Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

Membre de l'université Paris Lumières

ED 139 - Ecole doctorale
Connaissance, Langage, Modélisation
Institut de Recherches philosophiques (IREPH)

Khare DIOUF

Religion et politique chez Habermas

La démocratie délibérative et les défis du vivre-ensemble dans les sociétés post-séculières

Thèse présentée et soutenue publiquement le ***17/05/2023***
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Christian BERNER (Université Paris Nanterre)

Jury * **:**

Directeur de thèse :	Christian BERNER	Professeur, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Souleymane Bachir DIAGNE	Professeur, Columbia University, New York
Rapporteure :	Sophie GUÉRARD DE LATOUR	Professeure, École Normale Supérieure de Lyon
Membre du jury :	Stéphane HABER	Professeur, Université Paris Nanterre
Rapporteur:	Mahamadé SAVADOGO	Professeur, Université Joseph Ki-Zerbo, Ouagadougou

Sommaire

Introduction générale 1
PREMIERE PARTIE :..... 11
LA RELIGION CHEZ HABERMAS : 11
DE LA MEFIANCE A L'ACCEPTATION D'UN STATUT EPISTEMIQUE 11
Introduction 12
Chapitre 1 : L'héritage des Lumières..... 13
Chapitre 2 : Les limites de la raison sécullariste 43
Chapitre 3 : Processus parallèle : sécularisation continue et persistance de la religion 67
Conclusion..... 81
PARTIE II : LA DEMOCRATIE DELIBERATIVE COMME MODELE DU POLITIQUE 83
Introduction 85
Chapitre 1 : L'agir communicationnel comme socle du projet politique..... 89
Chapitre 2 : La démocratie comme procédure 131
Chapitre 3 : Démocratie constitutionnelle et idéal cosmopolitique..... 147
Conclusion..... 179
PARTIE III : RELIGION ET SPHERE POLITIQUE 183
Introduction 185
Chapitre 1 : La laïcité en question..... 189
Chapitre 2 : Religion et délibération publique dans les sociétés postséculières 215
Conclusion..... 269
Conclusion générale..... 271
BIBLIOGRAPHIE 279

Dédicace

A tous les membres de ma famille pour leur patience et leur compréhension sans lesquelles ce travail n'eût pas été possible. En plus des contraintes professionnelles assez substantielles, le travail de recherche et de rédaction de cette thèse m'a souvent éloigné d'eux à des moments où ils avaient besoin de ma présence à leur côté. Puisse ce travail leur faire plaisir.

A mes enfants, en particulier, pour les encourager à aller le plus loin possible et à faire de la recherche de l'excellence leur crédo.

A tous mes collaborateurs à l'Ambassade du Sénégal en Belgique d'abord, où j'ai entamé ce travail de recherche, et ensuite à ceux de l'Ambassade du Sénégal au Cameroun où je l'ai poursuivi.

Remerciements

- A la mémoire de mon regretté maître, **Sémou Pathé Gueye** qui fut mon professeur au département de Philosophie de l'Université Cheikh Anta Diop pendant les premier et second cycles et jusqu'au DEA. Il a encadré mes mémoires de Maîtrise et de DEA. C'est lui qui m'a initié à la théorie critique et à la pensée de l'Ecole de Francfort, en particulier celle de Marcuse et Habermas. Il n'a jamais cessé, après ma sortie de l'Ecole nationale de l'Administration, de m'encourager à poursuivre les recherches en vue de l'obtention du titre de Docteur en philosophie. Arraché très tôt à notre affection, en mars 2009, il reste pour nous une référence et une source d'inspiration. Puisse son âme reposer éternellement en paix !

- A mon Directeur de thèse, le Professeur **Christian Berner** dont la disponibilité et le professionnalisme m'a permis de mener à bout cette aventure. En dépit de son agenda et de la distance géographique qui nous a séparé pendant ces six années, sa disponibilité, ses encouragements, ses remarques et orientations ne m'ont jamais fait défaut. Qu'il trouve ici l'expression de la sincère gratitude.

- Ma reconnaissance va également au Monsieur **Pius Ondoua**, Professeur émérite des Universités dont l'accompagnement m'a été très profitable, à plusieurs égards, depuis notre rencontre au Cameroun à Yaoundé. Il m'a généreusement associé à ses activités scientifiques notamment dans la rédaction de deux ouvrages publiés en 2021 et 2022. Il a également été pour moi une sorte de co-directeur informel de par ses remarques et suggestions, après avoir accepté de lire chacune des parties de ce texte.

- A tous mes maîtres qui ont pris part à ma formation de l'Ecole primaire à l'Université et dans les diverses écoles de formation où je suis passé, l'Institut des Sciences de l'Environnement (ISE) de Dakar, l'Ecole normale supérieure (ENS) de Dakar et l'Ecole nationale d'Administration (ENA) de Dakar

- A mes amis **Dr. Lydie *Christiane* Azab à *Boto***, enseignante à l'Université de Yaoundé 1 et Dr. **Ulrich Metendé**, tous les deux, en plus de leur collaboration amicale, ont accepté de relire certaines parties de ce document et de m'apporter leurs *inputs*.

- A tous mes proches et amis qui n'ont jamais cessé de m'encourager à reprendre les études, après une longue césure pour des raisons professionnelles, et qui m'ont poussé à aller jusqu'au bout. Ils sont nombreux mais se reconnaîtront.

- Aux membres du Cercle Camerounais de Philosophie (CERCAPHI) dont l'accueil aimable et fraternel m'a permis de trouver au Cameroun un cadre intellectuel propice pour l'épanouissement intellectuel et l'échange d'idées et d'expériences de recherche.

Résumé

L'objectif de notre recherche est de montrer les différentes évolutions relevées dans la pensée habermassienne de la religion, leurs justifications théoriques et surtout leurs implications dans la pensée politique de Habermas et, de manière plus générale, l'intérêt que nous pouvons en tirer dans l'organisation sociale et politique des sociétés pluralistes contemporaines. Il nous est apparu que, d'une attitude méfiante vis-à-vis de la religion considérée comme une réalité aliénante, Habermas est passé, progressivement, à une perception tolérante de celle-ci avant d'opter, à partir des années 2000, une position nettement plus accommodante cherchant à prouver que la religion recèle encore des ressources normatives qu'il est opportun voire nécessaire de mobiliser dans la recherche de réponses pertinentes et durables aux défis nombreux et complexes auxquels se trouve confrontée la modernité. Mieux, il est apparu que dans la démarche argumentative habermassienne l'Etat de droit démocratique a l'obligation d'aménager l'espace public de telle sorte que tous les citoyens, qu'ils soient croyants ou non croyants, puissent prendre sans entrave part à la délibération publique. Le socle de cette théorie se trouve dans la place centrale que Habermas accorde à la communication dans sa théorie morale et politique. La démocratie délibérative qu'il élabore entend permettre à tous les moyens de prendre part à la formation de l'opinion et de la volonté politique sans entrave, y compris ceux qui ne peuvent s'exprimer que dans un langage religieux. C'est donc une démocratie qui se veut radicale, qui souhaite favoriser une inclusion complète et entend s'en donner les moyens. L'éthique de la discussion apparait comme la matrice théorique et l'idéal moral pour aplanir tous les différends par le dialogue aussi bien à l'intérieur des Etats-nations qu'entre les Etats. Dans ce cadre le cosmopolitisme cesse d'être un simple idéal pour se décliner comme un projet pour la construction d'un nouvel ordre international authentique.

Mots clés : *Habermas, politique, religion, raison, communication, sécularisation, laïcité, pluralisme, démocratie, délibération, droit, vivre-ensemble, cosmopolitisme.*

Abstract :

The objective of our investigation is to highlight the different evolutions in Habermas theory with regard to religion, their philosophical justifications and their political implications. We try to find also the gain we can get from Habermas last developments about religion when it comes to organizing politically our post-secular societies. Habermas who was very suspicious toward religion became around the year 2000 more tolérant with religion and later defends the idea that religion still have moral and cognitive ressorces that can be used to solve some of the problems modern societes are facing. Therfore, Habermas not only accepts that religion still have a cognitive value but can help post-secular societies to get managed in a more peaceful and more accomodating way for all citizens. To achieve more stability in our postsecular societies where religion is still persistant and resilient, Habermas argues that communicative action and deliberative democracy can help to build a more fruitful dialogue beetwen citizens in the public sphere et foster peace, stability and a better leaving-together inside and between the nations. We try to show that Habermas' theory can be a good help to solve many challenges our post-secular word is facing. For that purpose, religious citizens as well as non-believers should accept and encourage a open and respectfull dialogue on any matter concerning the society. More generally the tools developped by Habermas can help us to build a genuine cosmopolitanism and a peacefull word.

Key-words :

Habermas, politics, religion, reason, secularism, democracy, communication, deliberation, living-together, cosmopolitanism.

Introduction générale

L'histoire universelle est le terrain de l'expérience à l'épreuve de laquelle la philosophie doit se soumettre et qui peut la faire échouer. […] Aussi doit-elle répondre aux exigences d'une théorie présente : c'est-à-dire qu'elle doit concevoir la situation présente en fonction de l'histoire universelle.

Habermas, *Théorie et pratique* [1963], 1975, p.163-164

Comment et à quelles conditions peut-on, dans nos sociétés contemporaines pluralistes, créer les conditions d'un vivre-ensemble harmonieux, dans le respect des différences et la sauvegarde des acquis démocratiques fondamentaux ? N'est-ce pas l'une des vocations des religions de faciliter l'harmonie et l'entente entre les humains et d'éclairer leur existence sociale?

Cette question nous a longtemps préoccupé tant au plan intellectuel et philosophique qu'au plan existentiel et nous préoccupe encore. L'actualité récente l'a rendue plus insistante. En effet, depuis des années, voire des décennies, la religion occupe une place grandissante dans les débats politiques ou académiques. On peut penser, de prime abord, que l'importance croissante prise dans le débat public par les questions relevant de la religion est liée essentiellement à quelques événements contingents et retentissants comme la révolution iranienne de 1979, les événements spectaculaires du 11 septembre 2011 aux Etats-Unis ou le surgissement et l'internationalisation de groupuscules religieux qui se manifestent de manière récurrente par des actions spectaculaires de violence et surtout par leur contestation, jusque dans ses ultimes fondements, du modèle de société d'inspiration occidentale sorti des officines de la modernité et qui avait pour vocation, à défaut de congédier la religion de l'évolution des sociétés contemporaines pour la ranger dans les archives de l'histoire ou à tout le moins de la confiner dans l'espace strictement privé, chez les quelques individus pour qui elle garde encore une certaine importance. Dans tous les cas, un nombre important penseurs et non des moindres[1] avaient estimé que lorsque les citoyens en modernité auront reçu

[1] A titre, d'exemple, le Baron d'Holbach développe une thèse assez sévère vis à de la religion, du christianisme en particulier dans ses trois traités qui ont pour titres : *Le christianisme dévoilé (1766), la contagie sacrée (1768)* et *Histoire critique de Jésus- Christ* (1770). Il écrit : « *La religion est l'art d'enivrer les hommes pour détourner leur esprit des maux dont les accablent ceux qui les gouvernent. »* Cité par Henri Gillemin, *Voltaire : vers 26-45*

suffisamment de lumières de la raison technoscientifique triomphante, la religion n'aura plus droit à la parole dans l'organisation politique des sociétés avancées dans lesquelles nous vivons. Telle est l'idée d'une «disparition programmée de la religion» que l'on a trouvée un moment chez Habermas, héritier de l'Ecole de Francfort dont on connaît l'attachement à la pensée critique et au rationalisme des *Lumières*.

La réalité donne à penser qu'il est difficile aujourd'hui, pour plusieurs raisons, de congédier la religion de la vie quotidienne des citoyens modernes et même de l'espace public. En effet, outre la présence de plus en plus importante de la religion dans la vie d'un nombre croissant d'individus[2], l'on note une pluralisation de l'offre religieuse et, de manière générale, une pluralisation culturelle croissante au sein de nos sociétés qu'un penseur comme Herbert Marcuse[3], par exemple, soupçonnait pourtant d'évoluer vers une uniformisation irréversible dominée par la foi en la science et en la technologie, la consommation de masse et les loisirs. Bon nombre de théoriciens de la mondialisation ont également vu en ce phénomène un processus qui allait consacrer l'universalisation du modèle moderniste occidental et accélérer la disparition des cultures autochtones, des traditions religieuses et autres représentations du monde.

Paradoxalement, le processus d'unification du monde sous l'égide des sciences et de la technologie, notamment grâce à la réduction des distances et aux progrès spectaculaires dans les secteurs du transport et de la communication, qui a accentué une planétarisation de certains modes de vie et de comportements, a favorisé en même temps la résurgence de traditions culturelles et religieuses que l'on croyait vouées à la

---

On peut citer également Voltaire et Diderot, parmi les intellectuels les qui ont été très critiques vis-à-vis de la religion sans aller jusqu'à la rejeter aussi ouvertement que le Baron d'Holbach.

[2] Michel Mafessoli parle de « nostalgie du sacré qu'il décrit ainsi : « Cette nostalgie du sacré est particulièrement repérable dans les aspirations et les pratiques des jeunes générations. Certes, on ne peut nier qu'il y a une sécularisation croissante dans de nombreux pays. Disons tout net que cette sécularisation est la conséquence du rationalisme des Lumières du 18e siècle et du mythe du progrès qui s'élabora tout au long du 19e siècle. Mais à côté de cette sécularisation il est non moins intéressant d'observer que depuis quelques décennies il y a un retour à des dimensions spirituelles de plus en plus affichées et dont on peut repérer les indices multiples.» Article consulté à l'adresse suivante : https://lecourrierdesstrateges.fr/2020/12/18/maffesoli-la-strategie-de-la-peur-est-une-violence-faite-par-les-elites/?fbclid=IwAR0-Roh8H-K6pog0f4N-D3iGx8EOJraj7R-7YBvKWT9p6MvujHR9TTbgE4M. Il a également publié un ouvrage du même nom *: La nostalgie du sacré*, Les éditions du Cerf, Paris, 2020, 360 p.

[3] *Cf.,* Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel,* trad. par Monique Wittig et l'auteur, Paris, édition de Minuit, 1968.

disparition. Par ailleurs, de nouvelles formes de religiosité ont vu le jour dans un monde pourtant encore largement dominé par la science et la technologie. On assiste ainsi à l'émergence et à la consolidation de sociétés marquées par une pluralisation croissante, y compris jusque dans les aires géographiques où l'homogénéité culturelle et religieuse était jadis considérée comme une réalité irréversible, en Asie notamment.

En effet, la mobilité accrue des personnes et des biens dans ce qu'il est convenu d'appeler «la mondialisation» expose les sociétés européennes à une présence de plus en plus importante « d'étrangers » qui arrivent avec dans leurs bagages leurs cultures et leurs représentations du monde. A ces derniers s'ajoutent des citoyens d'origine étrangère qui en dépit de leur longue présence en Europe et dans les autres terres d'accueil restent attachés à des valeurs et à des pratiques culturelles et religieuses souvent perçues comme étrangères à la culture européenne. Ces phénomènes ne sont certes pas nouveaux, mais ils ont connu une ampleur inégalée favorisée par les progrès réalisés dans les domaines des transports et des technologies de l'information et de la communication. Ils ne sont pas sans répercussions sur les sociétés d'accueil. A cet égard, les conflits nés de l'inattendu renouveau spirituel aussi bien en Europe «sécularisée» que dans les autres espaces géographiques et culturels (le renouveau du bouddhisme d'origine tibétaine, le regain d'activité du nationalisme hindou, le réveil islamique avec ses déclinaisons islamistes dans certains pays etc.) ébranlent les certitudes d'une «fin de l'histoire» qui consacrerait le règne sans partage de la raison pratique. Du coup, les sociétés contemporaines, confrontées à des situations si inédites et peu préparées à cela se voient contraintes de s'engager dans un difficile processus d'apprentissage pour intégrer ces réalités et intégrer les citoyens qui n'entendent plus se départir de leurs convictions religieuses pour rester conformes au profil de citoyen défini au préalable.

A la différence des «assimilationnistes» qui considèrent que la seule manière pour ces «étrangers» de s'intégrer dans les sociétés européennes d'accueil est de se délester de leurs valeurs et de leur identité pour se fondre, mains et cœurs liés, dans leur nouveau cadre de vie, Habermas préconise que, par le biais de «la discussion », il est possible de les faire participer à l'élaboration des règles qui doivent structurer le vivre-ensemble dans des sociétés où le pluralisme est devenu une réalité tangible et dans lesquelles aucun retour en arrière, sous forme de repli identitaire ou de fermeture de

frontières géographiques, ne peut être envisagé sans risque de déboucher sur des régressions, des tensions et des crises encore plus profondes.

Sans doute, le philosophe John Rawls aura été l'un des premiers à attirer l'attention sur cette caractéristique des sociétés contemporaines marquées, certes à des degrés divers, par «le fait du pluralisme». Ce constat de Rawls que Habermas a lu assidûment et avec qui il a eu de nombreux débats a sans doute contribué à infléchir sa position sur la perception qu'il se faisait celle-ci et plus spécifiquement sur la place qu'occupe ou devrait occuper la religion dans l'espace public qui constitue, à ses yeux, le lieu de formation de l'opinion et de la volonté publique démocratique.

Ainsi donc, héritier majeur de l'Ecole de Francfort qui a, manifesté pendant longtemps une certaine méfiance vis-à-vis de la religion, Habermas va voir sa perception infléchir pour déboucher d'abord sur une attitude plus tolérante vis- vis de la religion, considérée comme une ressource susceptible, au moins, de servir de « consolation » à certains individus confrontés aux défis extrêmes de l'existence. Mais ce qui est le plus intéressant est que Habermas ne se limitera pas à cette attitude de simple tolérance vis-à-vis de la religion, puisqu'à partir de ce qu'il est convenu d'appeler «le tournant religieux [4]» de sa pensée, qui se situe dans les années 1980, le philosophe allemand va revoir de fond en comble sa perception de la religion à laquelle il va, finalement, conférer un «statut épistémique» au même titre que la science, la philosophie et les autres formes d'approche du réel. Mieux, il professera que la religion peut et doit aider à conjurer les errements de la modernité «qui a tendance à sortir des rails »[5], y compris dans la définition des règles éthiques et politiques et a essayé de voir commencer mobiliser «les résidus de sens» que l'on peut déceler dans les « réserves inépuisées des traditions religieuses » pour répondre aux défis nombreux et complexes de la modernité.

[4] Certains commentateurs de Habermas comme Guy Jobin et Jean Marco parlent de «tournant religieux» alors que d'autres se font plus nuancés en parlant « d'infléchissement » de sa pensée. L'idée que nous voulons faire ressortir est qu'Habermas a évolué considérablement dans sa préperception de la religion en allant de la méfiance voire du mépris vis-à-vis de la religion à une attitude non seulement plus conciliante mais encore est allé plus loin dans ses écrits en suggérant de « prendre au sérieux » l'apport de religion dans la définition des normes du vivre-ensemble dans les sociétés «postséculières».

[5] Voir par exemple son débat avec Ratzinger en 2004 et qui a été publié sous le titre de *Raison et religion*. *La dialectique de la sécularisation*, Paris, Editions Salvator, «Controverses», 2010.

Il conviendra de chercher à voir quelles sont les raisons qui ont été à l'origine de ce changement majeur de perspective dans la pensée de ce grand observateur et penseur de notre époque et surtout de chercher à savoir si ses préconisations, notamment l'admission des contenus religieux dans le débat public, peuvent aider, et à quelles conditions, à la création des conditions nécessaires pour un vivre-ensemble harmonieux au sein des sociétés contemporaines traversées par des crises multiples et multiformes.

Comment dans les sociétés contemporaines pluralistes, «postséculières[6]» et démocratiques en hybridation continue créer les conditions d'un vivre-ensemble harmonieux dans le respect des différences religieuses, ethniques et d'origines géographiques tout en sauvegardant les acquis démocratiques fondamentaux considérés comme des acquis historiques à préserver et à entretenir ? Qu'est-ce d'abord que la religion ? Il nous semble qu'il n'y a pas chez Habermas une définition précise de la religion. En tout cas nous n'en avons pas encore rencontré au fil de nos lectures. Cependant, la manière dont il aborde la question de la religion nous autorise à penser qu'il s'accorderait avec la définition suivante que nous voulons proposer : la religion peut être conçue comme un ensemble de croyances et de pratiques cultuelles qui fondent non seulement les rapport entre les hommes qui s'en réclament et le sacré - qui peut être appelé Dieu dans les grandes religions monothéistes- mais également les rapports entre les hommes eux-mêmes. Dans cette perspective, la religion comporte à la fois une dimension verticale (relation avec le sacré) et une dimension horizontale (relation entre les membres de la communauté religieuse voire entre ceux-là et le reste de la société.) A partir de ce moment, la religion rencontre, d'une manière ou d'une autre, la question de la politique entendue au sens classique d'organisation de la cité afin de permettre à tous ces membres d'y s'épanouir. Quels devraient alors être les rapports entre religion et politique dans les sociétés postséculières sur lesquelles Habermas a choisi de porter sa réflexion ?

[6] Dans un article intitulé « qu'est-ce qu'une société post-séculière ? » paru dans la revue *Le Débat* (**2008/5 (n° 152)**, Habermas définit cette expression comme suit : «Une société postséculière doit avoir été séculière (…) dans ces régions chacun avait peu ou prou eu conscience de vivre dans une société sécularisée ». Il cite un certain nombre de pays qui remplissent ces critères dont la France, le Canada etc. Nous y reviendrons plus largement.

Notre hypothèse est que dans les sociétés postséculières contemporaines toutes marquées par une «situation de fait du pluralisme» (Rawls, 1999) il est bien possible et très souhaitable de favoriser la libre expression de tous les citoyens, qu'ils soient religieux ou non, dans l'espace public, y compris si nécessaire avec des énoncés religieux de sorte à développer une politique inclusive qui donne consistance à l'obligation démocratique de faire participer tous les citoyens dans les processus de décisions qui engagent la communauté politique.

Pour en établir la faisabilité, nous allons examiner les relations entre politique et religion dans la pensée de Habermas et leurs implications théoriques et pratiques pour la construction du vivre-ensemble, c'est à dire d'une société de paix et d'harmonie où toutes les couches, quelles que soient leur vision du monde, leurs croyances, leurs cultures et origines géographiques pourraient cohabiter dans le respect et l'harmonie. Cette quête nous amènera alors à réexaminer la conception habermassienne de la démocratie, des rapports entre raison et religion dans sa pensée et surtout à réinterroger la notion de laïcité, son évolution et ses déclinaisons multiples dans le temps et l'espace. Un tel travail d'investigation exigera de notre part, outre l'examen des textes majeurs de Habermas, le détour par d'autres penseurs qui ont traité des mêmes questions et avec lesquels il a été souvent amené à débattre, notamment John Rawls, Charles Taylor etc. Nous serons également obligés de recourir parfois à des auteurs plus anciens, notamment Kant, Weber, Hegel, Kierkegaard, etc. De la même manière, nous nous intéresserons aux commentaires suscités par l'œuvre de Habermas auprès d'auteurs plus jeunes, comme Jean-Marc Ferry, Robert Audi, Will Kymlicka, Guy Jobin, qui en plus d'aider à comprendre l'œuvre du grand philosophe, sans doute l'un des plus influents du dernier siècle, approfondissent la réflexion sur des thèmes majeurs de sa pensée, tel que la raison communicationnelle, l'usage des raisons religieuses dans l'espace public, la démocratie délibérative etc.

Pour aller plus loin, nous essayerons enfin d'élargir l'horizon en cherchant à comprendre comment les concepts et outils théoriques forgés par Habermas pour penser la paix et la stabilité à l'intérieur de ces sociétés européennes contemporaines et baliser la voie à l'intégration européenne et à l'émergence d'une société cosmopolite peuvent aider les sociétés musulmanes traversées par des conflits ethniques et religieux toujours plus préoccupants à penser leur devenir, à identifier les voies et moyens leur permettant d'émerger à la modernité, à leur manière, sans être obligées de faire le même trajet

historique que les sociétés européennes dont les traditions ont été pour une large part inspirées par le patrimoine culturel et religieux judéo-chrétien? En d'autres termes, comment la rationalité communicationnelle, l'éthique de la discussion et la délibération démocratique, telles que théorisées par Habermas, peuvent-elles féconder les traditions et cultures musulmanes de sorte à les aider à dépasser les convulsions politiques qui les traversent presque toutes pour s'engager, plus résolument, dans la voie d'un développement social, politique, culturel et économique apaisé?

