Habermas, ou la religion domestiquée par la démocratie postséculière

L'entretien qu'Eduardo Mendieta a réalisé avec Jürgen Habermas en 2011 vient d'être édité en Italie sous la forme d'un petit livre avec un titre suggestif : *La religion et la politique*, et un sous-titre intriguant, *Expressions de foi et décisions publiques*[1]. Le livre pourrait s'inscrire dans la série de publications récentes dans lesquelles on s'interroge sur le rôle de la religion dans les sociétés démocratiques actuelles ; plus spécifiquement il rejoint la ronde des réflexions du philosophe allemand autour du problème des relations entre la religion, la sécularisation et les fondements d'un ordre politique global, comme il l'a montré dans son débat avec le cardinal Joseph Ratzinger[2], et dans une suite prolongée d'articles, de conférences et de livres[3]. Au fil des questions de Mendieta, Habermas expose ses spéculations actuelles confrontées, dialectiquement, avec son œuvre et son interprétation du monde moderne tardif.

La question centrale à laquelle répond Habermas est celle de savoir si la religion constitue un défi pour le monde globalisé d'aujourd'hui

1. Jürgen Habermas intervistato da Eduardo Mendieta, *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, EDB, Bologne, 2013, 45 p. , 5 €. Cette brochure reprend la publication du même entretien dans la revue *Ricerche Teologiche*, n. 22 (2011), chez le même éditeur. Eduardo Mendieta est professeur de philosophie à la State University of New York.
2. Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio/I libri di Reset, Venise, 2005. Trad. fr. : *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Salvator, Mulhouse, 2010. *Cf.* mon commentaire : « El diálogo entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico », *Verbo* (Madrid), n. 457-458 (2007), pp. 631-670.
3. *Cf.* le recueil *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008 ; l'article « Religion in the public sphere », *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1 (2006), pp. 1-25 ; et le livre collectif de Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, *The power of religion in the public sphere*, Columbia U. P., New York, 2011 – trad. esp. *El poder de la religión en la esfera pública*, Trotta, Madrid, 2011.

et quel rôle joue ce nouveau printemps religieux, cette « vitalité persistante des religions du monde » (p. 6), dans sa thèse de la séparation entre théorie de la modernité et théorie de la sécularisation. Pour commencer, Habermas affirme qu'il n'y a pas une seule modernité, mais de multiples modernités[4], avec des manifestations propres dans chaque pays, région ou continent, et que, malgré la sécularisation, chaque modernité se comprend dans la perspective de chaque tradition singulière. Alors, sommes-nous invités à penser la modernité indépendamment de la sécularisation ? Cette approche générale requiert quelques mises au point.

Postmétaphysique, religion et postsécularisme

Pour Habermas, la sécularisation du pouvoir, qui est le noyau dur de la modernité, est une conquête libérale imprescriptible. Les progrès atteints dans la première modernité en ce qui concerne l'autonomie de la conscience (la réflexivité de la conscience comme autoréflexion) auraient mené à une forme rationnelle de morale et de piété intérieure. Mais ces résultats seraient menacés par les coups de boutoir frappant la raison ainsi que par la crise de la piété causée par le fondamentalisme religieux. Selon Habermas, dans cette époque postséculière nous assistons à l'affrontement entre une religiosité fondamentaliste et une autre institutionnelle et compatible avec la démocratie. Tandis que le fondamentalisme se retire du monde ou s'affronte à lui agressivement, la foi réflexive se met en contact avec d'autres religions, accepte la science et respecte les droits de l'homme, parce qu'elle se situe au cœur de la vie communautaire et n'est pas vécue dans la seule subjectivité.

Mendieta pose une question judicieuse : comment cette affirmation peut-elle cadrer avec la théorie de Habermas qui affirme que la philosophie est entrée dans une époque post-métaphysique[5] marquée par l'avènement d'une société globale postséculière[6] ? La réponse de

4. *Catholica* a abordé ce thème dans son n. 119 (printemps 2013) ; voir spécialement le texte d'Ignacio Andereggen, « Contribution à une analyse philosophico-spirituelle de la modernité », pp. 20-37.

