariste défend l'idée selon laquelle les religions « produisent des pathologies sociales » au lieu de nous en libérer. Il convient, explique Habermas, de faire justice de cette vision des choses : les systèmes religieux participent, plus qu'on ne le croit, à l'émancipation des hommes. D'abord, ils ont secrété l'idée de liberté. Pas les Eglises sans doute qui ont longtemps été des « chaînes », mais les livres saints, ceux en tout cas du judaïsme et du christianisme : en « désenchantant la magie et en surmontant le mythe », en produisant des concepts normatifs inédits comme ceux de « responsabilité, d'autonomie, d'individualité »²⁴, elles ont permis aux sociétés de s'extraire de la toute-puissance de la transcendance et de s'ouvrir à la logique des droits de l'homme. Le théoricien allemand se situe désormais à bonne distance de cette philosophie « éclairée » de l'histoire qui a longtemps fait des Lumières une création purement séculière, détachée de toute prédétermination par la pensée religieuse.

Ensuite, la religion a contribué à fonder l'idée de solidarité. On trouve en elle toutes les ressources pour dénoncer l'aliénation et reconstruire un « ordre de vie » où chacun recevrait son dû : « Elle appréhende les symptômes d'une vie ratée » et « constitue une source de culture dont peuvent se nourrir la conscience des normes et la solidarité des citoyens »²⁵. La situation actuelle rend d'autant plus nécessaire cette présence du religieux que la colonisation du monde par le « turbo-capitalisme » et par la techno-science a accentué l'asservissement de l'humain, et que, du fait de la montée en puissance de l'utilitarisme et du silence des intellectuels²⁶, on en est venu à « perdre tout sens clinique pour les pathologies sociales »²⁷. Dans cette réflexion, Habermas rappelle qu'il se situe dans le prolongement d'un Walter Benjamin ou d'un Ernst Bloch, qui avaient déjà, en leur temps, résisté à l'unilatéralisme de l'athéisme traditionnel et accordé aux « images religieuses un potentiel de vérité »²⁸.

On a pu voir dans ce discours, qui repose sur l'idée d'une perte par l'homme de sa substance originaire et de sa possible régénération par le religieux, l'indice

²⁴ *Id.*, *L'avenir de la nature humaine*, p.65.

²⁵ *Id.*, « Pluralisme et morale », p. 18.

²⁶ *Id.*, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.29.

²⁷ *Id.*, « Pluralisme et morale », p. 18.

²⁸ *Id.*, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.28.

d'une reddition du théoricien de l'École de Francfort à une pensée de l'hétéronomie par laquelle la foi viendrait englober la raison²⁹. Ce n'est pas, nous semble-t-il, le dessein de Jürgen Habermas. S'il admet que la religion doive jouer un rôle dans l'histoire, ce n'est pas cependant à la manière de Karol Wojtyła ou de Joseph Ratzinger : comme Kant, il saisit la foi comme un complément de la raison communicationnelle, non comme son fondement.

La récusation de l'englobement métaphysique

Joseph Ratzinger oppose au principe de Grotius *Etsi Deus non daretur*³⁰ la clause exactement inverse *Sicuti Deus daretur* : « *Faire comme si Dieu existait* ». Le discours est de précaution : face à la pensée moderne qui entend se placer sous la seule gouverne de la raison naturelle, il faut retrouver, pour éviter les déraillements de la raison, une norme transcendante de régulation. Habermas entend reconnaître le religieux ; ce n'est pas pour le placer en situation de gouverner le politique. *Cette visée se repère à deux niveaux. D'une part, au niveau axiologique : notre auteur rappelle que la société ne saurait imposer à ses ressortissants une norme unique de comportement. D'autre part, au niveau institutionnel : il entend placer l'Etat en dehors de toute soumission aux communautés de croyance.*

Refuser l'homogénéité culturelle

Habermas entre en dispute sur ce point avec les auteurs conservateurs qui ont pu, à un moment donné, dénoncer la démocratie libérale. Il cite en particulier Schmitt, Heidegger, ou le juriste allemand Böckenförde, proche de Jean-Paul II. Ce dernier a exprimé sa thèse dans *Droit, Etat et liberté* notamment. Böckenförde y déclare que la démocratie, faute d'être constituée autour d'un « lien unifiant constituant le préalable à la liberté », est vouée à se perdre dans

²⁹ En ce sens, outre Paolo Flores d'Arcais, S. Dimitru Nalin, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », *Raisons politiques*, n°12, nov.2003, p.31-53.