Par ailleurs, au-delà des entités civilisationnelles distinctes que sont le monde judéo-chrétien et le monde musulman, dans quelle mesure la pensée politique si riche et si diversifiée de Habermas, croisée à d'auteurs contemporains comme John Rawls, Marcel Gauchet, Alain Renaut, Paul Ricœur, Jean-Marc Ferry etc., peut-elle nous aider à penser, à nouveau frais, les conditions et modalités de création d'une société internationale moins conflictuelle, plus consensuelle sur les questions fondamentales liées à la survie de l'espèce humaine, à la dignité de l'homme, à la préservation de l'environnement et à la promotion et à la protection d'une paix stable à travers le monde. J'essaierai, en outre, de voir si les outils méthodologiques et conceptuels habermassiens peuvent servir à enrichir et améliorer les techniques et pratiques de négociations dans les relations internationales marquées par une crise sans précédent du multilatéralisme et la résurgence du bellicisme de certaines grandes puissances. C'est dire que la problématique du cosmopolitisme telle que le conçoit Habermas, et avant lui d'autres auteurs comme Kant, occupera une partie importante de notre étude.

Ainsi, de manière pratique, notre travail comportera trois parties. Dans la première nous allons examiner les rapports entre raison et religion dans la pensée de Habermas en essayant de montrer les différentes inflexions dans la pensée du philosophe allemand en ce qu'il est passé d'une conception très méfiante de la religion à une perception plus tolérante vis-à-vis de celle-ci avant de finir par considérer comme un impératif même d'intégrer la pensée de la religion dans la recherche des solutions aux nombreux problèmes qui se posent aux sociétés en régime de modernité. Dans cette partie nous consacrerons beaucoup de temps à exposer l'héritage de l'école de Francfort et de ses penseurs sur la conception habermassienne de la religion et plus généralement le rapport antagonique que la philosophie des Lumières a entretenu avec la religion au point de la considérer comme une simple superstition appelée à disparaitre. Nous insisterons en

particulier sur l'influence de deux penseurs essentiels, Max Weber et Kant sur la pensée habermassienne de la religion et plus tard, celle de son contemporain, John Rawls.

Quant à la deuxième partie, beaucoup plus théorique, elle portera sur la conception habermassienne de la démocratie, de « la démocratie délibérative» plus précisément, et les justifications que Habermas apporte pour préconiser l'adoption de cette dernière comme modèle politique en lieu et place du libéralisme et du républicanisme dont il a en même temps essayé d'identifier aussi bien les forces que les limites. Pour cette raison, cette partie ne fera que rarement mention de la question de la religion proprement dite. L'objet de ce parti pris méthodologique est, après avoir mis en exergue l'évolution de la pensée habermassienne de la religion et exposé les fondements de sa vision politique de voir en détail dans la troisième partie comment les deux s'entrelacent pour déboucher sur des rapports entre politique et religion qui dépassent l'opposition traditionnelle au profit d'un dialogue à double sens en vue d'établir les conditions d'un vivre ensemble harmonieux dans un monde traversé par des conflictualités permanentes.

C'est donc dans la troisième et dernière partie que nous analyserons l'offre habermassienne à propos de la manière dont il faudrait gérer les tensions entre citoyens croyants et non croyants et entre sphère publique et sphère privée, entre les multiples communautés qui constituent nos sociétés contemporaines de telle sorte à pouvoir résoudre les conflits par le dialogue et bâtir des consensus véritables qui vont bien au-delà du simple *modus vivendi* que l'on observe dans plusieurs pays et qui ne répondent pas réellement, en dépit des apparences, aux exigences d'une société authentiquement et profondément démocratique.

PREMIERE PARTIE :

LA RELIGION CHEZ HABERMAS :
DE LA MEFIANCE A L'ACCEPTATION D'UN STATUT EPISTEMIQUE

Introduction

Cette partie a pour vocation de montrer l'évolution de la perception de la religion chez Habermas. Elle met l'accent sur les principales inflexions dans la manière dont le philosophe allemand, au cours de l'élaboration de son œuvre, a appréhendé la question de la religion ainsi que les types de rapports entre la raison et foi qu'il établit. Elle comportera trois chapitres. Dans le tout premier, nous chercherons à voir comment Habermas, membre de la deuxième génération de l'Ecole de Francfort a été influencé par l'héritage des *Lumières* et a développé une attitude très méfiante visa à vis de la religion. Dans le second chapitre, il s'agira de montrer en quoi les promesses non tenues de la modernité l'on amené à évaluer et à amender progressivement sa perception de la religion vis-à-vis de laquelle il développe une attitude plus tolérante et, dans le dernier chapitre, nous essaierons de montrer une évolution considérable de sa perception de la religion qui l'amènera non seulement à reconnaître un « statut épistémique nouveau » à la religion mais à considérer qu'un bon usage de celle-ci s'avère plus que nécessaire pour venir au secours d'une modernité qui « a tendance à sortir des rails ».

Nous allons également essayer de montrer, tout au long de cette partie les principales influences subies par Habermas, dans l'élaboration progressive de la philosophie de la religion, notamment celles de Max Weber, Durkheim, Kant et Marcel Gauchet.

Chapitre 1 : L'héritage des Lumières[7]

[7] En vue de faire le point sur cette question, un colloque a été organisé, les 6 et 7 octobre 2011, à la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine sur le thème « Les lumières de Jürgen Habermas. Histoire et avenir d'une entreprise intellectuelle », en collaboration entre les Universités de Bordeaux, Bordeaux 3 et de Nantes avec de nombreuses et intéressantes communications sur le sujet. Les communications ont par la suite fait l'objet d'une publication, en 2012, sous le titre *Les lumières de Jurgen Habermas* aux Presses universitaires de Bordeaux.

Jurgen Habermas peut à juste titre être classé parmi les membres de la deuxième génération de l'Ecole de Francfort. Nous savons bien qu'après une thèse sur Schelling et quelques années consacrées à diverses activités dans le journalisme et la rédaction d'articles philosophiques, Habermas a intégré l'Institut de recherche sociale plus connu sous le nom d'Ecole de Francfort pour devenir assistant d'Adorno à partir de 1956. Il y trouvera également Max Horkheimer, patron à vrai dire de l'Institut mais également Herbert Marcuse, entre autres collaborateurs. Ces premiers grands penseurs vont avoir une influence décisive sur le jeune philosophe , notamment dans le travail critique de la modernité et de réévaluation du marxisme et de la critique sociale. Cette école, on le sait, a été fortement marquée par la pensée des Lumières et le primat accordé à la raison ainsi que par le marxisme[8].

Sous l'influence de cette école et de penseurs rationalistes comme Max Wéber, Marx, Kant, etc. Habermas en réalité va s'intéresser très tôt à la lancinante question de la religion que presque toutes les grandes philosophies ont essayé de prendre en charge. Cet intérêt pour les systèmes religieux et leur impact dans la société apparait dès les années 70 au moins, avec notamment des textes comme « Que vise la philosophie[9] ?» mais dans *Raison et légitimité* [10]paru en 1973 où, selon Stephan Müller-Doohm, « le philosophe et sociologue explore, en adoptant ici une perspective sociologique, la fonction des systèmes religieux. [11]» Habermas, sous cette casquette de philosophe et de sociologue s'aperçoit de l'importance des systèmes religieux et de leur impact sur l'évolution de la société et donc ne peut rester indifférent à un tel phénomène. Cette préoccupation pour la religion, du point de vue intellectuel plus que religieux, apparaît également dans *Profils philosophiques* (1981) où Habermas établit la ligne de départ entre la philosophie fondée sur un exercice libre de la raison et la religion qui repose sur la foi et des promesses dont il est difficile, voire impossible, selon lui, de montrer le bien-fondé. Il écrit : « en aucun cas la philosophie, qui a pris au sérieux sa prétention, n'a voulu se substituer à la certitude

[8] Voir à ce sujet, le livre publié par Max Horkheimer et Théodore Adorno, en 1944 sous le titre allemand *Dialektik der Aufklärung* et qui sera traduit plus tard sous le titre *La dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz et qui paraît à Paris, chez Gallimard en 1974.
[9] Le titre allemand se présente comme suit : «Wozu noch Philosophie ?» Voir l'impressionnant livre de Stephan Müller-Doohm, «*Jürgen Habermas. Une biographie* », trad. Frédéric Joly, Paris, Gallimard, coll. «nrf », 2018, p.424.
[10] Habermas, *Raison et légitimité. Problèmes de légitimité dans le capitalisme avancé,* trad. Jean Lacoste, Paris : Payot*, 2012* [1973] puis [1978].
[11] Stephan Müller-Doohm, *op.cit., p.424*

de salut de la foi religieuse. Elle n'a jamais donné aucune promesse de rédemption, n'a jamais prodigué ni promis un quelconque confort .[12]»

Habermas donc semble accorder plus de crédit à l'exercice de la philosophie qu'à la croyance religieuse et de manière plus générale plus de confiance à la raison qu'à la foi religieuse qui peut selon lui s'avérer « aliénante ». De ce point de vue, il se situe parfaitement dans le sillage de la tradition des Lumières et de l'Ecole de Francfort qui ont adopté une attitude très méfiante voire critique de la religion. Ainsi jusque dans les années 80 la pensée de Habermas reste globalement méfiante vis-à-vis de la religion. Il en sera ainsi dans tes textes comme « On social identity [13]» et dans son livre *La théorie de l'agir communicationnel* qui jette les bases théoriques de sa philosophie sociale, morale et politique. Si Habermas reconnaît qu'historiquement, après le mythe et la magie, la religion a longtemps permis de structurer les rapports sociaux et de définir avec une certaine efficacité les normes sociales et même politique, avec la modernité et le triomphe de la raison, elle perd son pouvoir normatif et se replie, tout au mieux, dans l'espace du culte et de la vénération. Dans *La théorie de l'agir communicationnel*, il pose l'hypothèse que « l'autorité du sacré est progressivement remplacée l'autorité d'un consensus tenu pour fondé à une époque donnée.[14] »

En effet, avec le rejet de l'autorité de la religion et l'intronisation de la raison humaine dans les sociétés sécularisées, les individus de la modernité reprennent leur autonomie pour définir par eux-mêmes et pour eux-mêmes leurs règles sociales et politiques sans savoir besoin de la médiation d'une quelconque transcendance. C'est l'une des conquêtes majeures de la modernité de rendre l'homme à son autonomie. Dans son article célèbre intitulé « Qu'est-ce que les Lumières[15] » paru pour la première fois en

---

[12] Cité par Stephan Müller-Doohm, *ibid.*, p 616.

[13] Jürgen Habermas, «On social identity » Télos, 1974, p.90-103. Dans cet article, Habermas en adoptant une position qui relève plus de l'enquête sociologique que de la philosophe réfléchit sur la question de l'identité et essaie de répondre à la question de savoir si «les sociétés complexes peuvent former une identité rationnelle ». Naturellement, dans la tentative de réponse à cette interrogation, il rencontre la question de la religion à un moment où il est encore sous une influence forte de la philosophie rationaliste.

[14] Habermas, *La théorie de l'agir communicationnel,* trad. de l'allemand de J. -M. Ferry, Paris : Fayard, coll. « Espace du politique », tome II, p.88.

[15] Emanuel Kant, « *Qu'est-ce que les Lumières* ? », paru en 1784 pour la première fois sous le titre original *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?* Kant y essaie de répondre à la question comment l'homme, grâce à un libre usage de sa raison, peut se libérer des préjugés sous toutes leurs formes, y compris ceux de nature religieuse, pour accéder à maturité de son

1784, Kant montre clairement comment le processus de rationalisation libère l'homme et lui accorde l'autotomie de décision et d'organisation et donc le libère ainsi de toute autorité transcendante. Max Weber utilise le terme de « désenchantement du monde » pour rendre compte du processus par lequel les hommes en se libérant de la peur et des superstitions de l'époque prémoderne dominée par la pensée mythico-religieuse accèdent à une connaissance rationnelle de la nature et prennent l'exacte mesure des phénomènes par le biais de l'analyse scientifique. C'est la maturité de la raison humaine proprement dite là ou l'âge de la métaphysique et de la religion étaient ceux d'une raison humaine mineure et tenue en bride par une autorité extérieure, Dieu dans les religions révélées et par une pluralité de forces occultes dans les mythes et les religions polythéistes. Sous l'influence de cette pensée des Lumières et du primat accordé à la raison humaine dans la tentative par l'homme de connaître le monde qui l'entoure, Habermas adopte cette option méthodologique de désenchantement du monde, y compris dans le domaine social et politique, pour faire de l'homme le moteur de sa propre histoire et le seul auteur de ses normes sociales et politiques. Ainsi, dans cette perspective, la religion perd tout pouvoir normatif, relativement à l'organisation politique des sociétés modernes sécularisées. On sent une forte influence de Max Weber sur Habermas, notamment sa théorie de la rationalisation sur laquelle il nous semble opportun de revenir rapidement.

1. L'influence de Max Weber sur la conception habermassienne de la religion

La théorie wébérienne de la modernité postule que la révolution capitale qu'apporte la modernité réside dans le processus de rationalisation, annoncé depuis Descartes a débouché sur un véritable « désenchantement du monde » et, partant, sur une libération de l'homme de bon nombre de peurs, superstitions et suppositions qui l'ont privé, depuis la nuit des temps, de liberté au sens véritable du terme et l'ont empêché, par voie de conséquence, de jouir adéquatement de son existence terrestre.

Dans un article consacré à la « théorie de la rationalisation chez Max Weber » dans son ouvrage majeur, *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas rappelle que la

entendement et de sa capacité à décider de l'orientation à donner à ses propres affaires. Kant écrit : «L' Aufklärung permet à l'homme de sortir de l'immaturité dont il est lui-même responsable. L'immaturité est l'incapacité d'employer son entendement sans être guidé par autrui. Cette immaturité lui est imputable non pas si le manque d'entendement mais si le manque de résolution et de courage d'y avoir recours sans la conduite d'un autre en est la cause. Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! voilà donc la devise de l' Aufklärung.» (référence précise)

rationalisation des images du monde « se mesure d'après le degré auquel la pensée magique a été dépassée »[16]. Elle se traduit ainsi par « le rejet radical des moyens magiques et de tout sacrement pris come moyens de la quête du salut, ce qui signifie le désenchantement définitif de la religion ».[17]

Mais, selon Weber, la rationalisation ne s'est pas limitée à la désacralisation du monde – en se libérant de sa représentation magico-religieuse, mais également par l'autonomisation croissante de la science et de la technique en vue de son exploitation et de sa mise sous coupe réglée au service de l'homme. Il s'agit, en d'autres termes, de réaliser le rêve cartésien selon lequel l'homme devait devenir, grâce à un bon exercice de sa raison, « comme maître et possesseur de la nature ».

Ce processus aboutira à une autonomisation croissante de la science, de la technique, de la morale, du droit, de l'art et même de la culture mais également de leur libération de la gangue religieuse. Habermas en rend compte en ces termes :

> Avec la science et la technique, l'art autonome et les sciences expressives liées à la présentation de soi, et avec les représentations universalistes du droit et de la morale, on assiste à une différenciation de trois sphères de valeurs dont chacune suit une logique propre. Ainsi, les « légalités internes propres » des composantes cognitives, expressives et morales et de la culture non seulement parviennent à la connaissance mais avec leur différenciation s'accroit la séparation entre les sphères.[18]

Habermas voit ainsi la modernité comme un processus d'objectivation de la nature « dans la mesure où elle est rendue accessible à l'observation objectivante et à l'explication causale ». Il y a lieu de noter que ce processus de rationalisation de la modernité ne laissera indemne aucun secteur d'activité de la vie humaine. Au même titre que la religion, l'art et la culture, la politique vont connaître des transformations majeures, avec notamment l'exclusion de toute transcendance métaphysique et la célébration de la liberté et de la souveraineté du peuple à la fois comme principes et finalités de l'action politique

Max Weber décrit ce processus en ces termes :

---

[16] *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « espace du politique », *op.cit.,* p. 182.
[17] *Ibid.*, p. 225.
[18] J. Habermas, « Foi et Savoir » in *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?,* traduit de l'allemand par C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, Coll. « nrf Essais», 2002 p. 154.

> […] le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcendantal de la vie mystique soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre les individus isolés. Par conséquent, la religion s'estompe en étant rejetée dans l'irrationnel et avec elle tout mystère de la vie humaine.[19]

Cette posture wébérienne a été celle de beaucoup d'intellectuels des Lumières qui considéraient qu'avec la raison arrivée à maturité, l'homme devait se libérer de tout ancrage mystique ou métaphysique dès lors que la science et la technologie suffisent comme des outils à la fois solides et appropriés pour réaliser sa libération. Cette résolution ne sera pas sans conséquence sur l'organisation sociale et politique puisque jadis inspirée des valeurs et de la morale religieuse, celle-ci voit son référentiel constitué de plus en plus de normes élaborées par les hommes sur la base de leur propre raison qui acquiert son autonomie. Ainsi les législations des sociétés modernes se voient débarrassées progressivement des scories religieuses pour ne faire place qu'aux constructions strictement humaines.

Dans cet ordre d'idées, écrit Jobin :

> Le processus de rationalisation des images religieuses du monde vide la réflexion éthique et la raison pratique de leurs contenus, d'une part et relativise les *télos* en jeu, d'autre part. C'est le processus qui conduit à l'instrumentalisation de la raison, dont le sort est lié au polythéisme des valeurs que nous venons d'évoquer. La raison pratique est alors ramenée à une procédure d'ajustement de moyens à une fin elle-même choisie sans autre critère que celui que celui qui impose, à tout individu voulant agir dans le monde une fin.[20]

On voit alors clairement l'influence de Max Weber sur Habermas qui en est un lecteur et un commentateur assidu. Or l'examen critique de la modernité opérée par Weber débouche sur une conception pessimiste de la modernité qui marquera fortement tous les tenants de l'Ecole de Francfort, en l'occurrence Adorno et Horkheimer. Habermas, pourtant, s'il partage le diagnostic d'une modernité ayant échoué à tenir ses promesses, ne sera pas aussi pessimiste pour rompre avec l'idée d'une raison libératrice en raison de l'échec de la raison instrumentale à faire advenir le projet de libération de l'homme dont elle était chargée. Marco Jean note à ce sujet :

> La rationalité instrumentale, technicienne et calculatrice a acquis une telle puissance en modernité qu'il est impossible pour Habermas de réfuter totalement le diagnostic fait par

[19]Max Weber, *Le Savant et le politique,* trad. de Julien Freund, coll. «10/18 », Paris, Plon, 1963.

20 Guy Jobin, *La foi dans l'espace public*. *Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*. Préface de Jean-Marc Ferry, 2004, Presses Universitaires de Laval, p.19

> Weber. Il n'en demeure pas moins que le premier cherche, tout en préservant ses acquis, à dépasser la théorie du second. Il en vient ainsi à jeter un regard moins pessimiste sur la possibilité d'une réflexion et d'un agir moraux dans les sociétés modernisées.[21]

De la même manière, après un long examen de la théorie de Talcott Parsons sur le processus de rationalisation dans les sociétés occidentales et le processus de développement de la modernité, Habermas qui se réfère également à George Herbert Mead établit que c'est grâce à l'intercompréhension issu du potentiel de la communication que peut se réaliser le potentiel de libération que la modernité cherche à réaliser. Selon lui, « ce potentiel se transforme en rationalisation du monde vécu des groupes sociaux, dans la mesure où le langage assume les fonctions d'intercompréhension, de coordination de l'action et de socialisation des individus. [22]»

Le processus que décrit Habermas aboutit à un recul de la religion et de son influence pour laisser aux individus la possibilité de réfléchir librement par eux-mêmes et d'essayer de définir intersubjectivement les normes devant régir leur existence sociale, morale et politique. La communication sert alors de socle du processus de socialisation. Nous reviendrons plus largement au rôle que ce dernier joue dans l'économie générale de la pensée habermassienne et plus spécifiquement dans l'élaboration des normes politiques et l'entretien du vivre ensemble dans la deuxième partie de notre travail.

Pour résumer, il est possible de noter que l'influence de Weber a été déterminante dans la conception habermassienne de la religion, celle du sociologue Emile Durkheim à qui il a consacré de long développement dans la théorie de l'agir communicationnel n'a pas été négligeable et permet de mieux saisir l'évolution de la perception habermassienne de la religion.

2. L'influence de la théorie durkheimienne de la société sur la conception habermassienne

Habermas doit à Emile Durkheim une grande dette dans l'élaboration de sa théorie de la société et plus spécifiquement de la place qu'il y accorde à la religion. Jobin

[21] Marco Jean, thèse de doctorat citée, p. 34. Pour aller plus loin dans l'examen de la philosophie des Lumières et sur l'influence qu'elle a exercé sur les membres de l'Ecole de Francfort de manière générale, on pourra consulter utilement l'ouvrage d'Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

[22] Habermas, *La théorie de l'agir communication*, *op.cit.,* tome II, p.319

note à ce propos que : « si Max Weber fournit à Habermas le cadre du processus global de la modernisation – fondée sur une théorie de l'action-, Durkheim la donne la substance - en termes de ressources vécues. »[23]

En effet, *La théorie de l'agir communicationnel*, comporte un long chapitre intitulé «Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel [24]». Habermas y examine notamment, par une relecture de Durkheim, les différentes mutations intervenues dans la perception du sacré avec comme résultat une autonomisation progressive des individus avec comme conséquence le fait que les normes sociales et juridiques en modernité perdent progressivement leur enracinement mythique et religieux pour se fonder en raison. Habermas, pour qui la raison communicationnelle doit être le principal vecteur de codification des normes en démocratie, voit dans ce processus une évolution majeure et un des acquis de taille que la modernité doit conserver en dépit des problèmes d'orientation auxquels elle se trouve régulièrement confrontée. Habermas note à ce sujet que « l'évolution des Etats modernes a pour caractéristique qu'elle passe des fondements sacraux de la légitimation au fondement d'une volonté générale formée par la communication et bénéficiant d'une clarification discursive au sein de la vie politique.[25] »

Pour sa part, Durkheim avait déjà montré comment cette évolution majeure a marqué les sociétés modernes, par opposition à celles qui étaient sous le joug des traditions religieuses. Le droit en général et le droit des contrats en particulier s'en trouve considérablement transformé puisque les individus libérés des contraintes religieuses définissent eux-mêmes leurs règles contractuelles et sont ainsi dans la possibilité de les amender et de les discuter pour les rendre plus conformes à leurs conditions sociales et économiques. A partir de ce moment la communauté sociale devient, selon le mot de Habermas, « une communauté de communication »[26].

Marco Jean nous rappelle également que Durkheim établit une superposition entre la religion et le sacré. Pour Durkheim, « la division du monde en deux domaines

[23] *Ibid.,* p. 24.
[24] *Op.cit.,* tome II, p.8 à 124.
[25] *Ibid*., p 98 *sq*.
[26] Nous reviendrons largement sur la signification de la raison communicationnelle et sur le rôle que lui assigne Habermas dans les deuxièmes et troisièmes parties de notre travail.

comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, […] est le trait distinctif de la modernité religieuse.[27] ». Sous ce rapport, « la religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. »[28] Entendu de la sorte, la religion a une double fonction : celle de cimenter la communauté de ses membres et définir les normes qui régissent les interactions entre ceux-ci. Jobin relève que « la religion, entendue précisément par Durkheim comme le domaine du sacré, engendre non seulement l'obligation morale, mais en outre conserve intacte l'identité collective au moyen du rite. »[29]

Après avoir examiné profondément et longuement l'analyse que Durkheim fait des mutations intervenues dans les structures socio-anthropologiques initialement régies par le mythe et la religion, Habermas constate qu'avec la modernité, la religion perd cette puissance normative que lui assignaient les sociétés archaïques et médiévales puisque les normes ne sont plus fondées en fonction du sacré mais de manière immanente par la discussion entre membres d'une communauté qui recouvre sa souveraineté. La discussion publique est le procédé qui permet désormais à la collectivité d'élaborer ses normes, de les amender au besoin, sans être obligée de s'en référer à une autorité extérieure transcendante. C'est ce que montre le commentaire suivant de Jobin : « C'est à la conscience collective méthodologiquement séparée de sa gangue religieuse, conçue comme le véritable ancrage de la religion, que revient la capacité, autrefois dévolue au sacré, d'intégration et de régulation de l'action collective. »[30]

Cette dépossession de la religion de son rôle de régulateur de la société et d'organisation des rapports en son sein ne sera pas sans conséquence sur celle-ci et sur son influence. Elle sera ainsi obligée, avec l'essor d'une raison technoscientifique triomphante et d'une laïcité agressive par moment, de se redéployer dans la sphère privée individuelle et perdre ainsi beaucoup de son aura dans les sociétés traversées par le courant émancipatoire de la modernité qui ne reconnaîtra plus aucune tutelle extra-

[27] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, coll. « Quadrige Grands Textes », 5è éd., Paris, PUF, 2005, p. 50-51.
[28] *Ibidem.*
[29] G. Jobin, La foi dans l'espace public, *op.cit.,* p. 24.
[30] *Ibidem.*

mondaine. Cela a amené d'ailleurs certains à prédire, trop vite certainement, sa mort, mais la suite sera bien plus compliquée et nous le verrons dans les pages qui suivent.