5. Jürgen Habermas, *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*, tr. W. M. Hohengarten, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1985.

6. *Cf.* Jürgen Habermas, « What is meant by a "post-secular society" », dans *Europe, the faltering project*, Polity Press, Cambridge, 2009, pp. 59-77 – trad. esp. *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 64-80 ; Jürgen Habermas, « Notes on post-secular society », *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n. 4 (2008), pp. 17-29.

Habermas est que la pensée postmétaphysique, dans une situation que l'on dit postséculière, continue en fait d'être séculière. Et cela parce que le postmétaphysique ne s'identifie pas avec le postséculier.

Le terme « postmétaphysique » renvoie à un concept que définit l'insaisissable structure du monde de la vie – contre la centralité du sujet et contre l'objectivation du monde – qui relève d'une catégorie généalogique venant de Kant et de sa dialectique transcendantale, elle-même héritière de la révolution nominaliste, exprimée dans les catégories de la subjectivité ou du langage intersubjectif comme constitutifs du monde, autrement dit d'une herméneutique de la participation, par opposition à l'objectivation scientifico-métaphysique (p. 13). « Postséculier » est en revanche un concept sociologique, un terme descriptif de la société d'aujourd'hui, qui tient compte de la persistance des communautés religieuses et de l'importance des diverses traditions religieuses, même sécularisées[7]. Postséculier ne désigne pas la société même mais le changement de conscience qu'ont d'elles-mêmes les sociétés sécularisées contemporaines (p. 14). La philosophie, dans la société postséculière, repose sur les preuves empiriques quand elle soutient que la religion reste une forme contemporaine de l'esprit capable d'entrer en dialogue avec la philosophie, sans pour autant que la pensée postmétaphysique cesse d'être totalement laïque.

Dans ce contexte, la sécularisation que la mondanisation de la religion a produite doit se comprendre comme un processus d'apprentissage qui inclut la manière dont nous nous représentons aujourd'hui la relation entre religion et philosophie comme reflet de nous-mêmes[8]. Le processus de sécularisation est donc le processus d'autocompréhension de la modernité ; ce n'est pas une manière politique et spirituelle de dépendre de la théologie (dans le sens de Carl Schmitt et de Hans Blumenberg[9]) bien qu'elle n'établisse pas de séparation entre elle et ces racines théologiques : ni dépendance ni séparation. La sécularisation fait partie de l'autocompréhension métaphysique qui se conçoit comme le résultat d'un processus d'apprentissage : « La critique qui nous rend conscients va de pair avec une mémoire rédemptrice » (p. 23).

---

7. *Séculier* signifie la séparation de la foi et du savoir comme deux manières de tenir quelque chose pour vrai. *Postséculier*, en revanche, désigne la situation dans laquelle la raison séculière et la conscience religieuse devenue réflexive entrent en dialogue (p. 17). Voir note 11 *infra*.
8. « La voie royale de la philosophie est l'autoréflexion » (p. 25).
9. Au sujet de Carl Schmitt, v. la note 14 *infra ;* et de Hans Blumenberg, lire *La légitimité des temps modernes,* NRF-Gallimard, 1999 [original : *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main,1966, refondu 1968].

L'idée de la philosophie comme autoréflexion et la catégorie sociologique du postsécularisme ont aujourd'hui comme tâche de s'autocomprendre dans le contexte de l'interculturalité, en collaborant à la définition d'un « espace commun de la raison » (p. 24). C'est dans ce processus d'apprentissage global de l'humanité que prend corps le concept d'« âge axial » : dans la modernité globale nous allons vers une société multiculturelle et sa future constitution politique, mais le résultat est complètement ouvert, puisqu'on lutte pour une législation d'infrastructure sociale plus ou moins commune du point de vue de différentes trajectoires de développement culturel. Une question pendante reste encore : surmonter le darwinisme social qui a dominé jusqu'à présent les relations internationales, domestiquer et canaliser le capitalisme sauvage en trouvant des voies socialement acceptables (p. 27).