³⁰ « Faire comme si Dieu n'existait pas »

une logique anomique. Il importe donc, explique-t-il, de ré-enraciner l'éthique commune de la société dans des traditions éthiques ou à des « conceptions religieuses qui impliquent des obligations collectives ».

L'auteur de *Naturalisme et Religion* récuse ce projet d'homogénéisation. Il l'estime d'abord inapplicable socialement. Notre monde est en effet, selon l'expression de John Rawls, « marqué par le fait du pluralisme ». Pluralisme culturel, en premier lieu. Avec la mondialisation et « l'afflux en Occident de réfugiés issus de cultures à forte empreinte traditionnelle »³¹, les sociétés occidentales sont devenues, en effet, des ensembles mosaïques, éclatés en une multiplicité de formes de vie. Il ne s'agit pas simplement d'une division confessionnelle, comme ce fut le cas au moment de la partition de l'Europe entre les catholiques et les protestants. Les individus et les groupes ne se séparent pas aujourd'hui seulement par leurs approches différentes de l'Eglise et du salut, mais aussi par leurs « manières de penser, de sentir et d'agir ». Habermas pointe ici en particulier les effets de l'installation en Europe des populations musulmanes.

Mais notre monde est confronté aussi à un autre pluralisme, de type convictionnel. Notre auteur constate l'enracinement pérenne d'une partie de la population dans la foi, et le retour parfois des incroyants à certaines formes d'adhésion religieuse, alors même qu'on a longtemps cru le mouvement de sécularisation irréversible. Cette situation ne touche cependant qu'une fraction de la population occidentale. Beaucoup se tiennent désormais en dehors des cercles de la croyance, et développent souvent, pas toujours cependant (Habermas songe aux kantiennotamment), une morale séculière volontiers attachée aux principes de l'hédonisme ou de l'utilitarisme. Les débats autour de la bioéthique sont les témoins de cette « guerre des dieux », entre ceux qui entendent ramener la vie sous la tutelle d'une norme objective de conduite et ceux qui veulent la laisser aux déterminations d'un « humanisme exclusif ». Cette situation pratique interdit toute velléité de réduction à l'un. On ne voit pas comment, sauf par l'usage de la force, on pourrait vouloir revenir aujourd'hui à un monde social homogène.

La thèse conservatrice est, par ailleurs, moralement inacceptable. Fait problème d'abord la conception de l'homme sur laquelle elle repose. Le juriste allemand

³¹ Jürgen Habermas, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.6.

relie la dignité humaine à l'axiome de « créaturalité »³² : l'homme ne répond à son concept que lorsqu'il accepte la dépendance qui l'attache à son Créateur, et ordonne ses conduites à la loi de Dieu. Habermas insiste tout au contraire sur le principe d'« artificialité ». Avec Fichte, il considère que « l'homme est accidentellement mineur et originellement majeur ». Son propre est de construire par lui-même, en appui seulement sur sa conscience décisive, et à bonne distance des injonctions des autorités traditionnelles, l'ordre moral dans lequel il entend vivre. Cette conception de l'homme débouche sur une approche ouverte de l'histoire : on ne saurait fixer les êtres dans ce qui a été ; ils doivent pouvoir « introduire de l'inédit » dans le mouvement du monde³³.