On peut donc dire que Habermas n'invente pas le transfert de normativité. Au contraire c'est son contact avec la sociologie durkheimienne de la religion qui lui permet de saisir cette déconnexion entre la religion et normativité morale et politique. L'originalité de Habermas sera peut-être d'avoir fait intervenir l'agir communicationnel comme source de normativité immanente et procédurale à la fois, en lieu et place d'une théorie morale fondée sur une philosophie de la conscience et du solipsisme de la raison. C'est ce que Jobin exprime assez clairement dans un passage assez long et que nous nous autorisons de reproduire *in extenso* en raison de sa densité théorique :

> Les fonctions d'intégration sociale et d'expression, d'abord remplies par la pratique rituelle, passent dans l'agir communicationnel : dès lors, l'autorité du sacré est progressivement remplacée par l'autorité d'un consensus tenu pour fondé à une époque donnée. Cela signifie que l'agir communicationnel se libère des contextes normatifs qui s'abritent sous le sacré. Le désenchantement et la dépossession du domaine sacral s'effectuent en passant par une mise en langage du consensus normatif fondamental garanti par le rite, et avec ce processus se déclenche l'entrée en scène du potentiel de rationalité présent dans l'agir communicationnel. L'aura d'enchantement et d'effroi que diffuse le sacré, la force de fascination du sacré, sont sublimées dans la force contraignante des prétentions à la validité critiquable et ramenées dans le quotidien [31]

Il conviendra de souligner que pour le Habermas de *La théorie de l'Agir communicationnel*, influencé par les présupposés évolutionnistes connus depuis Hegel, il s'agit d'un saut qualitatif dans le développement des sociétés humaines ; saut qui consacre plus d'autonomie à l'homme, libéré à la fois des superstitions de type mythique mais également du pouvoir oppresseur du sacré en religion. Cela autorise Maeva Cook à conclure que pour Habermas, il s'agit d'un « unequivocal gain for humanity »[32]

Sur la base de cette conception évolutionniste de l'histoire des sociétés, Habermas considérera dans un premier temps que les modes de pensée mythique et métaphysico-religieuses sont dépassées dans la modernité au profit d'une pensée postmétaphysique. La religion perd ainsi, en politique du moins, tout pouvoir normatif et

[31] J. Habermas, «le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel» dans *Théorie de l'agir communicationnel*, *op.cit.,* tome II, p. 88.
[32] C'est-à-dire « un gain sans précédent pour l'humanité ». C'est nous qui traduisons. *Cf.* M. Cooke, «Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habarmas'postmétaphysical proposal », *International Journal for philosophy of religion*, vol. 60, december 2006, p. 188.

ne peut plus dès lors être invoquée dans l'espace public. Non seulement son pouvoir normatif s'est rétréci, mais la raison prétendument arrivée à maturité ne lui reconnaît plus quasiment aucun pouvoir cognitif. Jobin note à ce propos :

> Appliquée à une reconstruction - au sens habermassien du terme- des visions du monde qui se sont succédé dans l'histoire, cette thèse suppose que le passage du mythe aux religions universelles puis à l'ère postmétaphysique consiste en une suite de gains épistémiques successifs qui apportent des solutions aux problèmes non résolus de l'étape précédente : la théodicée comme problème du mythe, la science comme problème des religions dogmatiques […] Pour Habermas, il va de soi que, du point de vue strictement cognitif, la religion ne peut plus expliquer et, par le fait même, donner un sens au monde ; elle perd la pertinence normative dans les affaires humaines. [33]

Il est évident qu'à ce stade de sa pensée, Habermas reste largement influencée par l'idéologie du progrès issue des *Lumières* pour qui l'avènement de la raison arrivée à maturité déclasse les autres formes de perception du réel, notamment la religion considérée comme dogmatique et aveuglante. On sent dans cette manière de voir les choses une certaine conception évolutionniste de l'histoire d'inspiration hégelienne. Ce présupposé évolutionniste de l'histoire se laisse bien percevoir dans le passage qui suit :

> […] nous supposons que les modifications systématiques intervenant dans les structures des images du monde ne sauraient être expliquées par la psychologie, l'économie ou la sociologie, c'est à dire à l'aide de facteurs externes, mais qu'elles peuvent aussi être rapportées à un accroissement de savoir, dont la reconstruction pourrait être menée de façon interne. […] la position universaliste oblige à admettre une hypothèse qui, au moins dans son point de départ, sous-entend une théorie de l'évolution, et selon laquelle la rationalisation des images du monde se réalise à travers des procès d'apprentissage.[34]

Mais qu'est-ce que la rationalité selon Habermas ? Le philosophe allemand la définit comme « une disposition propre à des sujets capables de parler et d'agir. Elle se traduit dans des modes de comportement pour lesquels de bonnes raisons peuvent à chaque fois être exhibées. Cela signifie que les expressions rationnelles sont accessibles à une appréciation objective. »[35]. Habermas se situe donc dans une perspective faillibiliste de type popperien et reconnaît la rationalité d'une expression à « sa capacité d'être critiquée et fondée. »

Dans le même texte Habermas écrit :

> Dans les processus d'entente, nous supposons formellement au départ quelque chose qui nous est commun […] les prétentions à la validité peuvent être fondamentalement

[33] Guy Jobin, *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry. Préface de Jean-Marc Ferry, 2004 , op.cit.*, p.231.
[34] Habermas, «Vers la problématique de la rationalité», p.82-83.
[35] Habermas, *ibid.,* p. 38.

> critiquées parce qu'elles s'appuient sur des concepts formels du monde. Elles présupposent un monde identique pour tous les observateurs possibles, ou encore un monde intersubjectivement partagé par ceux qui lui appartiennent. Il s'agit d'une présupposition abstraite »[36].

Il ajoute que « Par ce système de références, les participants établissent ce au sujet de quoi une entente en général est possible […] les locuteurs et auditeurs disposent d'un système de mondes co-originaires [37]

Les énoncés religieux n'obéissent pas toujours selon Habermas aux critères de la pensée rationnelle en ce qu'ils ne sont souvent pas ouverts à la critique et à la réflexivité qui caractérise par exemple les vérités scientifiques. Ils ne font également pas recours au procédé démonstratif comme dans le cas de la science, mais se fondent assez souvent sur des assertions auxquels les croyants adhèrent. C'est souvent plus la foi que la compréhension véritable des contenus religieux qui emporte l'adhésion des croyant. Il en est tout autrement dans des disciplines fondées exclusivement sur la démarche rationnelle comme la science et la philosophie. Ainsi, dans le même chapitre, Habermas donne sa définition de l'être rationnel :

> Celui qui porte une affirmation et peut la fonder face à un critique, en indiquant les évidences qui correspondent à cette affirmation n'est pas le seul, dans des conditions de communication à pouvoir être appelé rationnel. Nous nommons également rationnel celui qui suit une norme existante et peut justifier son action face à un critique en expliquant une situation donnée par rapport aux attentes de comportement légitime. Nous nommons encore rationnel celui qui de façon sincère exprime un souhait, un sentiment ou un état d'esprit, délivre une confidence, confesse une action, etc. et saura créer chez un critique une certitude concernant l'expérience intime qu'il a ainsi dévoilée, en étant cohérent dans les conséquences pratiques qu'il en tire pour son comportement. [38]

Dans cette perspective, les prétentions liées au monde subjectif duquel ressort la religion ne relèvent pas du discours, donc du procédé argumentatif des prétentions à la vérité universelles, mais de la critique esthétique. Habermas va développer dans un second temps une conception tolérante vis-à-vis de la religion sans pour autant lui reconnaître la capacité de « démontrer ses prétentions ». Il l'apparente sous ce rapport à l'art qui ne fournit pas d'explication rationnelle de sa perception du monde. D'où l'idée d'une conception esthétisante de la religion évoquée par Guy Jobin notamment.

---

[36] Habermas, *ibid.,* p. 100.
[37] Habermas, *ibid.,* p. 66.
[38] *Ibid.,* p. 31-32.

Pourtant, si à cette période Habermas n'accorde pas trop de crédit épistémique à la religion dans ses premiers écrits, il ne va pas jusqu'à préconiser ou revendiquer un quelconque athéisme. Ainsi, en 1963 déjà, dans une lettre adressée à Ulrich Schmidhauser et datée du 04 décembre, Habermas confesse ceci : «Je suis profondément convaincu qu'un '' athéisme'' qui renoncerait à s'approprier à sa manière le moment de vérité surgissant dans le mythe, dans la religion, dans la théologie, et *a fortiori* dans la tradition chrétienne, demeurerait forcément une pauvre chose, terriblement nue.[39]» Il apparaît alors que Habermas, en dépit de l'influence exercée sur lui par la philosophe rationaliste des Lumières, n'est pas allé jusqu'à verser dans l'athéisme systématique ou à faire de la disparition de la religion une condition *sine qua non* de l'épanouissement des individus. Seulement, il garde une attitude faite de méfiance et au meilleur des cas développe une conception esthétisante de la religion. Dans cette perspective, la religion, comme l'art, échappe aux lois de production rationnelle de connaissance et ne peut favoriser de larges consensus pourtant indispensables pour une bonne organisation politique de la société. Dans cette perspective, si la religion est tolérée, aucun rôle ne lui est attribué pour ce qui concerne l'organisation des normes du vivre ensemble. Elle reste au mieux une affaire privée et ceux que cela n'intéresse guère ont, de ce point de vue, la liberté de ne lui accorder aucun crédit.

En vérité, si le philosophe allemand s'intéresse dans ces années à la question de la religion, c'est quasiment de manière erratique, comme à l'occasion de conférences ou de débats avec des intellectuels ou des universitaires de son environnement mais pas comme objet d'étude principal à proprement parler. Il faudra attendre le courant des années 80 pour voir une première inflexion de sa pensée qui adopte une position plus accueillante vis-à-vis de la religion puisqu'à partir de ce moment, en plein critique de la modernité et dans sa tentative de sauver le projet dont celle-ci était porteuse, Habermas reconnait que la religion peut au moins servir de consolation à des individus déboussolés en modernité, dans certaines situations limites où les solutions préconisées par la science et la technologie s'avèrent inopérantes pour prendre en charge adéquatement les préoccupations des individus.

[39] Cité par Stephan Müller-Doohm, *Habermas. Une biographie*, op.cit., p 616, note de bas de page numéro 94.

Une autre influence non moins décisive qu'il nous semble opportun d'examiner pour bien saisir la philosophie habermassienne de la religion est celle exercée par Kant sur le membre de la deuxième génération de l'Ecole de Francfort dont l'œuvre s'enrichit encore de textes nouveaux.

3. L'influence kantienne sur la conception habermassienne de la religion

De toutes les influences sur la pensée de Habermas, celle de Kant, après celle de Max Weber, est des plus importantes, du moins pour ce qui est de sa philosophe de la religion. En effet, Habermas a été fortement influencé par Kant, aussi bien pour ce qui est touche à son rationalisme que pour ce qui relève de sa philosophie de la religion. Dès la première ligne du prologue intitulé « la frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion », Habermas écrit :

> L'hellénisation du christianisme n'a pas été un processus unilatéral. Elle s'est accomplie aussi à travers l'appropriation et la prise en charge par la théologie de la philosophie grecque. Au moyen âge, la théologie était la gardienne de la philosophie. La raison naturelle avait sa justification comme contrepartie de la révélation. Et pour que la discussion sur la foi et le savoir déborde de l'enclos réservé aux questions spirituelles, il fallut que le virage anthropocentrique amorcé à l'aube par l'humanisme des lumières fût engagé.[40]

Habermas rappelle ici à juste raison l'influence que la religion a eu sur la philosophie et surtout pendant la période médiévale où elle a été longtemps considérée comme « servante de la théologie». Il faudra atteindre le siècle des *Lumières* pour voir non seulement la philosophie s'émanciper de la tutelle de la religion mais lui contester du coup, sous la plume de certains auteurs, toute légitimité surtout pour ce qui touche à l'organisation politique de la cité.

Dans le long *Prologue* intitulé « La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion » de son ouvrage majeur, *Entre naturalisme et religion*, Habermas rappelle l'histoire des relations bien connues entre philosophie et religion marquées par une sorte de mise sous tutelle de la philosophie par la religion. Mise sous tutelle qui a restreint aussi bien les modalités d'exercice de la pensée philosophique que son domaine d'application limité quasiment à interpréter et éclaircir « les vérités de la foi ». Avec l'avènement des *Lumières* et le processus

[40] Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, nrf essais*, Paris, Gallimard, 2008, traduit de l'allemand par C. Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, p. 11.

d'autonomisation de la raison, la philosophie retrouve ses lettres de noblesse, s'émancipe de la théologie et même se dresse contre elle. C'est cela qui autorise Habermas à noter que : « Une fois que la connaissance du monde devient autonome et qu'elle n'eut plus besoin de se justifier en tant que savoir séculier, la charge de la preuve change de camp : c'est la religion qui se trouva désormais citée devant le tribunal de la raison. L'heure de la philosophie de la religion avait sonné.[41] »

Il y eut, en d'autres termes, un changement de perspective pour ne pas dire de paradigme qui consacra non seulement l'autonomie de la pensée rationnelle mais également l'élévation de la raison au rang de tribunal devant lequel devait désormais être convoquée toute prétention à définir les règles de la conduite humaine. La philosophie ainsi émancipée put réfléchir librement, y compris de manière critique sur la religion. Ainsi naquit la véritable philosophie de la religion qui n'est plus une tentative d'expliquer, de défendre et de légitimer les vérités de la foi, mais un exercice libre de la raison qui s'autorise à soumettre la religion dans son principe même et dans ses modes d'action au crible de la pensée critique.

Pour Habermas, la philosophie kantienne sera décisive à la fois dans la critique de la raison que dans celle de la pensée métaphysique. Elle inaugure selon lui la pensée post-métaphysique. Il note :

> En démarquant l'usage spéculatif de l'usage transcendantal de la raison, Kant a produit les fondements de la pensée postmétaphysique, même si elle ne renonce pas à parler d'une ‘‘métaphysique de la nature’’ ou d'une ‘‘métaphysique des mœurs’’ et s'il fait encore de la séparation entre l'intelligible et le monde sensible une hypothèse métaphysique d'arrière-plan sur laquelle repose toute ‘‘ l'architectonique’’ de son édifice de pensée.[42]

Donc pour Habermas, l'usage du mot « métaphysique » que l'on trouve sous la plume de Kant ne doit pas nous amener à perdre de vue qu'il est en réalité un penseur de la pensée postmétaphysique puisqu'avec lui la philosophie cesse d'avoir cette prétention totalisante pour circonscrire son centre d'activités sur les questions que la raison peut appréhender. En outre, elle adopte une position plus modeste en reconnaissant que certaines choses (les noumènes) lui échappent.

Toujours selon Habermas,

[41] *Ibid.,* p. 11.
[42] *Ibid.,* p. 12.

> Pour la compréhension que la philosophie a d'elle-même, il est certain que la critique de la métaphysique prime sur la critique de la religion. A travers elle, Kant combat une raison qui nous trompe et se trompe par la spéculation, en ce que non seulement elle commet des erreurs et produit donc des énoncés faux, mais encore tombe dans la plus profonde illusion sur l'efficience et la portée de son pouvoir de connaître. En limitant l'usage théorique de la raison, Kant entend ouvrir, à une philosophie qui a erré jusqu'alors à tâtons sur le champ de bataille de la métaphysique, le ''chemin de la science". [43]

Le projet kantien est donc de « faire valoir l'autonomie de la raison et de la conscience morale individuelle. » Pour autant le projet kantien ne signifie pas exactement qu'il rejette tous les contenus normatifs issus de la religion. Au contraire, il s'opposa, selon Habermas « au défaitisme éclairé de l'incroyance et souhaite, contre le scepticisme, sauver les contenus de la foi et les obligations, qui, présents dans la religion, peuvent être justifiés dans les limites de la simple raison. » [44]

Nous sommes donc chez Kant loin d'une critique radicale de la religion qui consisterait à jeter le bébé avec l'eau du bain comme dans le nietzschéisme ou le marxisme, mais bien dans un projet d'examen critique qui s'apparente à ce que Habermas appellera plus tard « un effort de traduction » permettant de sauver, dans le cadre d'une « société qui continue à se séculariser », les contenus normatifs encore pertinents issus des traditions religieuses. Dans cette perspective, « la critique de la religion va de pair avec l'idée qu'il y a *quelque chose à sauver* et que c'est en l'appropriant qu'on le sauvera. » [45]

Habermas assigne aux intellectuels, aux philosophes en particulier, la tâche de faire une lecture lucide de la religion et de ses manifestations afin de distinguer ce qui en procède de manière authentique de ce qui ne constitue que des dérives de certains individus ou groupes religieux fanatiques ou radicalisés. Il soutient :

> Le fondamentalisme religieux que l'on peut observer aujourd'hui, et pas seulement à l'extérieur du christianisme, redonne à la critique de la religion une triste actualité. Chez nous, toutefois, depuis l'époque de Kant, les accents se sont déplacés. Ici, dans l'Occident européen, le temps des oppositions entre des compréhensions anthropocentrique et théocentrique de soi et du monde qui s'affirment de manière agressive est révolu. Nous avons plus intérêt désormais à tenter de récupérer les contenus bibliques dans une foi de la raison qu'à combattre la soutane et l'obscurantisme. Car n'ayant plus guère à sa disposition qu'une théorie de la justice, la raison pure pratique ne peut plus être parfaitement sûre, à l'aide des seuls outils qu'elle en retire, d'être à même de contrarier une modernisation qui tend à sortir des rails. Lui fait défaut la créativité d'un langage qui

[43] *Ibid.,* p. 12-13.
[44] *Ibid.,* p. 13.
[45] *Ibidem.*

> ouvre au monde et fasse que se régénère, à partir de ses ressources propres, une conscience normative qui s'étiole de tous côtés.[46]

Le constat qui est ici fait c'est celui d'une «raison pure pratique», donc d'une théorie morale incapable par elle-même de trouver toutes les réponses qu'il faut aux défis que pose une modernité qui a tendance à faire fausse route. D'où l'intuition habermassienne qu'il peut être salutaire d'essayer de sauver les contenus normatifs qui sommeillent encore dans les réserves inépuisées des traditions religieuses sans pour autant passer par un retour à la métaphysique ou bien à une conception métaphysique du monde. Et Habermas confesse clairement : «Voilà en quoi la philosophie kantienne de la religion m'intéresse ; elle offre en effet un point de vue qui permet de se demander comment il est possible de s'approprier l'héritage sémantique des traditions religieuses San effacer la frontière qui sépare les univers de la foi et du savoir. » [47]

Pour Habermas, Kant lui-même reconnaît que « la foi médiatisée par la raison souffre d'un déficit théorique que celle-ci ne nie pas » car « nous dit Kant qui estime que les suggestions contenues dans les théologies dogmatiques que nous transmet l'histoire ne peuvent nous aider '' plus ou moins '' à y parvenir »[48]. Habermas cite Kant pour qui « la révélation comme source d'une dogmatique en soi contingente, est perçue comme non fondamentale, mais non, pour autant, comme accessoire ou superflue. » [49]

Ce que suggère Kant, c'est l'établissement d'une morale profane qui prend totalement son émancipation des sources religieuses, même si Kant n'ira pas jusqu'à préconiser une disparition de la religion ou même son inutilité. On voit là une nette influence des *Lumières* dont le philosophe de Königsberg est l'un des plus éminents représentants. Kant lui-même écrit ; « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'idée d'un Être différent qui le dépasse […], ni d'un autre motif que la loi elle-même.[50] »

---

[46] *Ibidem.*
[47] *Ibid.,* p. 14.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem.*
[50] Kant*, La religion dans les limites de la raison*, trad. Alexis Philonenko, dans *Œuvres philosophiques*, Tome III, p. 15.

Dès lors que Kant émancipe l'homme de toute autorité transcendante, on comprend bien que la morale qu'il cherche à établir se coupe du coup de toute source extérieure à sa raison. C'est la raison qui devient source de toutes les normes, y compris celles morales. On voit que si le terme « métaphysique » persiste dans le langage kantien, il n'en demeure pas moins qu'il inaugure déjà ce que Habermas appelle l'ère de la pensée post-métaphysique.

Il s'agit donc dans l'entreprise kantienne d'élaborer une morale complètement séculière et d'ériger la raison humaine au rang de faculté supérieure susceptible à elle seule d'indiquer la voie à une vie honorable, libre et digne pour les hommes qui savent s'en servir adéquatement. Pourtant, Kant ne va pas pour autant jusqu'à rejeter toute forme de validité et de pertinence aux contenus moraux d'inspiration religieuse. Habermas qui se situe sous ce rapport dans le prolongement de la brèche ouverte par Kant se permet alors la question suivante : « Pour quelles raisons et dans quelles traditions peuvent-elles prétendre n'être pas superflues, y compris du point de vue d'une philosophie agnostique de la religion, c'est-à-dire élaborée d'un point de vue non apologétique.[51] »

Kant ne se limite pas à énoncer les principes d'une morale fondée sur la raison, il a également tenté d'établir une religion qui serait naturelle parce que fondée sur la raison qui «communique à chacun ». Qu'est-ce qui peut d'ailleurs rendre des prétentions morales plus universelles qu'en les fondant sur la raison humaine dont tous les êtres humains sont dotés ? Kant considère que les grandes religions révélées s'adressent à des communautés précises mais que la vraie religion naturelle devrait parler à tout le monde et se fonder sur ce qui est commun à tous les hommes libres, la raison. Selon lui, il peut y avoir plusieurs fois, mais une seule vraie religion. Celle-ci s'ancre dans l'intimité et prend racine dans « la disponibilité du cœur à observer tous les devoirs humains, non dans des statuts ou des observances. »[52]

Habermas rappelle par ailleurs le sens que Kant donne à la philosophie de la religion. «Pour Kant, cependant l'affaire de la philosophie de la religion va au-delà de la critique de la religion. […] il est clair que la philosophie de la religion a aussi un sens

[51] *Ibid.,* p. 14.
[52] Kant*, op.cit.,* p.849. Cité par Habermas, *ibid, p*. 14.

constructif, qui est de renvoyer la raison aux sources religieuses pour que la philosophie puisse y trouver en retour une sollicitation et dès lors en apprendre quelque chose.» [53]

Cette idée kantienne suivant laquelle la philosophie de la religion peut permettre à la raison d'apprendre des traditions religieuses sera reprise par Habermas pour conjurer les errements de la modernité. Comme Kant donc, il élève la raison au rang de faculté majeure et autonome mais ne se prive pas de recourir au trésor inépuisé des traditions religieuses pour prendre en charge certaines équations que la raison nue ne peut résoudre, par exemple celle des « vies échouées » ou bien des hommes qui, en dépit de leur observance des principes moraux et des impératifs catégoriques ne parviennent pas trouver le bonheur en ce monde ou sont même carrément misérables. Sous ce rapport, la promesse de salut des grandes religions révélées apparaît comme un gilet de sauvetage :

> Considérée pour elle-même, la loi morale ne promet certes pas le bonheur […] Maintenant la doctrine morale chrétienne comble ce manque […] en présentant le monde, dans lequel des êtres raisonnables se consacrent de toute leur âme à la loi morale, comme un *royaume de Dieu,* où la nature et les mœurs entrent dans une harmonie étrangère […] grâce à un saint auteur qui rend possible le souverain bien que [la raison] déduit.[54]

Kant lui-même reconnaît qu'«il est impossible que la raison demeure indifférente à la manière dont il faut répondre à la question : que peut-il résulter de notre agir juste et vers quoi, à supposer même que cela ne soit pas de notre complet ressort, pourrions-nous orienter nos faits et gestes comme vers une fin […] » ?[55]

Kant entrevoit « un souverain bien » qui serait une sorte de garant non métaphysique qui devrait pousser les gens à agir moralement. Ce souverain bien semble être la traduction en termes séculier de l'idée bien chrétienne de « Royaume de Dieu » qui garantirait à ceux qui agissent en conformité avec les règles morales d'accéder, à la fin des fins, à un certain bonheur et qui priverait, symétriquement, ceux qui se seraient soustraits volontairement de l'obligation morale, de cette réalisation ultime. Cependant cette postulation du souverain bien pour assurer une fondation solide à la théorie morale kantienne semble ruiner en quelque sorte la thèse de l'impératif catégorique en ce que sa recherche ne serait pas finalement aussi désintéressée que ne le veut la théorie de l'impératif catégorique. Habermas en déduit que :

---

[53] *Ibidem.,* p. 14.
[54] Kant, *Critique de la raison pratique*, II, p.764-765. Cité par Habermas, *ibid*., p.19-20.
[55] Cité *ibid.,* p. 20.