La religion redéfinie

Comment joue la religion dans ce contexte ? Qu'entend Habermas par religion ? Pour lui, le rite est l'élément constitutif de toute religion, autrement dit le seul caractère distinctif de la religion est la pratique cultuelle d'une communauté, la philosophie ne pouvant connaître la religion que comme une forme contemporaine de l'esprit en tant que rituel. Le ritualisme est une note archaïque qui n'a pas de traduction rationnelle (philosophique) équivalente (p. 19). Dans *The sacred roots of the axial age traditions*[10], Habermas soutient que la philosophie reconnaît avoir une racine commune avec les religions de l'époque axiale, puisqu'il y a dans la philosophie grecque – spécialement celle d'inspiration platonicienne – mais pas dans celle d'inspiration aristotélicienne qui est intramondaine et scientifique – une tendance au salut par la contemplation ; de là le caractère religieux de la philosophie, qui atteint son expression maximale dans la mystique chrétienne.

De ce point de vue, le sécularisme est un risque, une tentation, de la pensée post-métaphysique qui doit être repoussée, spécialement parce qu'il ne voit le religieux que selon une perspective cognitive, celle d'une image du monde, et comme une structure intellectuelle

10. Il s'agit d'un manuscrit repris plus tard avec la collaboration de Jürgen Habermas : « An awareness of what is missing » *in* J. Habermas *et al.*, *An awareness of what is missing. Faith and reason in a post-secular age*, Polity Press, Cambridge, 2010, pp. 15-23. Le concept d'âge, ou d'époque axiale, est emprunté par Habermas à Karl Jaspers, dans « The axial period », *in The origin and goal of history*, Yale U. P., New Haven, 1953, pp. 1-25.

du présent. Un tel réductionnisme épistémologique ne permet pas de comprendre la source de solidarité que recèlent les religions ; une solidarité d'origine religieuse qui se présente même dans certains rituels purement civiques. Il ne s'agit pas, cependant, d'étirer le concept de rite pour l'appliquer à toute expérience communicationnelle. Au sens strict, le rite suppose l'absence d'une relation avec le monde, dans le cadre clos d'une pratique autoréférentielle et cyclique, et aussi un contenu, à valeur totalisante, de recours indifférencié à divers symboles visuels. Une telle expérience archaïque ne se rencontre aujourd'hui que dans les pratiques des communautés religieuses. Ceux qui manquent de sensibilité religieuse, ajoute Habermas, se contentent de formes substitutives plus sublimées, comme l'expérience esthétique.

La religion domestiquée

Dans *Europe, the faltering project*[11], Habermas a exposé les raisons qui expliquent le changement de la conscience postséculière sur le continent : tout d'abord, la perception du conflit global que les médias décrivent comme religieux ; ensuite, l'augmentation de l'influence des convictions religieuses sur la formation de l'opinion publique ; et finalement, l'incorporation et la vitalité des religions étrangères introduites par l'immigration postcoloniale. Ce dernier point est important et comporte un défi pour les systèmes juridiques des sociétés religieusement plus homogènes, du fait que l'égalité abstraite des droits est devenue objet de discussion dans une situation de pluralisme culturel et idéologique. Vis-à-vis de cette réalité, au lieu d'interdire les minarets, dit Habermas, « doit être menée une politique de maillage souple, qui permette de passer outre l'actuelle majorité culturelle, afin que tous les citoyens puissent s'y trouver à l'aise » (p. 35).

Tout ce qui précède conduit à une réflexion finale sur le politique au-delà des définitions habituelles de la science politique. En reprenant un concept qui lui est cher et qu'il doit à Böckenförde[12], Habermas répète que les actuelles sociétés démocratiques complexes vivent des forces de légitimation liées à des convictions religieuses. « Seule la relation convaincante avec des croyances et des pratiques religieuses peut assurer aux gouvernants le droit à l'obéissance de

11. Jürgen Habermas, « What is meant by a "post-secular society" », *loc. cit.*, pp. 59-77.
12. Ernst Wolfgang Böckenförde, *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 42-45, 72-74, 96-97, 113-115.