Dans le courant traditionnel, la conception de l'Etat prolonge la théorie du sujet. Il convient, affirme par exemple Böckenförde, que le pouvoir politique ordonne ses productions juridiques au droit naturel. Habermas rejette cette idée qui lui semble contraire à l'impératif de liberté. Agréant des « personnes libres et égales », la société politique doit s'organiser, non point autour de la transcendance, mais autour de la délibération : « Dans l'espace démocratique, il ne peut y avoir de sujet de la souveraineté qui se nourrirait d'une substance pré-juridique »³⁴. Risque-t-on, en s'appuyant sur le seul échange des raisons autonomes, d'entraîner la société vers le désordre et l'injustice ? C'est la hantise des conservateurs. Ce n'est pas le point de vue d'Habermas. La dynamique démocratique, pour peu qu'elle s'ouvre à toutes les sagesse, peut évidemment produire du lien et du sens : « Une collectivité pluraliste peut trouver une stabilité normative en supposant un consensus formel limité à des procédures et des principes »³⁵.

On voit donc bien au total que c'est à tort qu'on a pu parler d'un tournant substantialiste dans la trajectoire d'Habermas. Son modèle demeure procédural : loin de vouloir soumettre les hommes, et la société qu'ils constituent, à une normativité externe, il persiste, même dans ses derniers ouvrages, à placer l'origine de la décision gouvernementale dans l'échange des paroles politiques, et à fixer l'Etat dans la neutralité à l'égard des différentes visions morales du monde. Ajoutons que ce modèle ne débouche pas, chez lui, sur une conception

³² *Id.*, *L'avenir de la nature humaine*, p.165.

³³ *Ibid.*

³⁴ « Pluralisme et morale », art. cit. p.7.

³⁵ *Ibid.*

décisionniste du droit : la délibération ne saurait aller à l'encontre des principes qui la fondent : la liberté et l'égalité des personnes³⁶. D'ailleurs, s'il faut faire appel au religieux, c'est dans ce cadre axiologique : en lui demandant de renforcer la systématique, moderne, de l'autonomie du sujet³⁷.

Préserver la séparation institutionnelle

Comment articuler neutralité du politique et présence du religieux ? La question appelle une réflexion institutionnelle. Habermas n'entend pas transiger avec l'idée de séparation des deux sphères. C'est un des grands apports de la démocratie constitutionnelle, explique-t-il : on ne saurait permettre aux Eglises de pénétrer, encore moins d'englober, la sphère de l'Etat. Notre auteur construit ce schéma de séparation, en se situant sur un double terrain, celui des règles juridiques et sur celui des règles langagières.

Sur le premier point, le philosophe allemand ne souhaite pas certes, comme le voudrait un « sécularisme strict », que l'Etat n'entretienne pas de relations avec les communautés de croyances. La séparation se fait ici « à l'allemande », sur un mode partenarial. Outre qu'il doit leur reconnaître des droits larges, celui notamment de s'organiser à leur gré (ce qui emporte la possibilité d'établir une distinction entre les fonctions des hommes et celles des femmes) et de se développer *ad extra*, il doit pouvoir leur apporter un soutien financier, et instituer même, afin de profiter de leurs « ressources de sagesse », un dialogue ouvert et régulier avec leurs représentants. La question des droits culturels est abordée également. Habermas considère qu'elle doit être prise en compte généreusement par l'Etat : les individus doivent pouvoir faire valoir librement dans l'espace social les traditions auxquelles ils sont attachés, en matière par

³⁶ Dans *Droit et république*, Jürgen Habermas rappelle clairement cette articulation. Il insiste sur l'espace de discussion comme lieu de formation de la norme, mais rappelle aussi que cette discussion suppose de respecter l'égalité et les libertés des êtres qui y participent.

³⁷ Voir « Les humanismes occidentaux face aux biotechnologies », in Jelloul Daghfous (dir.), *Bioéthique et valeurs culturelles*, Tunis, Editions de l'Académie de Carthage, 2010. On a essayé de montrer dans cette étude que la position d'Habermas contre les technologies génétiques, et plus particulièrement contre le clonage, reposait, non point sur une conception « ancienne », ou téléologique, du sujet, mais bien sur une conception moderne : il s'agit d'éviter que la personne à naître voit son destin déterminé par une autre volonté que la sienne propre.

exemple d'habitudes vestimentaires, d'abattages rituels ou d'interdits alimentaires.