> Ainsi, les tentatives de fondation qu'entreprend Kant dans les contextes divers peuvent-elles ne pas être tout à fait convaincantes. Une éthique déontologiquement fondée, qui conçoit que tout agir moral est un agir selon des normes moralement justifiées, ne peut, par surcroit, subordonner à une fin l'auto-engagement de la volonté autonome eu égard aux intuitions morales.[56]

Pourtant, Kant lui-même objecte que « sans une fin, il ne peut y avoir de volonté.» On voit que Kant déploie une très grande ingéniosité pour sauvegarder le caractère désintéressé de l'obéissance au devoir moral, mais il reste qu'il y a toujours dans nos actions une motivation autre que la volonté d'obéir et qui la sous-tend. On peut être amené à penser qu'avec l'impératif catégorique tel que le conçoit le philosophe de Königsberg excède manifestement les capacités humaines. Dès lors la raison pratique réclame de nous que nous tablions sur l'existence d'une intelligence souveraine qui harmonise les conséquences qui découlent de notre respect des lois morales— conséquences que nous ne sommes pas à même d'appréhender prévisionnellement— avec le concours du monde en tant qu'il piloté par des lois naturelles. [57]

D'où le postulat suivant de Kant: « Nous devons chercher à promouvoir le souverain bien (qui doit donc être malgré tout possible). Ainsi est également postulée l'existence d'une cause de la nature dans son ensemble qui, distincte de la nature, contiendrait la raison du lien qui les unit, savoir l'accord exact entre le bonheur et la moralité. [58]»

On peut s'arrêter ici pour remarquer que l'expression « souverain bien » est une notion empruntée par Kant au discours religieux quoique traduite en termes séculiers. Il en est de même de beaucoup d'autres notions fondamentales en philosophie qui n'ont pourtant, en apparence, aucun rapport avec la religion. Et cela amène Habermas à soutenir que non seulement nul ne peut contester l'apport considérable de la religion à la philosophie et à la pensée moderne de manière générale, mais encore qu'il y a des « résidus de sens » et des richesses normatives non encore exploitées que la recherche contemporaine doit explorer dans la quête de salut – encore un terme d'origine religieuse- pour les citoyens de la modernité.

---

[56] *Ibid.,* p.24.
[57] *Op.cit.*, p. 26.
[58] *Ibidem.*

Revenant à Kant, il s'agit de noter qu'en dépit de la convocation du « souverain bien » comme fondation ultime pour soutenir l'action morale, il reste important de rappeler que Kant, même s'il évoque la foi ou la religion, se situe dans la perspective d'une philosophie postmétaphysique. Il développe, à notre avis, une conception instrumentale de la religion. Elle ne se sert quasiment chez lui que de réservoir de préceptes moraux à récupérer et à traduire en langage séculier pour enrichir sa théorie morale et politique.[59]

Habermas le souligne en ces termes : «Ce que Kant veut, ce n'est donc pas en premier lieu, récupérer les contenus religieux par la voix conceptuelle, mais intégrer à la raison le sens pragmatique propre à la *modalité* religieuse de la foi. […] Plutôt que la promesse de l'existence de Dieu dans l'au-delà (ou de l'immortalité de l'âme) c'est la perspective du règne promis de Dieu sur terre. »[60]

Dans cette perspective, Kant ne situe pas la perspective de salut de l'homme dans un autre monde à venir, mais ici-bas. La religion sert de support pour orienter l'homme dans sa vie terrestre et l'aider à se conduire convenablement, au plan moral notamment. La religion peut dès lors servir de point d'appui à la raison pratique. Kant écrit à ce propos que « la doctrine du christianisme, quand bien même on ne l'envisagerait pas comme doctrine religieuse, donne […] un concept du souverain bien (du règne de Dieu) qui satisfait à lui seul aux exigences les plus strictes de la raison pratique.[61]». C'est donc la démarche qui intéresse plus Kant dans la religion que l'idée elle-même d'un Dieu supérieur qui récompenserait les bonnes conduites dans un autre-monde. L'idée de Dieu est ainsi chez Kant un postulat, une invention ou mieux une *postulation* (c'est moi qui souligne) de la raison pratique pour réaliser les fins de l'homme dans ce monde terrestre.

Habermas note à ce propos ceci :

> L'idée eschatologique d'un Dieu qui produit des effets dans l'histoire, ce qui va bien au-delà de tous les idéaux platoniciens permet de traduire l'idée du « règne des fins » et de la faire passer des sphères transcendantales mais blafardes de l'intelligible dans une utopie intramondaine. L'homme y gagne l'assurance de pouvoir, par son agir moral, promouvoir la réalisation de cette ''entité éthique commune'' que Kant dégage philosophiquement à partir de la métaphore d'un règne de Dieu sur terre.

[59] Le même reproche a été fait à Habermas et nous y reviendrons plus amplement dans la troisième partie de notre travail.
[60] *Naturalisme et religion*, *op.cit.,* p. 28.
[61] Kant, *Critique de la Raison pure*, II, op.cit., p. 753.

C'est donc le pragmatisme de la religion que Kant lui emprunte pour élaborer une théorie morale et un ensemble de principes permettant de réaliser les fins ultimes de l'homme sur terre. Le souverain bien n'est donc plus, avec lui, un être transcendant mais une réalité intramondaine dont les effets en termes de bénédiction interviennent dans l'histoire. Habermas l'interprète ainsi :

> L'histoire nous accorde en quelque sorte un crédit en nous livrant la religion positive avec son trésor d'images stimulantes pour l'imagination ; sans ce crédit, la pratique serait privée de stimulus épistémique qui la conduit à formuler des postulats à l'aide desquels elle peut s'efforcer de traduire en convictions recevables par la raison un *besoin* déjà préalablement articulé dans une langue religieuse. La raison pratique trouve déjà présente dans les traditions religieuses un quelque chose que permet de compenser un manque qui se formule alors comme ''un besoin de la raison''—à condition bien sûr qu'il parvienne à s'approprier, selon ses propres critères rationnels, ce déjà-là transmis par l'histoire. [62]

Cependant, Habermas n'épouse pas toutes les prétentions de la philosophie kantienne de la religion. Il émet bien des réserves vis-à-à vis de celle-ci, dans sa tentative de sauver à son tour le potentiel normatif de la religion pour enrichir le dispositif moral, juridique et politique dont la modernité a besoin pour mieux s'orienter.

4. La rupture avec le rationalisme excessif de Kant

Habermas reproche ainsi à Kant de n'accorder à la religion qu'une « fonction instrumentale ». Dans sa conception, l'on ne fait recours à la religion que pour régler des problèmes théoriques ou pour sortir des impasses que la raison ne parvient pas à dépasser, mais il ne s'agit pas à proprement parler de prendre au sérieux la religion et de la considérer comme une réserve de sens et de contenus normatifs auxquels la raison pratique ne peut accéder par elle-même. Kant reste, quoique l'on dise, un rationaliste et l'une des têtes de file des *Lumières* et l'un des plus grands promoteurs de la raison triomphante. Fort de cette conviction, Kant considère qu'avec la raison arrivée à maturité « les voiles […] doivent être déposées […]. Les rênes de la sainte tradition, avec ses appendices, statuts et observances, si en leur temps, ils ont bien rendu service, deviennent petit à petit superflus quand ils ne se transforment pas finalement […] en carcan » [63].

On voit donc que Kant développe une conception très instrumentale de la religion en ce qu'il la fait intervenir tout juste pour sauver l'édifice de sa théorie morale qui peine à trouver un socle solide comme fondation ultime, mais prévoit que les énoncés

[62] *Op.cit..,* p. 29.
[63] Kant, *op.cit.*, p 121. Cité par Habermas, *ibid.,* p. 29.

religieux puissent devenir « superflus » lorsque la raison aura déployé tout son potentiel. En outre, il considère la religion comme une menace contre la liberté et la pleine réalisation des individus. Le terme de « carcan » qu'il utilise est assez expressif de la conception qu'il se fait de la religion.

En ce point précis, Habermas rompt, à partir du tournant des années 2000, avec Kant en ce que non seulement il considère que les religions peuvent être porteuses de contenus sémantiques pertinents dans la prise en charge de certains problèmes qui se posent aux individus et aux sociétés actuelles mais, dans ses derniers écrits notamment, il a renoncé à l'idée d'« une disparition programmée » de la religion. Mieux il reconnaît sa persistance et sa pertinence dans le cadre « d'une société qui continue [pourtant] à se séculariser ».

Cependant le travail de Kant intéresse beaucoup Habermas en ce qu'il permet de sauver, par la traduction[64], beaucoup de contenus religieux qui, sans traduction, risqueraient de ne pas passer le filtre de la discussion dans la sphère publique politique. La tentative d'établir « une religion dans les limites de la simple raison » paraît en cela salutaire. L'idée en particulier bien chrétienne de réaliser « le royaume de Dieu sur terre » revêt un intérêt particulier en ce qu'il permet à Kant de penser qu'elle peut être traduite comme « une entité éthique commune ». Kant soutient en ce sens qu'« une union des hommes sous de pures lois de vertu peut être dite éthique, et même, pour autant que ces lois ont un caractère public, éthique civile (par opposition à juridique civile)[65] ».

Pour Habermas, il n'est pas sûr que cette trouvaille kantienne d'une « entité éthique commune » puisse servir de garant du respect des valeurs morales et de la bonne conduite en société pas plus qu'elle ne peut permettre d'immuniser les sociétés contre les démons de l'injustice, du désordre ou de la violence. Il écrit :

> Ce ne sont que les postulats de Dieu et de l'immortalité qui peuvent permettre à la raison de récupérer les intuitions inhérentes à cette idée excédant la loi morale d'un mouvement tendant à s'approcher du royaume de Dieu sur terre. S'attachant à cette projection, nous avons surtout une intuition qui suggère que le juste doit rechercher un soutien dans les biens concrets que des formes de vie meilleures ou rendues meilleures prodigueraient. Même sans la certitude d'une assistance divine comme horizon qui à la fois limiterait nos

[64] Sur l'intérêt et l'importance de la traduction pour la compréhension à l'intérieur et entre les peuples on peut se référer fort utilement au dernier ouvrage du philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne, *De langue à langue,* édité à Paris, chez Albin Michel, 2021, 173 p.

[65] Ak, VI, p.94 ; *Religions*, III, p.113. cité par Habermas, *ibid.,* p. 32.

> actions et s'ouvrirait à elles, nous aspirons à ces images, par lesquelles nous nous laissons guider, de formes de vie qui ne déçoivent pas les espoirs qu'on y place et qui font un bon bout de chemin vers la morale— mais ce n'est ni sous la forme singulière de l'entité éthique commune que propose Kant, ni dans les limites strictes de ce qui est moralement dû. Elles nous inspirent et nous encouragent à aller prudemment— mais à retourner sans cesse avec obstination— vers ce type de coopérations qui souvent échouent parce qu'elles ne peuvent réussir que dans des circonstances *heureuses*.[66]

On sent ici chez Habermas une démarche similaire à celle de Thomas More qui, dans son utopie, dans les toutes dernières lignes précisément, a éprouvé le besoin, après avoir conçu une société presque idéale où tout marcherait adéquatement, de faire appel à Dieu comme ultime recours pour assurer la stabilité de l'ensemble convaincus que les hommes ne sont pas capables d'attitudes morales totalement désintéressées et ce dans la durée.

Habermas relève par ailleurs que « le dilemme dans lequel s'empêtre Kant du fait du caractère contradictoire de ses intentions, qui le placent à la fois, à l'égard de la religion, dans une position d'héritier et dans une position d'opposant.[67]» Ce que Habermas reproche à Kant, c'est de vouloir se servir de la religion pour trouver une source à sa théorie morale, tout en voulant en même temps la considérer comme source de ténèbres. Tout se passe, dans le commentaire de Habermas, comme si le philosophe de Königsberg ne veut ni complètement donner à la religion la place qui lui sied exactement dans la société moderne ni prendre le courage de la congédier complètement, comme ont essayé de le faire certains penseurs des Lumières comme, par exemple, le Baron D'Holbach qui a eu des propos extrêmement durs vis-à-vis de la religion qu'il considère comme nuisible à la liberté et au bien-être des individus. A propos de Kant, Habermas note ce dilemme :

> D'un côté, il considère la religion comme une source de morale, qui satisfait aux critères de la raison ; de l'autre, il y voit un lieu de ténèbres qui doit être purgé par la philosophie de l'obscurantisme et de l'exaltation […] la raison ne peut vouloir à la fois conserver et manger le gâteau de la religion. Pour autant, l'intention constructive sur laquelle repose la philosophie kantienne de la religion mérite que nous continuions de nous y intéresser si nous souhaitons savoir quel enseignement nous pouvons tirer, pour l'usage de la raison pratique, de ce que sont capables d'articuler les religions universelles– et ce, dans les conditions d'une pensée postmétaphysique[68].

Habermas reconnaît donc l'importance de la pensée kantienne dans la tentative d'élaboration d'une pensée post-métaphysique bien qu'il admette que la tentative

[66] Habermas, *op. cit..,* p. 33.
[67] Ibid., p. 34.
[68] *Ibidem.*

kantienne elle-même a rencontré des limites qu'elle n'a pu franchir et des contradictions qu'elle n'a pu démêler. Mieux, il a essayé de s'appuyer sur l'héritage kantien pour poursuivre le travail de réflexion en vue de sauver la modernité qui reste, malgré ses déraillements occasionnels, un projet à poursuivre. Il rappelle à ce propos ce qui suit :

> La philosophie morale kantienne peut se comprendre dans son ensemble comme un essai de reconstruction discursive du devoir-être catégorique inhérent aux commandements divins. Le sens pratique de la philosophie transcendantale prise comme un tout serait ainsi de translater le point de vue transcendant de Dieu dans une perspective *intramondaine* ayant la même fonction et de le conserver en tant que point de vue moral. C'est à cette généalogie que se nourrit également toute entreprise visant à « désenfler » par la raison, sans le liquider, le mode de la foi.[69]

Cependant, si Habermas reconnaît beaucoup devoir à la philosophie kantienne de la religion et surtout à l'interprétation qu'en a faite Hermann Cohen, il admet d'autres influences qui ont été aussi sinon plus décisives. Aussi écrit-il :

> Les trois figures sur lesquelles je vais me concentrer dans ce qui suit, et qui ont exercé l'influence la plus considérable, se situe dans la postérité immédiate de Kant, Hegel, Schleiermacher et Kierkegaard ont, chacun à sa manière, réagi à la critique kantienne de la religion et à la démarcation qu'elle suppose entre la foi et le savoir, en saisissant, tout également d'une manière riche de conséquences. Tous trois étaient convaincus que le critique de la religion qu'avait été Kant était resté, en tant qu'homme du XVIIe siècle, tributaire d'une forme abstraite de pensée éclairée par la raison et avait en fait de compte dépouillé les traditions religieuses de leur substance propre.[70]

Habermas s'est ainsi exercé à résumer ce que chacun de ces auteurs à apporter à la critique de la philosophie kantienne de la religion. Pour ce qui est de Hegel, il dira ceci :

> Hegel critique en Kant l'homme des Lumières qui a conçu la religion selon les critères d'un concept abstrait de l'entendement, et a fait fi de son contenu essentiel, qu'il a simplement traité comme quelque chose de positif […] Hegel conçoit certes l'histoire des religions à travers l'éventail de leurs pratiques rituelles et de leurs mondes des idées, mais c'est pour y trouver néanmoins la généalogie d'une raison englobante, dont la philosophie est le porte-voix. Il s'en tient donc lui aussi à la prétention de la pensée philosophique des Lumières de justifier les contenus de vérité de la religion selon les critères de la raison.[71]

Ce que Hegel et Habermas après lui reproche à Kant , c'est d'avoir parfois essayé de trouver des justifications strictement philosophiques, donc rationnelles, à certaines vérités religieuses qui échappent à toute mise en perspective rationnelle et, en plus, une tentative de fonder en raison la religion. Sur ce point nous pensons que la religion, quoi que l'on puisse en dire ou en penser, garde quelque chose d'opaque pour la raison. Habermas

---

[69] *Ibid.,* p. 35.
[70] *Ibid.,* p. 36.
[71] Habermas renvoie à notamment *Leçons sur la philosophie de la religion,* J. Gibelin, Vrin, Paris, 1954-1959. Voir note de bas de page 64.

l'admet et c'est cela qui l'a poussé un moment à développer cette conception esthétisante de la religion que nous avons évoquée plus haut.

Toujours selon Habermas,

> De Hegel à Marx et au marxisme hégélien, la philosophie tente donc de s'approprier, sur la trace sémantique laissée par ''le peuple de Dieu'' de Kant, le contenu promettant une émancipation *collective,* que porte le message de salut judéo-chrétien. Pour Schleiermacher et Kierkegaard, en revanche, c'est le salut individuel qui constitue le centre de la foi, c'est bien là ce qui pose à la philosophie tournée vers l'universel les plus grandes difficultés. L'un et l'autre sont des penseurs chrétiens, mais postmétaphysiques. Le premier se glisse alternativement dans les rôles distingués par Kant du philosophe de la religion et du théologien ; le second s'aventure dans celui de l'écrivain religieux, lançant des défis tel un Socrate qui philosopherait à sa manière. [72]

Par ailleurs, Habermas fait remarquer que :

> En tant que philosophe, Schleiermacher ne s'intéresse pas au contenu de la foi religieuse— *fides quae creditur*—, mais à la question de savoir ce qui implique performativement que l'on croit —*fides qua creditur*. Il distingue ainsi une théologie scientifique, qui dégage dogmatiquement les contenus de la foi, et de la piété, qui inspire et soutient la conduite personnelle de la vie. Schleiermacher élargit l'architectonique kantienne de la raison, mais ne la saborde pas ; il aménage à la foi religieuse un espace transcendantal propre, à côté de ceux du savoir, de l'intuition morale et de l'expérience esthétique. [73]

Pour Schleiermacher, il n'y a donc pas une opposition de principe entre raison et foi et il est même possible d'établir « une cooriginarité » entre la conscience religieuse et la raison. Cette position apparaît aux yeux de Habermas plus conséquente que celle de Kant dont nous avons signalé la situation paradoxale dans laquelle elle s'est trouvée. Schleiermacher quant à lui échappe à ce paradoxe, mieux il parvient à établir la possibilité de coexistence entre raison et foi, et par conséquent entre philosophie et religion. Habermas écrit à ce propos :

> L'expérience religieuse prenant racine dans la ''conscience immédiate de soi'', elle peut revendiquer sa cooriginarité avec la raison, qui provient de la même racine. En proposant une philosophie transcendantale qui ménage une place à la religiosité, Schleiermacher défend une position qui a l'avantage sur la conception d'une religion fondée sur la raison, de pouvoir prendre en compte le pluralisme religieux dans le cadre de la société et de l'Etat, sans que la forme que sont susceptibles de prendre les traditions religieuses, voie son droit nécessairement contesté voire amputé.[74]

[72] *Op. cit.,* p.39 *sq.*
[73] *Ibid.,* p. 40.
[74] *Ibid.,* p. 41-42.

La conclusion que l'on tire selon Habermas de cette position de Schleiermacher est la suivante : « l'idée philosophique qui se dégage de la cooriginarité de toutes les religions avec la raison permet aux Eglises—et aux dogmatiques propres à chacune— de trouver une place dans l'habitat différencié qu'offrent les sociétés modernes. » [75] Vu sous cet angle, il apparaît bien que la pensée de ce philosophe postkantien et post-métaphysicien permet d'échapper au rationalisme excessif de la pensée kantienne afin de mieux appréhender la diversité caractéristique des sociétés contemporaines et de penser les conditions d'aménagement de la diversité religieuse et de favoriser le vivre-ensemble et la cohabitation apaisée.

Héritier de Kant, Habermas relativise pourtant le pouvoir de la raison humaine. Pour rappel, Kant avait déjà établi que très souvent la raison se trompe et nous trompe. Habermas va se situer dans cette perspective faillibiliste et assigner à la pensée philosophique des prétentions bien plus modestes. Habermas rappelle que

> En se démarquant de l'usage spéculatif de la raison, Kant a produit les fondements de la pensée postmétaphysique. […] dans la mesure où, en vertu des idées instauratrices d'unité dont la raison transcendantale est porteuse, c'est elle-même qui projette le tout du monde, il lui faut du même coup s'interdire tout énoncé sur la constitution ontologique ou téléologique de la nature et de l'histoire qui reviendrait à les hypostasier. L'étant dans sa totalité ou le monde moral en tant que tels ne peuvent pas être des objets de connaissance.[76]

La théorie kantienne de la connaissance aura donc fortement influencé celle de Habermas. Chez Kant, il y a des choses comme l'âme, le monde, Dieu, etc. que l'on ne saurait connaître. Ne peuvent accéder à la connaissance que les choses du monde sensible, les phénomènes. Dieu, l'âme, etc. ne sont que des idées de la raison que l'on ne peut ni toucher encore moins démontrer. D'où l'option kantienne de se détourner de la métaphysique traditionnelle. Habermas aborde ces questions dans *Naturalisme et religion*, notamment.

Il écrit :

> La critique kantienne de la raison par elle-même avait non seulement pour but de clarifier la relation entre raison théorique et raison pratique mais encore de démarquer la raison elle-même, dans son usage théorique et pratique justifié, d'un côté de l'exubérance des prétentions métaphysiques à la connaissance, mais de l'autre, aussi de la suprasensibilité des certitudes religieuses de la foi. C'est là une manière de définir le tracé des frontières qui circonscrivent la pensée postmétaphysique (et postchrétienne) qui peut toujours nous

[75] *Ibid.,* p.42.
[76] J. Habermas, «la frontière entre foi et savoir », op. cit., p. 12.