ses populations. Tandis que le système juridique est rendu stable par le pouvoir disciplinaire de l'Etat, la domination politique a besoin vitalement du pouvoir légitimant d'un droit sacré pour être accepté comme juste. » Le politique se réfère à cette dimension symbolique dans laquelle l'entrelacement du politique et du religieux crée un lien efficace de légitimation. « La religion tire sa force légitimante du fait de plonger ses racines dans les idées de salut et de perdition, indépendamment de la politique, et des pratiques qui la relient aux puissances capables de donner le salut et la perdition. » (p. 37)

D'autres conceptions du politique récentes – comme celles de Leo Strauss[13] (qui prétend rattacher Habermas à la tradition du jusnaturalisme classique) ou de Carl Schmitt[14] (que Habermas définit comme un fasciste clérical) – n'apportent rien, dans les sociétés démocratiques, au politique compris comme une promotion sociale intégrale, à la fois égalitaire et inclusive. En revanche, d'après Habermas, Rawls[15] offre bien l'idée d'une démocratie libérale constitutionnelle capable de récupérer le politique. C'est pour cela qu'il faut rappeler que la sécularisation de la politique (ou de l'Etat) n'implique pas la sécularisation de la société civile, puisque les traditions et les organisations religieuses continuent d'être une force vitale des sociétés. En conséquence, « la séparation entre l'Eglise et l'Etat dans le cadre d'une constitution libérale ne peut pas produire une élimination complète de l'influence des communautés religieuses sur la politique démocratique » (pp. 39-40).

En cela réside la nature particulière de l'Etat libéral. Une constitution idéologiquement neutre est une exigence de la sécularisation du pouvoir, de même que l'impartialité dans les décisions adoptées dans une communauté où rivalisent une idéologie et une religion. Une démocratie constitutionnelle qui autorise expressément les citoyens à mener leur vie religieuse ne peut pas les discriminer, en même temps, dans leur rôle de co-législateurs démocratiques ; elle doit donc respecter leur autonomie collective comme celle de leurs membres individuels[16]. Il semblerait que la perception de ce paradoxe engendre, à la longue, un ressentiment contre le libéralisme s'il est compris dans

13. *Cf.* Leo Strauss, *Droit naturel et histoire* [1950], Plon, 1954.
14. *Cf.* Carl Schmitt, *La notion du politique*, Calmann-Lévy, 1972 ; *Théologie politique*, Gallimard, 1988.
15. John Rawls, *Libéralisme politique,* PUF, 1995.
16. *Cf.* Juan Fernando Segovia, *Habermas y la democracia deliberativa. Una « utopía » tardomoderna*, Marcial Pons, Madrid, 1988, pp. 59-73.

sa version laïciste. Dans sa version postséculière, cependant, l'Etat libéral ne peut pas interdire dans l'espace public politique, c'est-à-dire à la racine du processus démocratique, « l'expression de ses citoyens religieux ; comme il ne peut pas non plus contrôler leurs motivations dans les urnes » (p. 40). L'autocompréhension collective d'une société libérale doit donc être influencée par la composition idéologiquement pluraliste de la société civile.

Mais, on l'a déjà dit, une telle conception politique n'implique pas l'acceptation indistincte de n'importe quel credo. La démocratie doit les filtrer. Avant de devenir partie d'un programme officiel et d'influer sur les délibérations des organes de décision, l'Etat libéral doit traduire le contenu des expressions religieuses en langage accessible à tous, un langage *généralement* accessible. De la même façon, les citoyens croyants et les communautés religieuses sont également influencés par d'autres secteurs religieux et non religieux au cours du processus démocratique consultatif. Celui-ci doit politiquement garantir la formation d'un enregistrement public des opinions politiquement importantes qui appartiennent à la compréhension collective que tous les citoyens, religieux ou non, ont d'eux-mêmes « parce qu'une légitimation démocratique construite délibérativement se nourrit même des voix religieuses et de la concurrence stimulante entre les religions » (p. 41). Ce concept du politique qui relie l'Etat à la société civile, maintient, selon Habermas, une référence à la religion y compris à l'intérieur de l'Etat constitutionnel laïque.