Il n'est évidemment rien là qui fasse signe vers une politique de l'hétéronomie. On ne saurait admettre que l'autorité religieuse s'installe à l'intérieur de l'appareil d'Etat (comme c'est le cas en Iran aujourd'hui), et dicte de là ses contenus à la loi positive. Les normes posées par le pouvoir gouvernemental doivent, on le disait plus haut, demeurer autonomes vis-à-vis des décrets religieux, et faire droit aux principes d'égalité et de liberté propres à la démocratie constitutionnelle. La reconnaissance des traditions culturelles ne vaut d'ailleurs, de son point de vue, que dans les limites de cet espace normatif : parce qu'elles sont contraires au droit républicain, il faut dénoncer avec force, affirme-t-il, les pratiques des « mariages arrangés » ou des mutilations corporelles, et déplorer de même l'arrêt dans lequel la Cour suprême des Etats-Unis a donné aux Amish le droit de ne pas prolonger la scolarité de leurs enfants au-delà de 14 ans. A distance de la pensée multiculturaliste « lourde » (qui admet les droits collectifs et l'idée de pluralisme juridique), Habermas rejoint ici la pensée d'un Ricœur³⁸.

Sur le second point - celui qui concerne les règles langagières -, le théoricien de Francfort marque la même volonté de limiter l'expansion du religieux. On peut aborder la question à partir de la distinction, posée par notre auteur lui-même, entre la sphère de la décision politique (l'espace gouvernemental) et la sphère de la formation de l'opinion (l'espace politique public)³⁹. Pour certains analystes, comme Nicolas Walterstorff⁴⁰, le langage religieux doit pouvoir être présent dans les deux sphères : rien n'interdit, dans cette perspective, que les lois puissent prendre appui sur un argumentaire théologique, ou même scripturaire. Pour d'autres, comme Robert Audi, qui considère que la démocratie doit être fondée sur la recherche du consensus, il faut éviter dans les deux espaces l'utilisation de la sémantique religieuse : « Les citoyens doivent s'en tenir à des

³⁸ Philippe Portier, « Paul Ricœur et la question politique, in Jérôme Porée et Gilbert Vincent (dir.), Ricœur. Une pensée en dialogue, Rennes, PUR, 2010, p.123-145.

³⁹ Jürgen Habermas, « Retour sur la religion dans l'espace public », art. cit., p.29.

⁴⁰ Nicholas Walterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

arguments dont les sources seraient neutres par rapport aux différentes conceptions de la vie bonne »⁴¹.

Habermas propose une voie médiane. Le langage de la foi doit demeurer à l'extérieur de la sphère de la décision politique. Il reprend ici la clause restrictive (*proviso*) chère à John Rawls : ni le gouvernement, ni l'administration, ni l'autorité judiciaire ne peuvent en démocratie faire usage d'un argumentaire religieux pour fonder leurs actes, d'abord parce que ce serait manquer à l'idée de « neutralité de l'Etat à l'égard des visions du monde », ensuite parce « les lois doivent être justifiées dans une langue que tous les citoyens comprennent »⁴². Dans cette perspective, il se montre fort critique à l'égard des rituels de la « religion civile » aux Etats-Unis, à l'égard notamment des prestations de serment sur la Bible. En revanche, notre auteur n'entend nullement exclure la parole religieuse de l'espace de la discussion publique. Pour une raison d'égalité sans doute : « La solidarité entre membres d'une même communauté démocratique exige que des citoyens séculiers puissent dans la société civile et dans l'espace politique public rencontrer leurs concitoyens religieux d'égal à égal »⁴³. Pour une raison d'utilité aussi : les religions ont dans leur rhétorique même (pensons à l'idée de Création par exemple, qui surélève le principe de la sacralité de l'humain) des ressources de sens qui peuvent renforcer encore l'impact civilisateur de leurs propositions, et permettre au « dialogue civique » de parvenir à des « résultats rationnellement acceptables ».