> servir de critère, lorsque nous voulons nous orienter dans le paysage philosophique que nous offre aujourd'hui les rapports de la foi et du savoir.[77]

Il en résulte que pour Habermas, la pensée postmétaphysique ne peut ni défendre les prétentions de vérité de la foi ni les justifier encore moins les juger. C'est une pensée agnostique. Cette pensée donc

> Insiste sur la différence entre les certitudes de la foi et les exigences de validité publiquement critiquables, mais s'abstient de la prétention rationaliste à distinguer par elle-même dans les doctrines religieuses ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas. Les contenus que la raison s'approprie par la traduction ne doivent pas être perdus pour la foi. Mais faire l'apologie de la foi avec des moyens philosophiques n'est pas l'affaire de la philosophie, qui reste agnostique.[78]

Il convient de préciser que « agnosticisme » ne veut pas dire athéisme. Il signifie simplement que pour Habermas la pensée postmétaphysique et partant la philosophie ne peut ni défendre les vérités de la foi ni chercher à les détruire. L'agnosticisme habermassien est donc un agnosticisme méthodologique ayant vocation à préserver la philosophie d'errer dans une tentative de justifier ou de contrecarrer des assertions qui ressortissent de la foi. Habermas ne transige pas de ce point de vue et l'écrit clairement :

> La mise en évidence d'un héritage théologique ne me dérange pas du tout, tant que la différence méthodologique entre les genres discursifs reste prégnante, et, par conséquent, tant que le discours philosophique obéit à l'exigence opiniâtre d'être un discours de la fondation en raison. Une philosophie qui transgresse les limites de l'athéisme méthodologique perd, à mes yeux, tout sérieux philosophique [79]

Nous sommes ici loin de l'héritage du Moyen-âge qui a voulu soumettre la philosophie à la foi en en faisant une simple « servante » de la théologie mais également de toute arrogance rationaliste de la philosophie qui chercherait à nier toute rationalité à la religion et à plaider sa disparition pure et simple comme chez certains philosophes tels que Diderot, Voltaire, Nietzsche etc. Pour ce qui le concerne, Habermas reste dans un agnosticisme méthodologique non-athée ou à tout le moins non anti-religieux. Fort de cette conviction que la philosophie doit rester agnostique du point de vue de sa méthode, Habermas se méfie de toute prétention à justifier ou rejeter des prétentions religieuses par un exercice dit de philosophie. Aussi reste-t-il sceptique vis-à-vis, par exemple, des disciplines appelées ''philosophie chrétienne'' ''philosophie islamique'', etc. Il ne s'agit

[77] J. Habermas, *ibid.,* p. 54.
[78] J. Habermas, « Religion et sphère publique », dans Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, 2008, p. 205.
[79] J. Habermas, «Entretien sur Dieu et le monde » dans Une époque de transition. *Ecrits politiques* (1998-2003), trad. de Christian Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 340.

pas pour Habermas de nier le bienfondé des énoncés religieux – ce serait en contradiction avec l'agnosticisme méthodologique- mais de refuser que l'on fasse recours à eux pour établir ou justifier des prétentions à la rationalité scientifique ou philosophique.

Chapitre 2 : Les limites de la raison sécullariste

Ce chapitre vise à montrer les nouveaux types de rapports entre raison et religion dans la pensée de Habermas. Il va mettre l'accent surtout sur les rapports entre les deux dans les écrits de Habermas à partir du tournant des années 80 et surtout à partir des années 2000 lorsque le philosophe prend beaucoup plus au sérieux, sous l'influence du contexte social et politique marqué par ce que la littérature sociologique a appelé le « retour du religieux » mais également par le surgissement de nombreux problèmes auxquels la raison séculière technoscientifique n'apporte que des réponses peu suffisantes, notamment des questions telles que les dérives du capitalisme, les problèmes environnementaux, les défis posés par l'ampleur des migrations etc.

1. Une philosophie de la religion postmétaphysique et une conscience de ce qui manque

Comme nous l'avons vu dans les page précédentes, la théorie kantienne de la connaissance a fortement influencé la pensée de Habermas. Ce dernier considère même qu'il inaugure l'ère de la pensée postmétaphysique quoique le terme métaphysique persiste encore dans son œuvre et même sur le titre d'un ouvrage aussi emblématique que *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Habermas fait le commentaire suivant à ce sujet :

> En se démarquant de l'usage spéculatif de l'usage transcendantal de la raison, Kant a produit les fondements de la pensée postmétaphysique. […] dans la mesure où, en vertu des idées instauratrices d'unité dont la raison transcendantale est porteuse, c'est elle-même qui projette le tout du monde, il lui faut du même coup s'interdire tout énoncé sur la constitution ontologique ou téléologique de la nature et de l'histoire qui reviendrait à les hypostasier. L'étant dans sa totalité ou le monde moral en tant que tel ne peuvent pas être des objets de connaissance. [80]

On constate ainsi que Kant rompt avec l'ambition de la pensée métaphysique de comprendre le monde dans sa totalité et d'expliquer aussi bien les choses qui relèvent du monde sensible que celles qui participe d'un ordre au delà du sensible comme l'âme, Dieu, etc. Il assigne ainsi à la pensée philosophique et de manière générale raison une mission bien plus modeste que celle de la métaphysique d'inspiration aristotélicienne par exemple.

[80] J. Habermas, «la frontière entre foi et savoir » ; p. 12.

Dans Naturalisme et religion Habermas aborde largement ces questions et note à ce sujet :

> La critique kantienne de la raison par elle-même avait non seulement pour but de clarifier la relation entre raison théorique et raison pratique mais encore de démarquer la raison elle-même, dans son usage théorique et pratique justifié, d'un côté de l'exubérance des prétentions métaphysiques à la connaissance, mais de l'autre, aussi de la suprasensibilité des certitudes religieuses de la foi. C'est là une manière de définir le tracé des frontières qui circonscrivent la pensée postmétaphysique (et postchrétienne) qui peut toujours nous servir de critère, lorsque nous voulons nous orienter dans le paysage philosophique que nous offre aujourd'hui les rapports de la foi et du savoir. [81]

Il en résulte que pour Habermas, la pensée postmétaphysique ne peut ni défendre les prétentions de vérité de la foi ni les justifier encore moins les juger. C'est une pensée agnostique. « Elle insiste sur la différence entre les certitudes de la foi et les exigences de validité publiquement critiquables, mais s'abstient de la prétention rationaliste à distinguer par elle-même dans les doctrines religieuses ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas. Il convient de préciser que « agnosticisme » ne veut pas dire athéisme. Il signifie simplement que pour Habermas la pensée postmétaphysique et partant la philosophie ne peut ni défendre les vérités de la foi ni chercher à les détruire. L'agnosticisme habermassien est dont un agnosticisme méthodologique ayant vocation à préserver la philosophie d'errer dans une tentative de justifier ou de contrecarrer des assertions qui ressortissent de la foi. Habermas ne transige pas de ce point de vue :

> « la mise en évidence d'un héritage théologique ne me dérange pas du tout, tant que la différence méthodologique entre les genres discursifs reste prégnante, et, par conséquent, tant que le discours philosophique obéit à l'exigence opiniâtre d'être un discours de la fondation en raison. Une philosophie qui transgresse les limites de l'athéisme méthodologique perd, à mes yeux, tout sérieux philosophique »[82]

Fort de cette conviction que la philosophie doit rester agnostique du point de vue de sa méthode, Habermas se méfie de toute prétention à justifier ou rejeter des prétentions religieuses par un exercice dit de philosophie. Aussi reste-t-il sceptique vis-à-vis, par exemple, de la discipline appelée « philosophie islamique ». Il ne s'agit pas pour Habermas de nier le bienfondé des énoncés religieux – ce serait en contradiction avec l'agnosticisme méthodologique- mais de refuser que l'on ait recours à eux pour établir ou justifier des prétentions à la rationalité.

---

[81] J. Habermas, *ibid.,* p. 54.

[82] J. Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Ecrits politiques* (1998-2003), trad. de Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 340.

Par ailleurs, le tournant linguistique représente un moment fondamental de la pensée de Habermas et de la philosophie de la modernité de manière générale. Habermas rend compte de l'importance de cette rupture en écrivant :

> Le changement de paradigme que représente le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage constitue une coupure tout aussi profonde que la rupture avec la métaphysique. Les signes linguistiques passaient jusque-là pour des instruments et des accessoires des représentations ; désormais, le règne intermédiaire des significations symboliques acquiert une valeur propre. Les relations entre langage et monde ou entre proposition et état de chosent prennent le relais des relations entre sujet objet. [83]

Il s'agit en réalité de changement de paradigme au sens fort du terme. C'est ainsi toute la théorie de la connaissance depuis Platon jusqu'à Descartes, en passant par les autres grands penseurs, et même jusqu'à Kant et Hegel qui se trouve chamboulée. D'une théorie de la connaissance fondée sur la primauté du sujet individuel pensant on pense à une théorie de la connaissance fondée sur des interactions entre sujets qui, par le biais du langage, s'échangent des raisons et concomitamment produisent de la connaissance.

Habermas note à ce sujet :

> Ce qui est paradigmatique ce n'est plus la relation du sujet isolé à quelque chose dans le monde objectif, représentable et manipulable ; ce qui est paradigmatique, c'est au contraire, la relation intersubjective qu'instaurent les sujets capables de parler et d'agir, lorsqu'ils s'entendent entre eux sur quelque chose. »[84]

Cette nécessité d'interagir avec les autres par le biais du langage et de fournir des arguments pour faire valoir ses propositions ou prétentions donne au langage un statut de transcendance au sens où il dépasse l'individu pris dans sa singularité, mais il ne s'agit nullement d'une transcendance de type métaphysique qui se situerait dans un hors-monde. La transcendance dont il est question est une transcendance intramondaine ou, pour le dire autrement, immanente. Habermas le souligne en ces termes : « nous sommes soumis au mouvement d'une transcendance de l'intérieur qui est aussi peu à notre disposition que l'actualité de la parole proférée nous rend maître de la structure du langage (ou du logos). »[85]

---

[83] Voir Habermas, « l'horizon de la modernité se déplace » dans *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, p. 13. Cité par Marco Jean, p. 69 qui fait ensuite le commentaire suivant : « la connaissance cesse par-là d'être le propre de l'individu isole, mais s'élabore au cours de leurs échanges. Elle devient intersubjective.

[84] *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.,* tome I, p. 395

[85] Habermas, «Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », *op. cit.,* p. 99

Plus tard, dans *l'Avenir de la nature humaine*, Habermas donne une explication plus explicite de cette notion de » transcendance de l'intérieur ». Il écrit à ce propos :

> Le tournant linguistique permet une interprétation déflationniste du ''tout-Autre''. En tant qu'êtres historiques et sociaux, nous nous trouvons depuis toujours dans un monde vécu structuré par le langage. Or, déjà, dans les formes de la communication par lesquels nous nous entendons les uns les autres sur les choses qui se trouvent dans le monde et par lesquelles nous nous entendons sur nous-mêmes, nous rencontrons un pouvoir transcendant. Le langage n'est pas une propriété privée. Personne ne détient l'accès exclusif au médium commun de l'entente, que nous devons nous partager de manière intersubjective. Aucun participant ne peut contrôler à titre individuel la structure ou simplement le déroulement des processus par lesquels nous nous entendons les uns les autres et par lesquels nous délibérons sur nous-mêmes. La manière dont les locuteurs et auditeurs font usage de leur liberté communicationnelle en prenant position par oui ou non n'est nullement une affaire d'arbitraire subjectif. Car ils ne sont précisément libres qu'en vertu de la force d'obligation présente dans les prétentions qu'ils se font valoir les uns les autres et qui requièrent d'être justifiées. Dans le logos du langage s'incarne un pouvoir de l'intersubjectif qui est préalable à la subjectivité du locuteur et qui la sous-tend. Cette version procéduraliste faible de l'altérité préserve d'un point de vue fiabiliste et en même temps opposé au scepticisme, le sens de l'' inconditionnalité'' [86]

L'idée de transcendance donc acquiert un statut particulier dans la pensée postmétaphysique telle que la conçoit Habermas. Elle perd tout encrage extra mondain pour se loger dans le processus des interactions langagières qui structurent à la fois le processus de connaissance et les relations humaines. La traduction dans le langage séculier lui permet ainsi à Kant et par la suite à Habermas de sauver cette notion qui trouve son origine dans le langage religieux, dans la tradition judéo-chrétienne précisément.[87]

Une autre caractéristique essentielle de la pensée postmétaphysique selon Habermas, est celle de l'autoréflexivité. Cette autoréflexivité de la pensée postmétaphysique l'amène non seulement à reconnaître sa faillibilité mais elle l'amène à se démarquer du scientisme et de la prétention à exclure la religion du champ de la connaissance. Une telle pensée « s'oppose à la conception limitée de la raison que propose le scientisme, et à ce que les doctrines religieuses soient exclues de la généalogie de la raison. »[88]

---

[86] Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris, Gallimard, 2002, p. 22-23.

[87] Nous reviendrons plus en détail sur l'importance que Habermas accorde à la traduction dans la troisième partie de notre travail en montrant qu'elle constitue le procédé par lequel il sera possible de sauver les contenus normatifs encore pertinents que l'on retrouve dans les traditions religieuses et de les mobiliser ainsi pour pallier aux insuffisances de la raison nue, en modernité.

[88] Habermas «Religion et Sphère publique», *op. cit.,* p. 202.

Mieux, Habermas reconnaîtra dans ses écrits du « tournant religieux » de sa pensée l'important héritage que la religion a été pour la pensée occidentale d'inspiration judéo-chrétienne mais affirme que cet héritage n'est pas épuisé et qu'il recèle encore des intuitions et des valeurs qui peuvent encore servir dans l'élaboration des règles et l'organisation du vivre-ensemble. Il note à ce propos :

> Alors que [la philosophie métaphysique] intègre la métaphysique à l'histoire de sa propre formation, elle se comporte désormais vis-à-vis de la révélation et de la religion comme si elles lui étaient étrangères, extérieures. […] Pourtant, dès lors que la raison séculière prend au sérieux l'origine commune de la philosophie et de la religion à partir de ce qui a révolutionné les images du monde à l'époque axiale […], l'angle sous lequel la pensée postmétaphysique rencontre la religion change. [89]

Habermas utilise cette expression jaspersienne de « période axiale » pour rendre compte des transformations fondamentales introduites dans le cours de l'histoire qui correspond à la deuxième partie du premier millénaire de notre ère avec l'avènement presque au même moment du Confucius en Chine, Bouddha en Inde, etc. et qui ont marqué la civilisation occidentale par la suite.[90]

Habermas reconnaît alors une certaine origine commune de la philosophie et de la religion ainsi que la grande influence que la dernière a eue sur la première qui lui a d'ailleurs emprunté certains de ses concepts fondamentaux. Il en va par exemple des notions de «responsabilité», «liberté», «salut », « humanité », etc. Emprunts que l'on a tendance à oublier si l'on n'ignore pas simplement leur origine religieuse.

> Les grandes religions du monde ont alors – en forgeant des concepts, monothéistes et acosmiques, de l'absolu – bouleversé et transformé l'agencement contingent des phénomènes qui, n'étant reliés que par la narration, n'apparaissent que sous les dehors d'une surface uniforme et lisse ; elles ont instauré cette division entre structure des profondeurs et structures de surface, entre phénomène et essence, qui fut la condition pour que l'homme accède à la liberté de la réflexion, à la puissance de la distanciation par rapport à une immédiateté qui ne lui offrait aucun point d'appui. [91]

Il y a lieu de reconnaitre, à ce niveau, que Habermas n'a pas été le premier à reconnaitre l'apport des grandes religions dans l'histoire de la pensée. Hegel avait déjà fait remarquer de fort belle manière que l'avènement de la pensée religieuse, des religions révélées précisément était une étape importante et positive de l'histoire de l'humanité. Seulement, nanti de sa conception évolutionniste de l'histoire, il pensait que la pensée

[89] Habermas, «Une conscience de ce qui manque» p. 143.
[90] Habermas, «Entre naturalisme et religion», *op. cit.,* p. 342.
[91] Habermas, «Entretien sur Dieu et le monde », *op. cit.,* p. 337.

métaphysico-religieuse devait céder la place progressivement à la philosophie et à la pensée scientifique dont l'avènement constituait, d'une certaine manière, la fin de l'histoire. Pour lui, en introduisant la notion de transcendance et en rompant avec le monisme, les grandes religions, à l'instar de la révolution platonicienne, ont introduit, dans les régions où elles se sont développées, une meilleure compréhension de la complexité du monde et ont été d'une très grande utilité à la connaissance. Habermas note :

> « Toutes [les visions du monde à la période axiale] ont permis de porter, à partir d'un point de vue transcendant, un regard sur le monde appréhendé come un tout, et aussi de distinguer les phénomènes face à des essentialités qui sont au fondement du monde […] or, si des images religieuses et métaphysiques du monde ont généré des processus d'apprentissages analogues, cela signifie que les deux modes de la foi et du savoir, avec leurs traditions ancrées l'une à Jérusalem, l'autre à Athènes, appartiennent toutes deux à l'histoire de la genèse de cette raison séculière qui est aujourd'hui le médium dans lequel les fils et filles de la modernité se comprennent quant à ce qu'ils sont et à la position qu'ils occupent dans le monde »[92]

Il apparaît dès lors que pour Habermas la modernité a fait fausse route en voulant jeter le bébé avec l'eau du bain et en, partant des errements constatés au cours de développement des pratiques religieuses, condamner définitivement la religion elle-même et décider de son rejet dans le processus de production de connaissances et d'organisations des rapports entre membres de la cité dans les sociétés développées marquées par l'emprise de la raison instrumentale.

Pour sa part, Marcel Gauchet également reconnaît que l'histoire du développement des sociétés humaines est inextricablement liée au développement des idées religieuses, notamment celles du judaïsme et du christianisme : « le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois de progrès de la raison humaine, mais, au terme, comme le ressort déterminant de son autonomie. »[93]

Pourtant, s'ils reconnaissent l'apport cognitif très important des religions et leur influence sur la philosophie, Gauchet et Habermas pensent, tous les deux, que c'est avec la modernité que la raison humaine arrive réellement à maturité pour se faire une adéquate perception des choses et du monde. Habermas note :

> Mais ce n'est qu'avec le passage à la modernité que le sujet capable de connaître et de juger moralement s'est bien approprié le point de vue de Dieu qu'il a opéré deux

[92] Habermas, « Une conscience de ce qui manque», *op. cit.,* p. 144.
[93] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op.cit.,* p. 63-64.

> idéalisations riches de conséquences. D'un côté, il a objectivé la nature extérieure en y intégrant la totalité des états de choses et des évènements reliés entre eux par des lois, et de l'autre, il a étendu le monde social connu à la communauté inclusive et sans limites, à la totalité des personnes qui agissent en rendant compte de leurs actes[94].

Sous ce rapport, il ne serait pas exagéré de penser que même si Habermas se démarque du scientisme et du rationalisme étriqué de certains penseurs contemporains, Habermas n'en demeure pas moins un grand rationaliste mais il reste partisan d'un rationalisme réflexif qui évalue les progrès, repère les errements et n'hésite pas à convoquer d'autres formes du discours et de représentations pour servir de sorte de béquille à la raison instrumentale.

Comme on l'a vu, Habermas développe une conception faillibiliste de la raison. Il rompt ainsi avec le rationalisme excessif des *Lumières*. Il ne va pas quand même suivre Horkheimer et Adorno dans leur attitude pessimiste vis-à-vis de la raison qui reste pour Habermas une noble faculté humaine dont on ne peut prétendre se séparer. En plus de recourir à une nouvelle forme de rationalité, à savoir la raison communicationnelle, Habermas va reconnaître à partir des années 80 que les traditions religieuses recèlent encore des intuitions morales, des idées et des principes qui peuvent toujours servir les hommes dans le cadre d'une modernité qui a fini par se convaincre que la science et la technologie ne peuvent suffire, à elles-seules, pour prendre en charge les préoccupations de l'humanité. Habermas rappelle d'ailleurs que de tout temps la philosophie a souvent emprunté à la religion des concepts et outils dans sa quête de compréhension du monde.

Dans le Chapitre II de sa thèse qu'il a intitulé « Le tournant de la pensée habermassienne sur la religion », Marco Jean recense les nouveautés introduites dans la manière dont le philosophe allemand perçoit la religion et dans la manière dont il a essayé de les articuler à sa théorie sociale et politique. Il note, dès l'ouverture, « Les écrits de Habermas de la décennie 2000 contrastent considérablement avec les précédents en ce qui a trait à la religion. Non seulement la considère-t-il toujours nécessaire au façonnement et au maintien de l'identité des gens, mais il la voit maintenant comme

[94] Habermas, «Entretien sur Dieu et le monde », *op.cit.,* p. 318.

porteuse de contenus cognitifs ayant une valeur normative pour la réflexion et l'action moralo-politiques dans les sociétés sécularisées d'occident. »[95]

Habermas écrit :

> La philosophie ne peut pas faire sienne ce dont il est question dans le discours religieux en tant qu'expériences religieuses, celles-ci ne peuvent entrer dans le trésor d'expériences de la philosophie, reconnues comme sa base d'expressions propre, que lorsque la philosophie les identifie par une description qui n'est plus empruntée à la langue d'une tradition religieuse particulier, mais qui appartient à l'universel d'un discours de fondation, découplé de l'évènement de la révélation. Aux points de rupture où une traduction neutralisante de ce type ne réussit plus, le discours philosophique doit s'avouer son impuissance, l'usage métaphorique de vocables tels que rédemption, lumières messianiques, restitution de la nature, etc. fait de l'expérience religieuse une pure citation. A ces moments-là de son impuissance, le discours argumentatif passe, au-delà de la religion et de la science, dans la littérature, dans un mode de présentation qui ne se mesure plus frontalement aux exigences de vérité [96]

Jobin en conclut que « de la digression, il se dégage qu'un pan des théologèmes ''exhibées' 'par l'expérience religieuse puisse ne jamais être traduit dans un langage séculier, ni être mobilisé pour la coordination de l'action sociale »[97]

Si donc Habermas admet que les traditions religieuses recèlent des résidus de sens et de principes normatifs et ne peuvent par conséquent être balayées d'un revers de main comme l'a prétendu une certaine modernité, la question de savoir comment mobiliser ces ressources cognitives et normatives ne trouve pas de réponse immédiate chez le philosophe rationaliste. On comprendra donc que, comme à son habitude, il entreprenne de retravailler des pans entiers de sa pensée pour la sortir de l'impasse qui théorique qui la guettait. Il reconnaît tout de même que la perspective « du philosophe s'appropriant des traditions religieuses, et qui, dans une attitude performative, fait l'expérience selon laquelle des intuitions qui ont été articulées depuis longtemps dans la langue religieuse, ne peuvent être ni rejetées, ni être sans autres recouvrées

[95] Ce fragment de texte est repris tel quel par l'auteur dans son livre *Penser la laïcité avec Habermas, op.cit. page 51.*

[96] Habermas, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », *op. cit.,* p. 93.

[97] Guy Jobin, « La traduction salvatrice ? » Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », Le supplément de revue d'éthique et de théologie morale, n°238, mars 2006, p. 86.

rationnellement […] le processus d'appropriation critique des contenus essentiels de la tradition religieuse est encore en cours et son résultat est difficile à prévoir »[98]

Habermas rompt donc sur ce point avec l'ambition kantienne d'assigner à la philosophie ce qui peut être considéré comme valide ou non dans la pensée religieuse. La religion acquiert un statut épistémique nouveau qui fait que le philosophe allemand se propose même de mobiliser certaines de ses énoncés pour répondre à des questions face auxquelles la raison nue semble désarmée. Il n'a pas la même prétention que le philosophe de Königsberg de justifier en raison les énoncés religieux dont certains lui restent opaques. Habermas note :

> Tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent ou même nous sont indispensables, et qui (jusqu'à nouvel ordre ?) se dérobent à la force expressive du langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans des discours argumentés, la philosophie- même sous sa forme postmétaphysique - ne pourra ni évincer ni remplacer la religion.[99]

Il apparaît dès lors que le vœu de la « disparition programmée de la religion » n'est plus à l'ordre du jour pour le nouveau Habermas qui, bien que ne sachant pas encore trop mobiliser les ressources de sens et les énoncés normatifs de la religion, reconnaît leur existence et leur accorde droit de cité dans l'univers de la connaissance humaine. C'est sans doute ce qui autorise Jobin à parler plus tard de « tournant de la pensée habermassienne de la religion »[100]

De relique de l'histoire, la religion acquiert droit de cité dans la société moderne et prétend apporter une contribution en termes de sens et de valeurs dans la coordination de l'action sociale, en plus des services qu'elle assure aux individus pris dans leur singularité de croyant. A partir de ce moment la pensée politique, la philosophie politique en particulier ne peut plus continuer d'ignorer la religion. Elle doit l'écouter, essayer de la comprendre et de traduire en langage séculier universalisable les résidus de sens qui peuvent servir dans l'organisation sociale et politique.

---

[98] Habermas, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas », *op. cit.,* p. 98.

[99] Habermas, «Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans *La pensée postmétaphysique*. *Essais philosophiques*, coll. « Théories », trad. de l'allemand de R. RochlitzRochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, pp. 60-61.

[100] Guy Jobin, « La traduction salvatrice ? » Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », Le supplément de revue d'éthique et de théologie morale, n°238, mars 2006, p. 86. Jean Marco reprend à son compte la même expression.