Réflexion finale

Parler d'une religion sans la référence à un Dieu est un contresens, même s'il s'agit de théologie naturelle, de philosophie ou de sociologie de la religion. Habermas ne mentionne cependant pas une seule fois Dieu, parce que ce qui l'intéresse dans la religion ne consiste pas dans ce qui relie l'homme à Dieu mais les hommes avec le monde. Habermas n'a pas d'intérêt pour ce que les religions ont de surnaturel, mais seulement pour ce qu'elles apportent naturellement au soutien de la démocratie. La religion ne parle pas de Dieu, elle parle de l'homme dans le monde ; et si elle se réduit à des rites de solidarité que nourrissent des croyances, ce seront des rites et des croyances immanentisés.

La raison pour laquelle la vérité de la religion ou de la vraie religion n'intéresse pas Habermas est donc maintenant bien claire, de même

que celle du pluralisme œcuménique dans le bazar des religions. Et de même le motif pour lequel on interdit l'accès à l'arène démocratique de certaines expressions. Le message de Habermas consiste en ce que les religions ne peuvent être tolérées démocratiquement que si la démocratie les a préalablement domptées. C'est pourquoi les valeurs religieuses publiquement exprimées doivent être traduites dans un langage moral acceptable par tous, aussi bien pour leurs propres membres, pour les non-croyants et pour ceux qui croient autrement. Les croyances religieuses doivent être nécessairement traduites en langage séculier, conformément aux intuitions morales de tous les citoyens[17]. Habermas parle de « filtre » : il revient à la démocratie d'établir « un filtre chargé de ne laisser passer que les apports "traduits", c'est-à-dire sécularisés, provenant de toute cette Babel de voix de l'espace public en les faisant passer jusque dans le programme des institutions étatiques »[18].

Malgré le temps passé et les réflexions sur le sujet, Habermas n'a rien changé à ses positions, parce que son oreille théologique continue d'être sourde au sens surnaturel de la religion, laquelle n'est pour lui qu'un fait sociologique, quelque chose qui est de fait et dont il faut tenir compte, au même titre, en ce sens, que d'autres sources rituelles de solidarité, comme les syndicats ouvriers, les idéologies, les clubs sportifs ou les goûts artistiques. Qu'on le veuille ou non, cette conception réfute l'idée antérieurement émise du caractère multiple de la modernité, et de l'insuffisance de la sécularisation comme catégorie susceptible d'en rendre raison. Donc si la religion ne doit être considérée, dans la sphère publique, qu'en tant qu'elle participe au soutien de la démocratie, le concept de sécularisation est réintroduit d'une manière utilitariste et pragmatique pour couper en deux la religion, avec une face publique, d'utilité politique, et une autre privée, inutile et même dangereuse pour la politique.

Un point, sur lequel on insiste rarement, est la faiblesse des fondements de la démocratie, qui ne peut pas vivre de l'autonomie individuelle (des droits et libertés) et sociale (la souveraineté populaire) parce que cela conduit au pluralisme conflictuel et stérilisant qui vide la société de sa sève légitimante. « L'Etat démocratique ne devrait

17. Habermas, « Lo político : el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política », *in* Habermas et al., *El poder de la religión*, *op. cit.*, p. 35.

18. Habermas, « ¿Qué significa una sociedad "postsecular" ? » dans *¡Ay, Europa! Pequeños escritos políticos*, *op. cit.*, p. 79.

pas se précipiter dans la réduction de la complexité polyphonique de la multiplicité des voix publiques, parce qu'il ne peut pas savoir si, en faisant cela, il ne coupera pas dans la société le flux des rares ressources de création de sens et d'identité. »[19]

Si la conception bien pauvre que Habermas se fait des religions interdit de le considérer comme un théologien[20], sa solution aux problèmes de la légitimité démocratique – qui imite les libéraux de tous les temps, y compris les catholiques – fait apparaître les lacunes de son indigente pensée politique.

Juan Fernando Segovia

19. *Ibid.*, p. 80.
20. *Cf.* Nicholas Adams, *Habermas and theology*, Cambridge U.P., Cambridge, 2006.