Ce schéma général suppose une conversion des communautés de croyances. De même que les incroyants doivent s'ouvrir aux apports cognitifs de la religion, il faut qu'elles fassent quant à elles, explique Habermas, l'« apprentissage » des principes démocratiques. *Ad intra*, il convient qu'elles respectent l'autonomie de leurs fidèles. Notre auteur dénonce, de ce point de vue, les prétentions des mollahs iraniens ou afghans, mais aussi les prêtres de *Solidarnosc* ou les évêques allemands qui, sous Adenauer, donnaient des consignes électorales :

⁴¹ Robert Audi, "The place of religion argument in a free and democratic society", *San Diego Law Review* 30 (1993), p.691-692.

⁴² *Entre naturalisme et religion*, p.180.

⁴³ *Id.*, « Retour sur la religion dans l'espace public », *Le Débat*, nov.-déc. 2008, p.149. Sur ce point, nous devons noter un rapprochement avec John Rawls. Rompant avec ce qu'il appelle sa « position exclusive » antérieure, Rawls reconnaît dans *Political Liberalism*, leçon 6 (New York, Columbia University Press, 1993), la validité de la « position inclusive » selon laquelle on peut accepter que des arguments religieux soient introduits dans le débat public « s'ils renforcent l'idéal de la raison publique elle-même ».

« Les Eglises n'ont pas le droit de substituer leur autorité spirituelle aux raisons susceptibles de trouver une résonance générale »⁴⁴. *Ad extra*, il importe qu'elles adhèrent aux principes du libéralisme, aux idées notamment de « dissensus durable » (ou de pluralisme) et de « délibération comme source de la loi » (ou de souveraineté populaire). Il ne s'agit pas simplement dans l'esprit du philosophe de Francfort d'une adhésion de convenance, comme c'était le cas pour l'Eglise catholique avant Vatican II (avec son modèle de la tolérance), mais d'une conversion en profondeur et en sincérité, tant il est vrai que « l'Etat constitutionnel, loin de se satisfaire du *modus vivendi*, dépend d'une légitimité enracinée dans des convictions »⁴⁵.

Un déplacement s'est donc opéré dans la pensée de Jürgen Habermas. Défenseur de la sécularisation jusqu'aux années 1990, il se situe aujourd'hui du côté des partisans d'une société post-séculière. Toute une part de son discours vise en effet à récuser le sécularisme intégral, « endurci et exclusif » : en rupture avec la séparation laïciste, il accepte que des relations de coopération puissent s'établir entre les Eglises et l'Etat, et souligne, avec force, l'efficacité civilisationnelle du religieux. Selon son expression, la « perte de fonction » du religieux ne conduit pas à sa « perte de sens ». Pour autant, cette reconnaissance ne se fait pas, contrairement à ce qu'on a pu dire, sur le mode d'un retour à la pensée substantialiste. Le philosophe de Francfort demeure dans le cercle « post-métaphysique » de la modernité. Il ne rêve pas d'une régénération théocratique de la société, que rend d'ailleurs impossible le processus de détachement à l'égard du religieux lourd (et de subjectivation des comportements) qui continue de marquer notre époque. Le politique, de son point de vue, doit conserver son autonomie ; et le religieux s'installer, comme le voulait Kant, « dans les limites de la simple raison ». Le monde du dernier Jürgen Habermas rencontre ainsi, selon son argumentaire propre, tout un courant philosophique de notre temps, où l'on pourrait placer aussi Ricœur, Walzer ou même Taylor : aux débordements de l'utilitarisme, qui conduit à tant de pathologies sociales, il faut opposer désormais l'alliance de la raison agnostique (pour peu qu'elle s'ouvre à l'impératif de solidarité) et de la raison croyante (à condition qu'elle fasse droit à l'impératif de raisonnabilité).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Id.*, *Entre naturalisme et religion*, p.148.