Pour Habermas il s'agit, d'instaurer un processus d'apprentissage complémentaire dans lequel aussi bien la raison que la religion se montrent disposées à apprendre de l'autre, dans une démarche réflexive. C'est donc une sorte de rupture épistémologique dans la définition des relations entre foi et savoir que cherche à élaborer et faire prospérer Habermas. Ce changement de perspective est dû selon Habermas à des transformations importantes intervenues aussi bien dans la raison en modernité que dans les prétentions de la religion elle-même. En effet, il est apparu à ses yeux qu'aux contact des revendications libertaires de la modernité, la religion, en Occident plus précisément, a dû se rendre à l'évidence qu'elle ne peut plus prétendre régenter toute l'existence humaine dans un contexte où la raison et la science constituent les principaux outils d'analyse des individus et donc d'organisation de l'espace public. Au même moment, la raison ne peut pas non plus, après toutes les critiques dont elle a fait l'objet à cause des promesses non tenues de la modernité, se présenter comme le seul moyen d'accéder à la vérité et de guider ainsi l'homme contemporain dans sa vie individuelle et sociale. Habermas note à ce propos :

> D'un côté, la conscience religieuse a dû s'engager dans des processus d'adaptation. A l'origine, toute religion est ''image du monde'' ou *comprehensive doctrine,* également dans le sens suivant : elle prétend structurer de part en part une forme de vie et avoir l'autorité pour le faire. Cette prétention de posséder le monopole de l'interprétation et de façonner la vie dans son ensemble, la religion a dû y renoncer sous la pression de la sécularisation du savoir, de la neutralisation de la violence d'Etat et de la liberté religieuse devenue une valeur universelle. Avec la différentiation fonctionnelle de la société en sphères séparées, la vie religieuse se sépare aussi de ses environnements sociaux. Le rôle de membre de la communauté [religieuse] ne se confond plus avec ceux de citoyen dans la société. Et comme l'Etat libéral est tenu à une intégration des citoyens qui dépasse le pur *modus vivendi,* cette différentiation de l'adhésion à des groupes ne saurait s'épuiser dans une adaptation cognitive, sans plus, de l'éthos religieux aux lois édictées par la société sécularisée. Bien au contraire, l'ordre juridique universaliste et la morale égalitaire de la société doivent être rattachés de l'intérieur à l'éthos des communautés de telle sorte que les uns procèdent de l'autre de manière intrinsèque. Pour cette «insertion », John Rawls a choisi l'image d'un module : bien qu'il ait été construit utilisant des raisons neutres, ce module de justice profane doit pouvoir s'ériger dans les contextes fondateurs orthodoxes chacun pour sa part.[101]

Pour Habermas, les sociétés postséculières ne sont donc pas de simples sociétés sécularisées où survivraient des reliques de traditions religieuses condamnées de s'adapter sous le rouleau compresseur de la sécularisation. Bien mieux, ce sont des sociétés traversées par un double mouvement d'apprentissage en ce que les communautés

[101] Habermas et J. Ratzinger, *Raison et religion*, Editions Salvator, Coll. «Controverses» Paris 2010, 56-58. J. Habermas se réfère à John Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.

religieuses, en renonçant à vouloir tout expliquer à partir du substrat de la religion qu'elles pratiquent, s'ouvrent aux savoirs « profanes » et acceptent que ceux-ci peuvent et doivent être entendus dans la structuration de la société et l'organisation de la vie en communauté, tout comme les partisans des disciplines scientifiques et philosophiques, ceux qui admettent de manière générale que la raison est l'instance principale qui doit indiquer la voie pour la régulation de la vie en communauté, ne se privent pas pour autant de prêter une oreille attentive aux porteurs de foi et se montrent disposés à examiner avec bienveillance et respect les contenus sémantiques proposés par les citoyens croyants. Autant dire que c'est la méfiance entre raison et foi, entre séculiers et croyants, entre savants et hommes religieux qui doit céder la place à des rapports de dialogue et de discussion dans le processus de recherche des meilleures manières d'organiser la vie politique et de prendre en charge les préoccupations des citoyens.

Pourtant, l'on ne peut saisir la place que Habermas accorde à la religion dans les sociétés contemporaines ni sa conception de la démocratie délibérative sans un détour, même bref, par sa théorie de la rationalité communicationnelle et l'évaluation critique qu'il fait de la modernité, considérée par lui, comme un « projet inachevé » et qu'il s'est évertué à sauver des apories de la raison instrumentale que la théorie critique, notamment le courant de pensée incarné par les premiers membres fondateurs de l'Ecole de Francfort, ont débusquée comme responsable de l'avortement du projet d'émancipation dont les Lumières étaient porteuses.

2. De la méfiance à une conception tolérante et esthétisante de la religion

Habermas, comme la plupart des intellectuels allemands (Fichte, Schelling, Hegel etc.), est influencé par le piétisme allemand d'origine protestante et réduit ainsi sa perception de la religion à sa dimension subjective. Anne Fortin-Melkevik note à ce sujet que le « modèle de l'expérience religieuse qui est ici en cause est issu de la théologie protestante pour laquelle la primauté de la foi concentre l'attention sur l'individu dans sa relation avec Dieu. »[102]. Cette perception esthétisante de la religion ressemble à bien des égards à celle de W. James, penseur protestant et croyant qui définit la religion comme

[102] A. Fortin-Melkevik, « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », *Studies in religion/ Sciences religieuses*, vol 22, n°4, 1993, p. 425-6.

étant « les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparait comme divin »[103]. Dans cette perspective, le siège de la religion est la conscience individuelle du sujet croyant. C'est l'adhésion du cœur qui sert de garantie de vérité et non la démonstrabilité des prétentions, si chère à la science et à la philosophie.

A partir de ce moment, Habermas déclare :

> Le cœur de cette expérience [religieuse] se soustrait à l'emprise sécularisante de l'analyse philosophique de la même manière que l'expérience esthétique lui défie son emprise rationalisante. Avec ses concepts de beau, laid et sublime, la philosophie en effet, ne fait guère que cerner avec circonspection l'émotion sensible non langagière qui met en branle le jeu de la faculté réfléchissante de juger. La source de la sensibilité échappe à l'entendement. Il en va de même lorsqu'est supposée une « transcendance » faisant irruption dans le monde depuis un extérieur du monde. Ce que la philosophie tente de circonscrire avec concept, c'est l'insondable et l'originel des énergies utopiques vouées à la ''promotion du souverain bien'', sur les sources desquelles une raison détranscendantalisée ne peut plus exercer aucun empire. A travers le discours argumenté, elle ne peut trouver une transcendance que de l'intérieur [104].

Pour le Habermas des premiers textes donc, l'expérience religieuse, subjective par excellence, échappe à la saisie de la raison de la même manière que l'expérience esthétique. Pour le philosophe rationaliste, alors la religion ne peut servir de support à l'organisation sociale et politique des sociétés modernes développées. Au contraire, elle risque même de freiner l'épanouissement des individus qui ont désormais, avec les lumières de la raison technoscientifique, les moyens de mener une vie bien plus appréciable et d'organiser leur vivre ensemble en dehors de toute force extérieure. La pensée discursive qui prend essor en modernité ne peut s'accommoder dans cette perspective de la dogmatique religieuse qui, parce qu'elle fait recours à une autorité transcendante cherche à s'exonérer de tout questionnement critique. Habermas ajoute :

> Dans le meilleur des cas, elle [la pensée postmétaphysique] gravite autour du cœur opaque de l'expérience religieuse lorsqu'elle réfléchit à la singularité de la parole religieuse et à l'obstination de la foi. Ce noyau demeure aussi abyssalement étranger à

[103] W. James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, coll « les Essentiels de la métapsychique », trad. de l'Américain par F. abauzit, Paris, Exergue, 20012, p. 70.
[104] Habermas, «La frontière entre foi et savoir» dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, *op. cit.,* p. 53-54.

> la pensée discursive que celui de la conception esthétique – que la réflexion philosophique s'emploie là aussi à cerner, mais qui lui reste tout autant impénétrable.[105]

Ce texte de Habermas traduit une perception de la religion comme une réalité quasi hermétique et qui s'apparente en cela à l'expérience esthétique. Selon Cooke, cette conception habermassienne a été influencée par les écrits d'Albrecht Wellmer. Cooke écrit:

> The case of aesthetic validity claims is especially relevant since Habermas appears to base their non-universality on a word-disclosing function that he also attributes to religious claims. Drawing on the writings of Albrecht Wellmer, Habermas links aesthetic validity claims to experiences that show us the world in a new way, potentially changing every aspect of our everyday life.[106]

Vu sous cet angle, les énoncés religieux relèvent de la subjectivité pure et ne peuvent faire l'objet d'argumentation rationnelle comme la proposition qui ressortit du monde objectif ou normatif (moral). A. Fortin-Melkevik écrit à ce propos : « les énoncés religieux ne relèvent, selon Habermas, que de la rationalité esthétique et ne procèdent que d'évaluations subjectives portant sur le monde subjectif ».

Dès lors les énoncés à caractère religieux ne peuvent être traduits dans un langage commun, puisque leurs référents sont propres à chaque individu ou à tout le moins aux individus qui participent à la même communauté de foi, à l'exclusion des autres. Il en découle que, pour Habermas, la religion, ne peut être la source des règles du vivre-ensemble, lesquelles doivent être élaborées intersubjectivement et convenir, de ce fait, à tous les citoyens. La même chose peut être dite de l'expérience esthétique caractérisée par son incommunicabilité.

> Le mode de validation des énoncés relevant des rationalités cognitive-instrumentale et morale-pratique se fait sous la forme de discours, à l'intérieur desquels la procédure sera celle de la recherche du meilleur argument. […] La prétention à la validité de la sincérité ne pouvant être vérifiée dans un discours, mais seulement dans l'ordre des actions, il apparait par conséquent incongru d'insérer des énoncés religieux, et plus globalement

[105] Habermas, « La frontière entre foi et savoir » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », tard. De l'allemand par Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 205.
[106] Maeva Cooke, « Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habarmas'postmétaphysical proposal », *International Journal for philosophy of religion*, vol. 60, december 2006, p. 191.

> tout énoncé d'ordre esthétique, dans une théorie de la connaissance fondée sur le langage. Les énoncés religieux sont fondés sur des expériences subjectives qui sont de l'ordre du particulier. Ils s'opposent diamétralement aux énoncés cognitifs et moraux dont le support est plus universel parce que formalisé de façon systématique par le langage.[107]

Dans cette conception somme toute assez pessimiste de la religion, les énoncés religieux « ne peuvent permettre aucun processus d'apprentissage ni d'accumulation de connaissance. Ils ne peuvent pas par conséquent intervenir dans la définition moderne du savoir. »[108]

On voit donc dans ces textes une nette méfiance de Habermas vis-à-vis de la religion et de ses énoncés qui, selon lui, parce qu'ils ne peuvent être soumis à la libre discussion par les croyants ne peuvent servir de règles consensuelles pour organiser le vivre-ensemble, surtout dans des sociétés plurielles où existent non seulement plusieurs communautés de foi mais également des citoyens agnostiques et athées. C'est donc ailleurs, dans le discours fondé sur la raison, produit intersubjectivement par des citoyens modernes que le premier Habermas a voulu chercher les fondements de sa théorie sociale et politique. Il y a lieu de noter que cette conception évoluera par la suite et de manière progressive puisque Habermas va d'abord considérer que l'on peut observer une certaine tolérance vis-à-vis de la religion puisqu'elle permet tout au moins de servir de consolation à des individus éprouvés mais il ira plus loin, dans le tournant des années 80 en considérant, contre toute attente, que la religion recèle des résidus de sens mobilisables pour trouver des solutions adéquates aux défis que posent la modernité, notamment ceux relatifs à l'organisation d'un vivre-ensemble apaisé et harmonieux.

[107] A. Fortin-Melkevik, « le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », *Studies in religion/ Sciences religieuses*, vol 22, n°4, 1993, p. 428.
[108] A. Fortin-Melkevik, *ibidem*.

3. Un statut épistémique nouveau : la religion comme porteuse de sens

A partir du tournant des années 80, Habermas corrige progressivement sa perception de la religion et ne la relègue plus dans le registre de l'irrationnel. Seulement, pour Habermas le caractère rationnel de l'énoncé religieux ne peut accéder à l'universalité par le biais d'échanges de raisons, selon une procédure argumentative puisqu'en religion il n'y a pas une raison des raisons. Cependant, il reconnaîtra d'ailleurs plus tard dans ses derniers écrits que la religion peut être porteuse de contenus épistémiques. On assiste ainsi à un élargissement progressif du cadre théorique de la théorie de la discussion par l'introduction des discours « pragmatique » et éthique » et plus tard d'une nouvelle épistémè de la religion[109]

Il convient de signaler ici, pour éviter tout amalgame, que chez Habermas les termes « éthique » et « moral » n'ont pas la même signification. Si le terme éthique renvoie à l'idée d'un « je » se demandant comment faire pour réussir sa vie personnelle, le terme moral renvoie à la conduite acceptable de l'individu dans ses relations avec les autres subjectivités dont la liberté et la dignité doivent être respectées et préservées.

Si la question « que dois-je faire ? » prend une connotation éthique « dès lors que les valeurs elles-mêmes deviennent problématiques », elle revêt cependant un sens moral « dès lors que mes actions heurtent les intérêts d'autrui et conduisent à des conflits qui doivent être réglés de façon impartiale, donc sous l'égide du point de vue moral »[110]

Vu qu'en société les actions des uns peuvent heurter dans certaines circonstances celles des autres, il est impératif de passer du « je » (éthique) au « nous » (moral). Ce processus n'est possible que si un accord minimal est aménagé par les membres de la communauté. Ainsi on passe d'un questionnement éthique à un questionnement moral « lorsque nous nous interrogeons sur les droits et les devoirs que nous nous imputons à tous réciproquement du point de vue de la première personne du pluriel. »[111]

---

[109] Habermas, « De l'usage pragmatique, éthique et morale de la raison pratique » dans *De l'Ethique de la discussion*, coll. «champs Flammarion», n°421, traduit de l'allemand par M. Hunyadi, Paris, Edition du Cerf, 1992, p.95.
[110] Habermas, *ibid*., p.99.100.
[111] Cité par Marco Jean, *op. cit.,* 53.

Alors que le discours moral peut et doit faire l'objet d'une délibération entre les sociétaires pour définir ce qui est acceptable ou ce qui ne l'est pas dans l'espace public social, le questionnement éthique s'exonère d'une telle procédure en ce qu'il concerne le sujet dans sa stricte individualité. Donc, chez Habermas, le discours moral « vise à l'élaboration et l'examen critique des normes, c'est-à-dire des règles d'action qui sont susceptibles d'être acceptées universellement en vertu d'une réversibilité réciproque des rôles et des positions »[112] Christian Bouchindhomme poursuit : « la morale ne propose pas de mode de vie, et elle est universalisable ; l'éthique propose un mode de vie et renvoie essentiellement à une identité ».

A partir de cette distinction que Habermas établit entre éthique et morale, on est tenté de se demander dans quel registre Habermas va situer la religion. *Dans l'Avenir de la nature humaine*, Habermas situe bien la religion dans le domaine de l'éthique puisqu'il s'agit dans la religion de la question du mode de vie et de la vie bonne. « Adopter un point de vue moral, c'est faire abstraction de ces images que nous livrent les grandes narrations métaphysiques ou religieuses et qui exemplifient ce qu'est une vie réussie où ayant échappé à l'échec »[113]

A partir de ce moment les prétentions à la validité des énoncés religieux ne peuvent nullement prétendre à l'universalité et donc ne sont pas susceptibles d'être convoqués ou invoqués dans le débat public. Jobin en conclut ceci :

> Il devient impossible d'entrer dans une discussion avec des arguments religieux, puisque ceux-ci, primo, sont déclassés et dépouillés de leur pertinence en modernité et que, secundo, les questions religieuses sont d'emblée éthiques – c'est-à-dire de l'ordre du domaine des visions du bien. Elles ne donc espérer réussir le test d'universalisation requis pour l'adoption des normes.[114]

Toutefois, l'option de Habermas de ranger dans le domaine de l'éthique les énoncés religieux et de les disqualifier ainsi d'emblée dans le test d'universalité par lequel sont validées les normes morales et politiques n'est pas sans poser des problèmes de cohérence dans la théorie habermassienne, surtout dans la mesure où il s'est évertué dans ses derniers écrits à faire de la place à la religion et aux porteurs de foi dans l'espace public. Jobin en arrive à la conclusion que « si en général, le modèle habermassien

[112] C. Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, *op. cit.,* p. 46.
[113] Habermas, *l'Avenir de la nature humaine*, p. 12-13.
[114] G. Jobin, *La foi dans l'espace public*, *op.cit.,* p. 27-28.

possède une vertu – en ce qu'il permettrait potentiellement aux ressources compréhensives de se faire valoir dans l'espace public-, sa compréhension inadéquate du phénomène religieux grève l'ensemble du modèle »[115].

Si cette critique de Jobin parait sévère dans un premier temps, elle n'est pas, à y regarder de près, dénuée de fondement puisque Habermas ne peut pas en même temps confiner la vérité religieuse dans la conscience du croyant et prétendre l'inviter à prendre part au débat public en ayant en bandoulière sa vision du monde non universalisable par essence. En outre, vouloir confiner la religion dans la sphère intime du croyant c'est ignorer superbement les efforts que font les religions, celles révélées notamment, pour établir des normes valables pour toute la communauté de foi, voir pour toute l'humanité. L'on peut soupçonner que sa conception piétiste de la religion, influencée par le protestantisme allemand l'a mené dans cette impasse théorique très dommageable dans ses efforts immenses pour mobiliser les ressources cognitives de la religion pour venir au secours de la raison nue et de la modernité qui est souvent amener « à dérailler » selon sa propre expression.

Heureusement, la pensée de Habermas a beaucoup évolué sur ce point en intégrant les critiques et objections des autres auteurs ou de ses propres remarques faites a posteriori. C'est pourquoi, il convient à notre niveau de nuancer les conclusions sommes toute un peu tranchées de Jobin et Fortin-Melkevic. A ce sujet, il est important, pour ne pas se méprendre dans la compréhension de la pensée de Habermas, de prendre en considération que sa pensée est en mouvement permanent et que les concepts et idées avancées sont travaillées et retravaillées sans cesse.

Sur bien des questions qui interpellent les individus dans la modernité, la religion articule des réponses ou des tentatives de réponses là où la philosophie, trop souvent, peine à fournir la moindre consolation. Il en est ainsi par exemple des interrogations relatives à la vie échouée, à la rédemption, à la souffrance des justes et au triomphe des méchants, etc. Rousseau ne disait-il pas à Voltaire dans une lettre réponse « tu jouis et moi j'espère ; l'espérance adoucit tout ? ». Cette espérance n'est-elle pas de nature religieuse par essence ? Dans les situations limites de cette nature qu'est-ce que ma

[115] G. Jobin, *La foi dans l'espace public*, *op.cit.,*p. 31.

philosophie et la science peuvent offrir pour apaiser la souffrance des hommes ? Les traditions religieuses articulent souvent des réponses que, les non-croyants ne parviennent toujours pas à comprendre. Habermas engage ces derniers à faire l'effort d'apprendre auprès des croyants qui devront, à leur tour, essayer d'articuler leurs énoncés normatifs dans un langage séculier. « Dans ces instants, écrit Habermas, les fils et filles non croyants de la modernité semblent croire qu'ils ont une dette plus grande les uns par rapports aux autres, et par rapport à eux-mêmes un besoin plus grand qu'ils n'ont de moyens d'accéder par la traduction à la tradition religieuse – comme si son potentiel sémantique n'était pas encore épuisé. »[116]

Les concepts de «pensée postmétaphysique » et de «sociétés postséculières » vont permettre à Habermas d'articuler sa nouvelle pensée de la religion, surtout la question de savoir pourquoi et comment les ressources cognitives de la religion doivent être mobilisées pour apporter un « supplément d'âme » et de sens à la modernité qui a souvent « tendance à sortir des rails ». De manière triviale, la pensée postmétaphysique, telle que la conçoit Habermas, correspond à l'ère de la modernité occidentale où la religion cesse de prétendre être le véhicule explicatif du monde dans sa globalité pour admettre possibilité d'accorder une bonne place à la raison humaine dans l'interprétation et la compréhension monde et surtout dans l'organisation sociale. Cette attitude réflexive de la région va lui dicter de chercher à occuper une place bien plus modeste sans disparaitre pour autant. Cette période postmétaphysique succède à la période métaphysico-religieuse qui a elle-même pris la place de la pensée mythique. On voit ainsi que Habermas ne rompt pas totalement avec la vision évolutionniste et plus ou moins linéaire de l'histoire humaine, quoiqu'à la différence de ses devanciers, il en nuance les implications théorico-pratiques.

Dans un sous-point intitulé de sa thèse de doctorat intitulé « Une raison procédurale et finie », Marco Jean note :

> La pensée postmétaphysique se caractérise premièrement pas sa nature procédurale et son faillibilisme. A la différence de que l'on trouve dans la pensée métaphysique, aucune explication ne peut plus d'dorénavant prétendre être valide indépendamment de

[116] Habermas, « la frontière entre foi et savoir » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », tard. De l'allemand par Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 161.

> l'opération qui la précédée. La rationalité s'attache désormais à la procédure, et non plus au seul contenu.[117]

Habermas : précise lui-même le mode de déploiement de la pensée métaphysique tel qu'il l'entrevoit. Selon lui, avec l'avènement de la pensée postmétaphysique c'est la rationalité communicationnelle qui doit être à l'œuvre pour permettre de poser les conditions d'un dialogue ouvert entre des citoyens qui ne se connaissent pas toujours, peuvent avoir des références différentes et qui sont pourtant obligés de cohabiter. Dans ces conditions, écrit-il, « le savoir passe, non plus par une rationalité matérielle, mais par une rationalité procédurale. »[118]

A partir de ce moment, le raisonnement scientifique sert de modèle à toutes les autres formes de savoir, à la fois par la faillibilité mais par le recours à l'argumentation pour établir les prétentions discursives. De ce point de vue, Habermas introduit une rupture considérable aussi bien avec le subjectivisme, l'empirisme et le positivisme. La vérité cesse d'être quelque chose que le sujet découvre par un retour à soi (solipsisme cartésien) ou par une découverte en adéquation avec la facticité du réel (empirisme) mais par une démarche procédurale de quête de sens.

> Ce qui est considéré comme rationnel, ce n'est plus l'ordre des choses – que l'on rencontre dans le monde lui-même, qu'il soit projeté par le sujet ou né du processus de formation pourvu par l'esprit -, mais la solution d'un problème que nous réussissons à retrouver grâce à la procédure conforme par laquelle nous abordons la réalité. La rationalité ne peut plus garantir d'unité préalable dans la diversité des phénomènes.[119]

Ainsi cesse la prétention de saisir le réel dans sa totalité et dans toute sa complexité, ce qui a été la prétention de la pensé métaphysique. Tout au plus peut-on connaître des parcelles du réel, des phénomènes en utilisant des procédés et procédures inspirées de la démarche scientifique. « La science moderne, écrit Habermas, a contraint la raison philosophique devenue autocritique à rompre avec les constructions métaphysiques qui appréhendaient la nature et l'histoire comme un tout. »[120]

---

[117] Marco Jean, « Penser la laïcité avec Habermas. Etude critique de la conception habermassienne des rapport religion-politique », soutenue à l'Université du Québec, Montréal, en juillet 2011, p. 62.

[118] Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans *La pensée postmétaphysique*, *op.cit.,* p. 44.

[119] Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans *La pensée postmétaphysique*, p. 43.

[120] Habermas, «une conscience de ce qui manque » dans *Entre naturalisme et la religion. Les défis de la démocratie*», p. 143 . Au tout début de *L'Agir communicationnel* Habermas écrit ;

4. La religion au secours de la raison

Du point de vue chronologique, on peut noter que c'est dans le courant des années 1980 qu'apparait une première inflexion dans la perception habermassienne de la religion. Le philosophe de l'Ecole de Francfort se libère un peu de la méfiance vis-à-vis de la religion observée par ses prédécesseurs et des penseurs comme Max Wéber chez qui la religion ne bénéficie quasiment d'aucune attention quant à la construction de la connaissance et d'une interprétation rationnelle susceptible de mener à sa transformation positive. Cette inflexion peut s'observer dans deux textes au moins : « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas »[121] et «Thèmes de la pensée postmétaphysique »[122] où Habermas entrevoit que les religions recèlent des « sources de sens » qui n'ont pas encore trouvé une traduction en langage séculier et que la philosophie ne devrait pas continuer à se détourner de celles-ci. Il rompt ainsi avec une période où, sous l'influence du rationalisme excessif de la théorie critique et de la conception évolutionniste de l'histoire, il exprimait le souhait de « la disparition de la religion ». Pourtant cette reconnaissance de la possibilité de la religion de receler des « résidus de sens » ne débouche pas immédiatement sur une bonne compréhension par Habermas des voies et moyens de les mobiliser immédiatement dans le cadre de l'organisation sociale et politique, surtout en raison du fait que leur l'universalisation de ces résidus de sens lui semble poser problème.

Habermas rappelle qu'il y a une longue tradition d'emprunts de la philosophie à la religion. Il y a lieu de reconnaitre d'ailleurs qu'il n'a pas été le premier à reconnaître l'apport des grandes religions dans l'histoire de la pensée. Pour rappel, Hegel avait déjà fait remarquer de fort belle manière que l'avènement de la pensée religieuse, des religions révélées précisément était une étape importante et positive de l'histoire de l'humanité. Seulement, nanti de sa conception évolutionniste de l'histoire, il pensait que la pensée métaphysico-religieuse devait céder la place à la philosophie et à la pensée scientifique

---

« aujourd'hui, la philosophie ne peut plus se rapporter dans le sens d'un savoir totalisant à l'ensemble du monde, de la nature, de l'histoire, de la société ». Habermas reconnaît ainsi les limites du sujet connaissant et assigne à la philosophie une tache plus modeste.

[121] Habermas, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas » dans Testes et contextes. Essais de reconnaissances théoriques, coll. « Paysages », trad. De l'allemand de M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1994, p. 58-110.

[122] Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, coll. » Théories », trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 35-61.

qui constituaient, d'une certaine manière, la fin de l'histoire. Habermas reconnaît alors l'origine commune de la philosophie et de la religion et la grande influence que la dernière a eue sur la première qui lui a d'ailleurs emprunté certains de ses concepts les plus célèbres. Il en va ainsi des notions de « responsabilité », « liberté », « salut », « humanité », etc. Emprunts que l'on a tendance à oublier si l'on n'ignore pas simplement leur origine religieuse.

> Les grandes religions du monde ont alors – en forgeant des concepts, monothéistes et acosmiques, de l'absolu – bouleversé et transformé l'agencement contingent des phénomènes qui, n'étant reliés que par la narration, n'apparaissent que sous les dehors d'une surface uniforme et lisse ; elles ont instauré cette division entre structure des profondeurs et structures de surface, entre phénomène et essence, qui fut la condition pour que l'homme accède à la liberté de la réflexion, à la puissance de la distanciation par rapport à une immédiateté qui ne lui offrait aucun point d'appui.[123]

Pour Habermas, en introduisant la notion de transcendance et en rompant avec le monisme, les grandes religions, à l'instar de la révolution platonicienne, ont introduit, dans les régions où elles se sont développées, une meilleure compréhension de la complexité du monde et ont été d'une très grande utilité à la connaissance. Habermas note :

> Toutes [les visions du monde à la période axiale] ont permis de porter, à partir d'un point de vue transcendant, un regard sur le monde appréhendé come un tout, et aussi de distinguer les phénomènes faces à des essentialités qui sont au fondement du monde […] or, si des images religieuses et métaphysiques du monde ont généré des processus d'apprentissages analogues, cela signifie que les deux modes de la foi et du savoir, avec leurs traditions ancrées l'une à Jérusalem, l'autre à Athènes, appartiennent toutes deux à l'histoire de la genèse de cette raison séculière qui est aujourd'hui le médium dans lequel les fils et filles de la modernité se comprennent quant à ce qu'ils sont et à la position qu'ils occupent dans le monde [124].

Sous ce rapport, il rejoint Marcel Gauchet qui reconnaît que l'histoire du développement est inextricablement liée au développement des idées religieuses, notamment celles du judaïsme et du christianisme : « le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois de progrès de la raison humaine, mais, au terme, comme le ressort déterminant de son autonomie. »[125]

Pourtant en dépit du fait qu'ils reconnaissent l'apport cognitif très important des religions et leur influence sur la philosophie, Gauchet et Habermas pensent, tous les deux,

---

[123] *Ibid.,* p. 337
[124] Habermas, « Une conscience de ce qui manque », *op. cit.,* p. 144.
[125] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op.cit.* p. 63-64.

que c'est avec la modernité que la raison humaine arrive à maturité pour établir une adéquate perception des choses et du monde. Habermas note :

> « mais ce n'est qu'avec le passage à la modernité que le sujet capable de connaître et de juger moralement s'est bien approprié le point de vue de Dieu qu'il a opéré deux idéalisations riches de conséquences. D'un côté, il a objectivé la nature extérieure en y intégrant la totalité des états de choses et des évènements reliés entre eux par des lois, et de l'autre, il a étendu le monde social connu à la communauté inclusive et sans limites, à la totalité des personnes qui agissent en rendant compte de leurs actes »[126]

On voit alors qu'en dépit de l'intérêt récent qu'il accorde à la religion, Habermas ne sacrifie absolument pas la raison et la rationalité sur l'autel des traditions religieuses pas plus qu'il ne s'en remette à une foi personnelle pour tenir face au tragique de l'existence. Il reste un rationaliste incontestable bien qu'il se démarque nettement du scientisme et du rationalisme étriqués de certains penseurs contemporains. Il reste partisan d'un rationalisme réflexif qui évalue les progrès, en repère les errements et n'hésite pas à convoquer d'autres formes du discours et de représentations pour venir au secours de la raison instrumentale. Aussi, la sécularisation bien que persistante selon lui ne débouche nullement sur la disparition de la religion. Au contraire, celle-ci subsiste et se développe parallèlement à la sécularisation, les deux étant les deux faces de la même pièce que constitue l'évolution des sociétés contemporaines.

[126] Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde », *op.cit.,*p. 318.

Chapitre 3 : Processus parallèle : sécularisation continue et persistance de la religion

Une des notions centrales de la pensée postmétaphysique introduite par Habermas est celle de « postsécularisation ». La notion de postsécularisation renferme à la fois une dimension sociologique, politique et philosophique. Nous allons voir dans les lignes qui suivent ce qu'elle recouvre et surtout ses implications dans la tentative habermassienne de sauver le projet de libération de la modernité et surtout de penser les conditions et règles à établir pour un vivre ensemble apaisé et harmonieux dans les sociétés pluralistes contemporaines.

1. Qu'est-ce d'abord que la postsécularité ?

Habermas répond à la question de savoir «qu'est-ce une société postséculière » dans un article qui porte le même titre publié dans le 2008 dans la revue le *Débat* et qui a été repris dans d'autres supports[127]. Du point de vue sociologique, Habermas considère qu'une bonne partie des sociétés européennes peuvent être considérées comme des sociétés postséculieres. Habermas circonscrit ainsi le champ d'application du concept dans un espace géographique bien déterminé en précisant que l'expression « ne peut s'appliquer qu'aux sociétés d'abondance européennes ou à des pays comme le Canada, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, où les liens religieux des citoyens se sont relâchés continûment, d'une manière drastique après la seconde guerre mondiale.»[128]

Le critère déterminant selon lui c'est qu'il y a eu dans ces sociétés un moment où l'ancrage religieux a été fortement secoué par des revendications de nature intellectuelle ou politique qui ont contraint les Eglises à effectuer des concessions fortes pour faire plus de place à l'Etat laïque dans la gestion des affaires de la cité. Du point de vue des citoyens également, le facteur religieux a été moins en moins déterminant l'organisation de la vie individuelle surtout dans l'espace public. Dans son répertoire de nations postséculières, Habermas énumère des pays comme ceux cités plus haut mais exclut les Etats-Unis par exemple en insistant que sur le fait que dans ce pays il n'y a pas eu, à proprement parler, de séparation nette entre l'Eglise et l'Etat. C'est donc l'observation de type socio-anthropologique qui permet à Habermas de constater que les

[127] Cf. Habermas, « Qu'est-ce qu'une société postséculière? », *le Débat*, 2008/5, n°152, pages 4 à15. Il a été également publié en version anglaise, la même année avec le titre «Notes on post-secular society », *New Perspectives*, Quaterly, vol.25, n°4.
[128] « Qu'est-ce qu'une société postséculière? », le Débat, 2008/5, n°152, pages 4.

sociétés en question qui se sont sécularisées voient la religion qui ne les avait jamais quittées développer une nouvelle forme de résilience et surtout demander à être prise plus au sérieux dans les débats de société. On y observe donc une certaine résilience de la religion qui non seulement ne disparaît pas mais qui essaie de reprendre progressivement du service dans l'espace public. D'où la qualification de «postséculière» pour désigner ces sociétés où la religion continue de garder une certaine influence alors qu'une certaine conception du processus de modernisation et de rationalisation avait annoncé leur disparition, du moins leur perte de pertinence sociale.

On peut donc dire qu'il y a un processus double et concomitant: d'une part la religion cesse d'être le facteur explicatif et normatif pour une part importante frange de la population occidentale et surtout qu'elle cesse de prétendre régenter l'organisation sociale et politique dans son ensemble, de l'autre, les communautés religieuses non seulement revendiquent leur droit à l'existence dans la société qui continue de se séculariser et mais également demandent à faire entendre leurs préoccupations et revendiquent le droit de participer au processus de formation de la volonté et de l'opinion. La *postsécularisation* a alors une dimension politique en ce qu'elle rend compte de la volonté affichée par les communautés religieuses n'ont seulement de préserver leur spécificité mais de prendre une part active au débat public sur les questions qui interpellent les citoyens au cœur de la modernité. Habermas note à ce sujet que les sociétés postséculières » sont des sociétés où la religion revendique un rôle public, tandis que recule la certitude sécularisteque la religion est vouée à disparaître, à l'échelle mondiale, dans le sillage de la modernisation accélérée. [129]

Dans l'article précité, Habermas montre, faits à l'appui, que non seulement les religions ne disparaissent pas dans les pays occidentaux où elles ont été vigoureusement combattues et où la disparition avait été envisagée mais elles connaissent un certain regain de dynamisme. Il en va ainsi du catholicisme, du protestantisme et du judaïsme considérés comme « religions occidentales », mais il y a également un développement important d'une religion très dynamique comme l'islam dont l'influence ne cesse de croître, en plus d'une pénétration grandissante des religions asiatiques (bouddhisme, taoïsme, etc.) qui gagnent du terrain, y compris auprès d'individus qui avaient pourtant pris leurs distances

[129] *Ibid.,* p.8

d'avec tout ce qui touchait à la religion. Il s'y ajoute que les mouvements migratoires drainent de nouvelles formes de culture et de religion en Occident et qui demandent à avoir droit de cité et à prendre part au débat public. Voilà, schématiquement, ce que recouvre au plan sociologique, empirique en tout cas, le phénomène de postsécularisation.

Habermas rappelle que dans le processus de modernisation des sociétés occidentales, il y a eu un processus de différenciation entre les différents systèmes sociaux et les églises et les communautés religieuses se sont progressivement concentrées sur les fonctions d'encadrement et d'assistance des croyants en libérant l'espace public politique à l'Etat moderne qui s'est imposé comme le seul acteur légitime et légal dans ce secteur. Pourtant au même moment, un nombre non négligeable de citoyens ont continué à accorder une place importance à la religion dans leur vie et au fur et à mesure que l'Etat peinait à apporter des réponses appropriées et satisfaisantes à certains problèmes les communautés religieuses ont au fur et à mesure chercher à questionner de nouveau le trésor des traditions religieuses pour essayer d'y trouver des éléments de sens susceptibles de sertir d'aiguillons aux citoyens. [130]

Pourtant Habermas n'ignore pas que les religions occidentales et les communautés de croyants ne sont pas restées indemnes au sortir de leur contact avec le processus désenchanteur de la modernité. Si elles n'ont pas été balayées par les lumières de la raison instrumentale et l'objectivation du monde qui a voulu lui dénier caractère et si elles ont été contraintes de battre en retraite de certains espaces et de certains domaines de la vie pour se consacrer à des dimensions plus intimes de prise en charge des préoccupations spirituelles individuelles ou tout au plus de l'organisation de communautés de foi dans des secteurs restreints de la vie en société, elles n'ont jamais renoncé à la prétention de fournir des éléments de sens susceptibles d'éclairer la vie des citoyens tant individuellement que collectivement.

Il est important de souligner que Habermas n'est pas le premier ni le seul à penser que le processus de sécularisation ne se traduit pas forcément par une régression continue et une disparition progressive de la religion dans les sociétés occidentales. En 1995, Jean-Paul Willaime avait rendu compte de cette subtile réalité lorsqu'il écrivait:

[130] *Ibid.,*p. 19.

> Par sécularisation, il faut donc comprendre une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion […] Une telle approche renvoie principalement à deux processus caractéristiques de la modernité : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs, deux processus qui ne signifient aucunement un déclin inéluctable de la religion, encore moins la disparition des phénomènes de croyances[131]

Ainsi entendue, la sécularisation se traduit non pas par une relégation complète de la religion dans les poubelles de l'histoire ancienne et médiévale, mais par une transformation fonctionnelle qui en réduisant son champ d'action ne l'exclut pas du cours de l'histoire en marche. Le triomphe de la raison technoscientifique, loin de consacrer la mort de la religion souhaitée par certains philosophes et intellectuels de la modernité la pousse plutôt à revoir ses ambitions à la baisse et à déserter certaines sphères, notamment celle de la politique et de la définition des normes institutionnelles. Elle reste présente cependant dans le domaine du culte, de la morale et l'assistance aux personnes désorientées face aux troubles de diverses natures générées par la raison instrumentale et ses déploiements dans les divers secteurs de la vie humaine.

Ainsi, dans le même ordre d'idées que Jean-Paul Willaime, Danièle Hervieu-Leger rappelle que la modernité religieuse se caractérise par un « double mouvement d'individualisation et de subjectivation des croyances d'une part, de ''dérégulation'' des systèmes du croire religieux, d'autre part »[132]

Habermas définit ainsi, à juste titre, une société postséculière comme celle qui « postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser. »[133] Cette position habermassienne fait écho à celle de Marcel Gauchet qui constate « une individualisation du croire et une privatisation du sentir jusque dans les institutions de la tradition et jusque chez leurs ressortissants. ». Comme Habermas, il constate que des mutations importantes sont intervenues dans la sphère religieuse mais ne conclut pas à une disparition imminente ou même lointaine de la religion dans les sociétés occidentales sécularisées.

---

[131] J-P Willaime, *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je ? », n°2961, Paris, PUF, 1995, p. 97-98.
[132] D. Hervieux-Leger, « quelques paradoxes de la modernité religieuse », *Futuribles*, n°260, janvier 2001, p.100.
[133] Habermas, « Foi et savoir », *op.cit.,* p. 151.

Aussi, convient-il d'éviter de se méprendre sur le terme de « sortie de la religion » que l'on trouve sous sa plume et qui pourrait, si on la prend au premier degré, conduire à une confusion certaine. « La sortie de la religion, note-t-il, c'est le passage d'un monde où les religions continuent d'exister mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus »[134]

La sécularisation entamée dès le siècle des *Lumières* se poursuit donc au sein des sociétés occidentales mais elle ne sonne pas le glas de l'existence des religions et des communautés religieuses au sein de celles-ci. Elle contraint néanmoins celles-ci à des attitudes de repositionnement, de réorientation de leurs activités et de réajustement de leur mode de déploiement. Ainsi donc, la religion conserve un rôle tant à l'échelle individuelle qu'à celle des communautés de foi, sans pour autant structurer l'ensemble de la vie sociale comme ce fut le cas au moyen-âge par exemple. Habermas se référant à des travaux antérieurs de José Casanova[135] en rend compte en ces termes :

> José Casanova remarque avec raison que le recul fonctionnel et l'individualisation n'entraine pas nécessairement une perte de sens de la religion – ni dans l'espace public culturel d'une société ni dans la vie des individus. Indépendamment de leur poids quantitatif, les communautés religieuses peuvent aussi posséder une assiste dans la vie des sociétés largement sécularisées.[136]

Habermas ne se limitera d'ailleurs pas à constater la simple persistance de la religion dans les sociétés sécularisées ; il notera également qu'elles ont commencé, depuis des années, voire des décennies, à regagner une influence grandissante dans les débats sur les questions de société. Les religions non seulement offrent les ingrédients de l'identité de plusieurs individus dans les sociétés sécularisées d'occident mais elles constituent également des cadres de retrouvailles et de réflexion sur les problèmes et défis qui se posent à celles-ci et fonctionnent assez souvent comme des caisses de résonnance des plaintes et préoccupations des individus déboussolés de la modernité. Elles se proposent également de formuler des éléments de réponses à certaines questions quoiqu'elles ne prétendent plus, comme auparavant, être les seules détentrices des voies de « salut terrestre » ou fournir des réponses globales à l'organisation politique des sociétés modernes.

---

[134] M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op.cit*.,p. 14.
[135] José Casanova, *Public religion in Modern World*, Chicago, 1994.
[136] Habermas, « Qu'est-ce qu'une société postséculière ? » *ibid*., p.6

Loin des théories de salon prédisant une disparition de la religion au fur et à mesure que progresse la modernisation et l'éducation laïque, Habermas constate la persistance de la religion aussi bien dans la sphère occidentale qu'au-delà. Il s'arrête même sur le dynamisme de l'islam qui progresse assez vite et pourrait même devenir – s'il ne l'est déjà- une des principales religions d'Europe, consécutivement aux vagues de migrants sans cesse plus importantes depuis la seconde guerre mondiale et qui n'entendent pas, pour s'intégrer dans les sociétés d'accueil, se délester de leur culture et de leur religion. Dans ce contexte, « les groupes religieux prennent de plus en plus le rôle de communauté d'interprétation dans la vie politique des sociétés séculières. Se positionnant sur des thèmes d'actualité par des contributions ciblées, convaincantes ou choquantes elles arrivent à influencer l'opinion publique et ses choix. »

Il n'est pas difficile en consultant la littérature sociologique du fait religieux de constater un regain de vitalité de certaines religions comme l'islam par exemple mais également le développement de nouvelles formes de religiosités d'origine asiatique notamment en Occident et même au-delà. En Afrique, de plus en plus, des voix se font entendre pour plaider la revalorisation des relations traditionnelles qui avaient perdu beaucoup de terrain face à l'avancée des missions évangélisatrices et des conquêtes arabo-musulmanes. Si les religions parlent ainsi aux gens et si elles sont de plus en plus écoutées, y compris par des individus qui s'en étaient détournés, c'est parce que quelque part elles offrent des réponses à des questions que la rationalité sèche ne peut résoudre dans le cadre d'une société où la modernité n'a pas tenu ses promesses de liberté, de paix, de quiétude et de bonheur. Ainsi donc, la religion s'attribue un rôle de consolation des individus emparés et de construction de normes pour faire société.

Marcel Gauchet rend compte de cette mutation importante en ces termes :

> La mutation fondamentale de la politique démocratique tend à leur [les religions] réinsuffler une dignité et une utilité nouvelles, en fonction des besoins de la sphère publique, en tant que systèmes généraux de sens ou doctrines globales des fins. […] la collectivité a besoin de se représenter les buts et les raisons entre lesquelles elle a le choix, et l'autorité a besoin de se légitimer par la référence aux valeurs susceptibles de donner sens à son action, même s'il lui est interdit de prétendre en incarner substantiellement aucune. […] le politique est amené à légitimer le religieux, dans une large acception, en fonction de sa propre quête de légitimité, comme ce dont il ne saurait participer ou s'inspirer, mais qui n'en représente pas moins la mesure dernière de ses entreprises.[137]

[137] M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op.cit. p. 135.

Sous ce rapport, on peut considérer que la composition des comités d'éthique, avec des représentants des différentes religions et familles philosophiques et spirituelles, comme en France par exemple témoigne de ce besoin de faire jouer à la religion un rôle public à côté de la formation de l'identité des individus et de la gestion de leurs rapports avec l'autorité transcendante de leur foi ou de l'organisation du culte et des rites. A côté de cette dimension empirique, il y a une dimension philosophique et politique qui rend le concept plus opératoire dans la nouvelle théorie sociale et politique de Habermas. La perspective philosophique permet de réfléchir sur le rôle normatif de la religion et sur la manière d'organiser sa prise de parole dans l'espace public. Habermas s'interroge : « comment devrons-nous nous concevoir en tant que membres d'une société postséculière et que devons-nous attendre les uns les autres, pour que dans nos Etats-nations soudés au cours de l'histoire un commerce civil entre citoyens puisse être préservé dans les conditions du pluralisme culturel et philosophique ?[138] »

La prise en charge de cette question constitue ainsi à la fois un défi épistémique et philosophique que Habermas a essayé de prendre en charge.

2. La persistance de la religion dans les sociétés contemporaines : un défi épistémique et politique

Si depuis le courant des années 2000 la question de la religion revient avec force dans les écrits de Habermas, on peut penser que la publication de son livre majeur *Entre naturalisme et religion* peut être perçu comme un tournant en ce que depuis lors, tous grands écrits, ceux relatifs à la politique notamment, aborde d'une manière ou d'une autre la question de la religion et le problème de sa prise en charge dans la réflexion contemporaine. Ainsi dans le tome 2 de la somme *Parcours*, un texte de 2010 sous forme de dialogue tenu en 2009 avec Eduardo Mendiata porte le titre « Le nouvel intérêt de la philosophe pour la religion ? Conscience séculière et société mondiale multiculturelle. Pour un état des lieux philosophique [139]»

[138] Ibid., p 8.
[139] Habermas, *Parcours*, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 2018, p. 297 à324.

Dans ce texte, comme dans d'autres auparavant, Habermas suggère que la pluralisation religieuse est une question que la pensée postmétaphysique qui reste, malgré tout, une philosophie séculière doit prendre en charge pour éviter que se « ses présupposés laïques » ne la conduisent « à une compréhension erronée d'elle-même[140] ».

Autrement dit, adopter une posture séculière ne saurait amener à négliger le phénomène de la postsécularisation qui est une réalité politique qu'il faut prendre intellectuellement en charge pour éviter que les divergences entre communautés de foi qui partagent le même territoire, dans les sociétés plurielles contemporaines, et entre celles-ci ne débouchent sur des oppositions violentes comme ce fut le cas des guerres de religions qui ont marqué l'Europe aux 16ème et 17ème siècles. L'aménagement de la diversité religieuse et culturelle caractéristique des sociétés contemporaines devient ainsi un sujet de grande importance scientifique et politique auquel la philosophie ne peut rester indifférente. C'est cette prise de conscience qui a amené Habermas, à partir du tournant des années 2000, à consacrer une attention soutenue à la question de la religion qui a occupé une position marginale dans ses premiers écrits une attention grandissante aussi bien dans ses conférences publiques que dans ses écrits.

Dans ce cadre, le terme de *société postséculière* qu'il va forger a pour vocation de saisir les mutations que traversent les sociétés contemporaines pluralistes afin de bien penser l'aménagement politique du religieux dans l'espace public et, de manière générale, l'organisation du vivre-ensemble de plus en plus mis à rude épreuve par diverses formes de repli et de méfiance vis-à-vis de l'autre, qu'il soit d'une foi différente, d'une culture différente ou d'une origine sociale différente. Il ne s'agit guère d'un plaidoyer au retour du tout-religieux ou à une situation préséculière. Il précise que l'idée de postsécularité, en dépit de la présence du préfixe « post » ne doit pas amener à la confusion qu'il s'agit d'une classification généalogie qui renverrait le processus de sécularisation dans un passé révolu. Au contraire ce processus se poursuit en même temps que ce que la littérature sociologique a appelé « le retour du religieux. [141]» Il écrit : « L'expression ''postséculiière'' n'est pas un prédicat généalogique mais sociologique. J'utilise cette

[140] *Ibid.,* p 302.

[141] Nous avons déjà mentionné que nous préférons l'expression « résilience de la religion » à celle de « retour du religieux » du religieux car à proprement parler la religion n'est jamais partie ; elle a été simplement été obligée de se retrancher de l'espace public institutionnel qu'elle a occupé par le passé pour s'adapter aux défis de la modernité.

expression pour décrire les sociétés modernes en tant qu'elles doivent compter sur la persistance de communautés religieuses et sur la pertinence continuée des diverses traditions religieuses, quand bien-même elles sont sécularisées ».[142]

Plus qu'une simple réalité sociologique, l'expression désigne une prise de conscience de la nécessité de vivre désormais dans des sociétés qui bien que consacrant le principe de la séparation fonctionnelle de l'Etat et des institutions religieuses (Eglises, Mosquées, etc.) reconnaît en même temps la persistance de communautés religieuses en leur sein qui demandent à être prises au sérieux et entendues y compris dans les questions relatives à l'organisation politique et économique. La postsécularité ne prône pas non plus un quelconque retour en arrière qu'aurait préconisé Habermas comme certains qui n'ont pas lu ou pas compris Habermas ont voulu lui reprocher simplement parce qu'il se montre plus réceptif à la question de la religion qu'il ne l'a été dans ses écrits de jeunesse.

Dans *La Raison et la Foi*[143], Jean Marc Ferry l'un des grands connaisseurs de Habermas (dont il a été l'étudiant) et de sa pensée le précise nettement : « au fond, la postsécularité, loin d'indiquer un retour vers les époques postséculières, suggère au contraire que la sécularisation se poursuive non pas maintenant contre la religion, mais à présent avec elle et en son sein, peut-être pour le bénéfice d'une réconciliation de la raison critique et de la foi.[144] »

Habermas qui rappelle à la suite de Hegel que la tâche de la philosophie est de « conceptualiser ce qui est » considère que cette question interpelle la philosophie de manière évidente : « la philosophie se doit aussi de prendre au sérieux ce phénomène pour ainsi dire de l'intérieur, en qu'il constitue pour elle un défi cognitif .»[145]Le défi cognitif dont il s'agit ici ne consiste pas simplement à essayer de sauvegarder les résidus des traditions religieuses pour les conserver comme des reliques de l'histoire ou bien pour des raisons simplement religieuses mais il entre dans un projet plus vaste consistant à fournir à la modernité des ressources additionnelles de sens pour sortir des errements dans lesquels elle a été conduite par un foi aveugle en la science et en la technologie et plus

[142] Ibid, p. 305
[143] Jean-Marc Ferry, *La Raison et la Foi*, Pocket, Collection «Agora», Paris, 2016.
[144] *Op.cit.,* p.267.
[145] J. Habermas «Les fondements prépolitiques de l'Etat de droit démocratique », *op.cit.*, p.162.

globalement par une disqualification des autres modes de connaissances. Maeva Cooke affirme à ce sujet ceci:

> In Habermas'political political theory the concept of post-secular society is used primarily in a normative sense. It does not merely discrib a secularized social order in which religious worldviews continue to shape the identities of many inhabitants; it makes a plea for a model of law and politics inwhich religious arguments are not excluded from polical debate.[146]

Pour Habermas, l'enjeu de la réflexion sur la place et le rôle de la religion dans les sociétés contemporaines est de savoir en quoi les ressources normatives contenues dans les traditions religieuses peuvent aider à réorienter la modernité dont il est convenu qu'en voulant tout faire reposer sur la raison a fait fausse route. Dans le texte de son retentissant débat avec Ratzinger, tenu en 2004, avant que ce dernier ne devienne pape, il pose le problème dans les termes suivants :

> La question est de savoir si une modernité ambivalente pourra trouver sa stabilité seulement grâce aux frontières séculières d'une raison communicationnelle, et je crois meilleur de poser cette question non pas en la poussant à l'extrême du point de vue critique de la raison, mais en la traitant sans dramatisation, comme une question empirique et ouverte. »[147]

On voit donc que tout le souci pour Habermas est de trouver les fondations solides d'une société séculière qui n'accepte plus que les normes lui soient imposées de l'extérieur mais qui tient à ce qu'elles soient produites par ceux sur qui et au profit de qui elles sont censées être appliquées. Elles doivent être donc des normes immanentes et non héritées directement et sans discussion d'une autorité extérieure quelconque. Sous ce rapport il s'accorde avec Rousseau sur l'idée que « l'obéissance à la loi que l'on s'est prescrite est liberté ». Cela ne signifie pas cependant, pour Habermas, le refus définitif de tout principe ou règle religieuse. Seulement, toute proposition normative, même d'inspiration religieuse doit être examinée dans l'espace public et soumise à la discussion avant d'être adoptée si et seulement si elle passe au filtre de l'examen critique. Il précise alors : « Ce faisant, je ne voudrais pas introduire le phénomène de la persistance de la

---

[146] M. Cooke. « A secular state for a postsecular society? postmetaphysical political theory and the place of religion », *Constellations*, vol. 14, n°2, June 2007, p.227. Nous traduisons ce passage ainsi qu'il suit : « Dans la théorie politique de Habermas, le concept de société postséculière est utilisé d'abord dans une perspective normative. Il ne sert pas seulement à décrire un ordre social sécularisé dans lequel les points de vue religieux continuent à donner formes aux identités d'une bonne partie des populations ; Il plaide pour un modèle de droit et de pratique politique dans lequel les arguments religieux ne sont pas exclus du débat politique. »

[147] Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger*, Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, *op.cit.,* p.48-49.

religion, dans un environnement qui continue à se séculariser, comme un pur constat social. La philosophie doit prendre au sérieux ce phénomène pour ainsi dire de l'intérieur comme une exigence cognitive. » [148]

On voit alors que Habermas ne se limite pas à la perspective sociologique d'observation du phénomène désigné sous le vocable de « retour du religieux » depuis les années 90 au moins mais il essaie de voir en quoi et comment la philosophie se doit de l'interroger, de l'interpréter, notamment en rapport avec l'organisation politique des sociétés contemporaines. Une telle préoccupation ne pouvait naturellement pas laisser indifférent Habermas qui, réagissant à des « Mélanges » que lui ont offert des intellectuels à l'occasion de son 70ème anniversaire ayant comme titre « La dimension publique de la raison et la raison de la dimension publique » confesse que le titre n'est pas mal choisi, car s'il est une question qui l'a préoccupé ma vie durant, « c'est bien celle de la sphère publique comme espace d'échanges et de communications fondés sur la raison. La triade conceptuelle que forment la sphère publique, la discussion et la raison a, de fait, dominé tant mon travail de chercheur que ma vie de citoyen. »[149]

Plus tard, dans *Naturalisme et religion* qui représente le texte premier texte dans lequel les fondations de la nouvelle philosophie habermasienne de la religion sont posées avec le plus de netteté, le philosophe allemand énonce clairement que pour ne pas passer à côté d'importantes réserves de sens, la pensée postmétaphysique ne peut plus, sous prétexte d'une intronisation de la raison et d'une proclamation de l'autonomie du sujet, ignorer ce que les traditions religieuses peuvent receler de richesses et de contenus qui peuvent être mobilisés pour le bien des sociétés modernes, sans que ces dernières ne soient obligées pour autant de se compromettre. Il écrit :

> A l'opposé de l'abstention éthique d'une pensée postmétaphysique qui ignore tout concept nécessaire à la vie bonne et exemplaire, les écritures saintes et les traditions religieuses articulent des intuitions concernant la faute et la rédemption, la sortie salvatrice d'une vie éprouvée comme dépourvue de salut ; pendant des siècles ces intuitions ont été subtilement déchiffrées et maintenues vivantes à travers leurs interprétations. C'est pourquoi – à la seule condition d'éviter le dogmatisme et la contrainte sur les consciences – quelque chose peut rester intact au sein des communautés que forment les groupes religieux, quelque chose qui s'est perdu et que le savoir professionnels d'experts seuls est également incapable de restituer- je songe ici à des

[148] *Ibidem.*
[149] Habermas. «Espace public et sphère publique politique : Les racines biographiques de deux thèmes de pensée », Revue *Esprit* n°417, 2015, p. 14.

> possibilités d'expression et à de sensibilités suffisamment différenciées pour accueillir les vies défaillantes, l'échec des projets vécus individuels, les déchirements dus à des conditions de vie défigurées. A partir de l'asymétrie des prétentions au savoir, on peut fonder, de la part de la philosophie, une volonté d'apprendre des religions, non pas certes, pour des raisons fonctionnelles, mais pour des raisons de contenu- dans le souvenir de leur processus d'apprentissage de type ''hégéliens ''[150]

Habermas rend justice aux traditions religieuses pour ce qu'elles ont apporté aux hommes et aux femmes, surtout dans les moments de détresse ou les situations-limites (vie échouées) mais également pour les normes qu'elles ont proposées et qui ont, pendant des siècles, aidé à organiser la vie des communautés. Il considère que tant qu'elles ne font pas recours à la violence ou à la contrainte, elles ont droit de cité dans l'espace public. Cependant, dans le cadre de sociétés qui continuent à se séculariser , elles ne peuvent plus avoir la prétention de structurer toute l'existence sociale. Elles doivent même se montrer disposées à apprendre des autres formes de connaissances, des connaissances scientifiques notamment. De la même manière, la science et la philosophie doivent cesser de regarder avec mépris ou méfiance le discours religieux et reconnaître qu'il peut être porteur de contenus épistémiques et normatifs encore utiles aux individus et aux sociétés contemporaines. La sécularisation ne devra plus être pensée ou perçue comme un processus devant aboutir à « une disparition programmée » de la religion mais comme un processus double où l'on invite la religion à renoncer à certaines prétentions totalisantes tout en conservant des contenus propositionnels susceptibles de parler à certains des citoyens laïcs et où la raison ou le discours rationnel cessent de regarder avec mépris et dédain tout ce qui relève de la religion mais essaie plutôt d'apprendre de celle-ci. Habermas rappelle que ce processus d'apprentissage qui, nous rappelle-t-il, n'a pas débuté aujourd'hui mais a été simplement rompu, ou à tout le moins perturbé, d'un côté par une attitude de méfiance de certains courants religieux vis-à-vis du discours de la raison et d'un autre par les tenants d'un rationalisme agressif et exclusif qui ont voulu ranger le discours religieux dans les poubelles de l'histoire pour introniser une raison qui a finalement péché par arrogance. Habermas note :

> En effet, la compénétration mutuelle du christianisme et de la métaphysique grecque n'a pas seulement suscité la figure intellectuelle de la dogmatique théologique et une hellénisation du christianisme (qui ne fut pas bénéfique sous tous rapports). Elle a aussi promu, d'un autre côté, une appropriation par la philosophie de contenus authentiquement chrétiens. Ce travail d'appropriation a pris souche dans les réseaux de concepts lourdement chargés du point de vue normatif, comme ceux de ''responsabilité-

[150] Habermas, *Naturalisme et religion*, *op.cit.,* p. 52-53.

> autonomie- justification''- '' histoire et mémoire'', '' recommencement-innovation'-retour', '' émancipation-accomplissement'', '' intériorisation-incarnation'', '' individualité et communauté''. Travail qui a assurément transformé le sens religieux originel, mais ne l'a ni affaibli ni épuisé. Traduire la ressemblance de l'homme avec Dieu en l'égale dignité, à respecter de manière inconditionnée, de tous les hommes fait partie de ces traductions salvatrices.[151]

On voit donc que d'une conception assez pessimiste de la religion, Habermas en est arrivé, après de multiples évaluations, à penser que la religion n'est pas complètement dénuée de sens comme la philosophie déicide des *Lumières* a voulu le faire croire et qu'elle regorge encore de résidus de sens non encore exploités qui peuvent aider à conjurer les tares d'une modernité confrontée à des défis inédits que la raison nue ne peut à elle seule prendre en charge. L'usage de la religion tel que le conçoit le nouveau Habermas peut servir aussi bien au plan individuel que collectif. Il peut être source d'inspiration dans le domaine de la morale comme elle peut féconder la recherche de solutions politiques aux problèmes auxquels sont confrontés les sociétés contemporaines, en offrant notamment des ressources motivationnelles pour le développement de la solidarité humaine, le respect de l'être humain dans sa dignité intrinsèque, le respect envers la nature et ses autres composantes non humaines, la sollicitude envers les autres etc.

[151] *Ibid.,* p 53-54.

Conclusion

Nous avons pu voir, dans cette première partie de notre investigation, que la conception habermassienne de la religion a évolué au cours du temps pour épouser les contours de ses préoccupations intellectuelles et philosophiques. Si le philosophe a été très tôt confronté à la question de la religion, comme cela été le cas, chez tous les grands philosophes de Platon à Marx et Nietzsche, ce n'est que bien tardivement qu'elle a pris une certaine importance. Ayant développé une perception très pessimiste de la religion, sous l'influence de la philosophie des Lumières et précisément de la théorie wéberienne de la rationalisation et, dans une moindre mesure de la pensée marxienne de la religion, Habermas a connu une première inflexion de sa pensée en ayant reconnu que la religion pouvait encore avoir une utilité pour les individus en modernité notamment pour ses vertus consolatrices.

Plus tard , plus précisément à partir des années 2000, et ce dans sa tentative de sauver le projet de libération de la modernité qui n'a pas pu se réaliser que très partiellement sur la base de la raison humaine portée en triomphe par le modernité, et dont les « errements » ne sont plus un secret pour personne, sous l'effet combiné de ce constat et des phénomènes sociaux en cours dans son environnement et de ses dialogues avec certains penseurs, Habermas a reconsidéré la place qui revient à la religion en lui concédant un statut épistémique nouveau et en suggérant même que les traditions religieuses regorgent de résidus de sens qu'il est opportun et impératif de subsumer pour aider à l'éclairage des problèmes contemporains et à la recherche de solutions durables, y compris dans l'élaboration des normes du vivre-ensemble.

Ainsi, avant d'examiner la place de la religion dans l'espace public qui est une des thématiques majeures développées par Habermas ces dernières années et qui a suscité des réactions diverses en philosophie et dans plusieurs autres disciplines des sciences sociales et humaines et comment le philosophe allemand entend l'organiser, il nous semble important d'examiner les fondements de la théorie habermassienne de la politique, de la démocratie délibérative précisément qu'il propose comme modèle politique pour notre époque.

PARTIE II : LA DEMOCRATIE DELIBERATIVE COMME MODELE DU POLITIQUE

Introduction

> *S'il est une question qui m'a préoccupé ma vie durant, c'est bien celle de la sphère publique comme espace d'échanges et de communications fondés sur la raison. La triade conceptuelle que forment la sphère publique, la discussion et la raison a, de fait, dominé tant mon travail de chercheur que ma vie de citoyen.*
>
> *Habermas, Espace public et sphère publique politique. Les racines biographiques de deux thèmes de pensée, in Revue Esprit, n°417 Aout-septembre 2015, p. 14.*

Dans la première partie, nous avons essayé de voir comment la perception de la religion a évolué dans la pensée de habermassienne. Nous sommes arrivés à la conclusion que dans ses derniers écrits Habermas non seulement reconnaît un statut épistémique à la religion mais conclut qu'elle comporte des résidus de sens qu'il nous faudrait mobiliser dans la recherche de solutions appropriées et durables aux questions complexes qui se posent aux sociétés contemporaines. Il considère comme un défi politique majeur l'organisation de l'espace public de telle sorte à permettre à tous les citoyens, qu'ils soient religieux ou non, de participer au débat public et à l'élaboration des normes du vivre ensemble. Il en fait une exigence démocratique. Avant de voir comment Habermas compte organiser l'intervention de la raison religieuse dans la sphère publique, nous allons d'abord chercher à comprendre les fondements théoriques de la pensée politique habermassienne, en particulier de la démocratie délibérative telle qu'il la conçoit.

Pour ce faire, cette partie va comporter trois chapitres. Dans le premier nous allons parler de l'agir communicationnel qui constitue la pierre angulaire de l'architecture philosophique d'Habermas constitue également le socle de sa pensée politique et de la démocratie précisément. Dans le second chapitre, allons examiner la conception habermassienne de la souveraineté et comment elle se traduit concrètement dans le processus délibératif qui permet la mise en œuvre et la sauvegarde de la démocratie et dans le dernier chapitre, il sera question de l'idéal cosmopolitique tel que le conçoit Habermas.

Mais, comme nous l'avons vu dans la première partie, la théorie de la communication qui sert de fondation à l'entreprise théorique de Habermas, sera également le socle sur lequel reposera sa théorie politique, et plus précisément sa conception de la démocratie délibérative. Aussi, commencerons-nous par réexaminer la théorie de la communication pour essayer de voir comment Habermas l'articule à celle de la politique délibérative.

Chapitre 1 : L’agir communicationnel comme socle du projet politique

Nous avons vu que dans la foulée de ses maîtres de l'Ecole de Francfort, Habermas a participé âprement à la critique des Lumières et de la raison instrumentale. Il est important cependant de garder à l'esprit que si Habermas critique la raison, ce n'est jamais pour jeter le bébé avec l'eau du bain. La raison n'est d'ailleurs convoquée que devant son propre tribunal. Si, à l'issu de ce procès, des errements sont constatés, notamment dans ses manifestations technoscientifiques, Habermas n'en pousse pas pour autant la critique jusqu'à disqualifier la raison ou à lui chercher un substitut. Au contraire, il entreprend un projet de reconstruction de la modernité et propose la raison communicationnelle comme vecteur susceptible de saisir avec plus de précision là où la raison monologique a montré ses limites.

1. La communication comme vecteur de rationalité

La critique de la raison chez Habermas, s'inscrit dans une perspective de « reconstruction » de celle-ci, après le procès acerbe qui lui a été fait dans la critique de la modernité à laquelle il a lui-même participé. En cela, il se distingue de ses devanciers de l'Ecole de Francfort, notamment de son maître Horkheimer et même de Adorno qui ont fini par développer une théorie très pessimiste de la raison. Alors que le premier a publié un premier un livre dont le titre même, *L'éclipse de la raison*[152], rend compte de son pessimisme vis-à-vis de la raison, Adorno a essayé, dans une entreprise qui a connu des limites, de trouver une alternative dans la théorie de l'art et les expressions esthétiques.

Habermas, quant à lui, a tenté de reprendre à nouveau frais l'entreprise de reconstruction de la raison, en partant l'idée de « raison communicationnelle » comme ressource devant permettre à la modernité de sauver la face. Avec lui, le souci de sauver l'idéal d'émancipation dont était porteur le projet des *Lumières* la philosophie se traduit dans une démarche thérapeutique. Le philosophe, « médecin de civilisation »[153] ne peut

[152] Dans ce livre paru en anglais en 1974 sous le titre de *The Eclipse of reason,* Horkheimer se propose, dans cet ouvrage majeur de la théorie critique d'examiner « le concept de rationalité sous-jacente à notre culture industrielle contemporaine afin de découvrir si ce concept ne renferme pas des défauts qui en altèrent l'essence même ».

[153] L'expression est de Herbert Marcuse dans *Raison et révolution*. Hegel et la naissance de la théorie sociale. Traduit de l'anglais par Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier Présentation de Robert Castel, 1968,Collection Le sens commun , 476 pages.

se permettre, devant l'état critique de son malade – la modernité – de renoncer à chercher un remède. Aucun défaitisme n'est pour lui acceptable. Et c'est à sauvegarder le corps social malade des errements de la raison instrumentale et du capitalisme débridé qui a réduit les individus au statut de « producteur consommateur » qu'il s'emploie dans une grande partie, voire dans toute son œuvre puisque, dès ses années d'études, il n'a jamais dissocié ses efforts de réflexion des préoccupations de sa société, de l'Allemagne d'abord, de l'Europe ensuite et plus tard du monde de manière générale.

De ce point de vue, Rainer Rochlitz a raison d'écrire : « Le cœur philosophique de la pensée de Habermas, chaque fois développé à propos de questions précises, de pratiques et d'institutions historiques, est une théorie de la raison, des rationalités et des formes de rationalisation.»[154]

Habermas lui-même, dans un passage que l'on pourrait considérer comme une déclaration de foi, écrit: « La rationalité des opinions et des actions est un thème sur lequel travaille traditionnellement la philosophie. On peut même dire que la pensée philosophique provient du devenir réflexif de la raison incorporée dans la connaissance, dans la parole et dans l'action. Le thème fondamental de la philosophie est la raison. »[155]

Dans le contexte de l'Ecole de Francfort et plus généralement de la théorie critique de la rationalisation des années 60-70, il n'était pas évident de faire une déclaration pareille, ni d'engager une réflexion philosophique de grande envergure pour « sauver » la raison et, par-delà elle, la modernité. C'est pourtant dans cette grande entreprise philosophique que s'engagea Habermas dans des ouvrages comme *La théorie de l'Agir communicationnel* (1981) et *Le discours philosophique de la modernité (1985).* Il s'agissait de sauver et de réhabiliter la raison et les formes de rationalité, y compris à l'intérieur de la théorie critique elle-même où elle subissait des attaques persistantes voire des tentatives substitution. On se rappelle que Max Horkheimer avait écrit une *Éclipse de la raison,* dans laquelle il dénonçait la «raison instrumentale » identifiée à la raison technoscientifique moderne.

[154] Habermas, *L'usage public de la raison*, coordonné Rainer Rochlitz, Presses Universitaires de France, introduction, p. 26.
[155] Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, op.cit.,* t. 2, p. 421.

Adorno également n'a pas été tendre avec la raison et même plus tard, Marcuse, qui dans sa critique de la civilisation industrielle avancée prolonge le travail critique et, dans sa quête de voie de « libération », ne penche pas en faveur d'une quelconque tentative de sauver la raison, mais a préféré se tourner vers d'autres formes d'activités humaines comme l'art et les loisirs pour tenter de subvertir la société sur-répressive engendrée par la modernité. Habermas, quant à lui, même s'il reconnaît les errements de la raison, s'est efforcé de montrer que celle-ci ne peut être réduite à sa dimension instrumentale. Se servant des instruments de certains auteurs américains qu'il a fréquentés assidument comme Searle, Austin et Mead, et associant à la réflexion philosophique des outils de la sociologie et de la psychologie, il essaie de ressusciter la substance de la raison et découvre que sa manifestation la plus authentique passe par les interactions entre individus qui discutent librement et s'échangent des raisons sur les questions qui les concernent, en particulier celles liées à l'organisation de leur existence sociale. Il le fait à travers une analyse qui s'interdit de dénoncer la rationalité moderne au nom de ses ancêtres historiques (le mythe, la magie ou les traditions religieuses) ou bien pour réhabiliter ceux-ci. Selon lui, les caractéristiques du langage et des interactions quotidiennes entre individus peuvent nous permettre d'accéder à des connaissances qui ne se limitent pas seulement aux résultats auxquels parvient la raison cartésienne, froide et calculatrice, représentatrice de la raison scientifique en modernité, voire de la raison tout court. Prenant ses distances par rapport à la conception de la raison telle que perçue et développée par une certaine « philosophie de la conscience » ou « philosophie du sujet », il soutient que

> la théorie de l'agir communicationnel peut, selon lui, s'assurer du contenu raisonnable des structures anthropologiques profondes, dans une analyse qui se veut avant tout de reconstruction, c'est-à-dire qui se veut anhistorique. Elle décrit les structures de l'action et de l'entente, structures que nous révèle le savoir intuitif des membres compétents des sociétés modernes. [156]

Habermas ne dénonce donc ni ne regrette la rationalisation en soi. Ce sont plutôt les abus auxquels elle a conduit sous l'effet de la domination du capitalisme et de la colonisation du monde vécu des citoyens par l'intermédiaire d'un droit réifié qu'il dénonce. D'ailleurs, son attitude soupçonneuse vis-à-vis du droit dans ses ouvrages de première génération, va beaucoup évoluer pour disparaitre notamment à partir de *Droit*

[156] Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.,*p. 421.

et démocratie. En effet, prenant en compte les critiques faites à sa critique de la « juridicisation » de la société, Habermas en arrive à reconnaître qu'effectivement la morale à elle seule est insuffisante pour assurer l'ordre, la sécurité et la stabilité dans des sociétés complexes qui ne peuvent plus être unifiées par la seule autorité de la tradition et de la religion. Le droit, codifié sur la base de normes, générées par la discussion ouverte entre citoyens, apparaît dès lors comme la principale ressource institutionnelle appropriée pour sauver à la fois les individus et les groupes contraints désormais à vivre dans des sociétés marquées par la complexité et la pluralité.

Nous l'avons déjà vu, la raison communicationnelle[157] apparaît chez Habermas comme la base sur laquelle repose aussi bien sa théorie morale que sa théorie politique. Si en effet, Habermas fait reposer aussi bien sa théorie morale que sa théorie politique sur la raison communicationnelle c'est que la communication est le procédé essentiel par lequel l'homme peut interagir avec ses semblables, se connaître, chercher à connaître le monde en vue de sa transformation. La communication est d'abord et avant tout un vecteur de sens. Dans l'histoire de l'œuvre, la publication, en 1981, de la théorie de *La théorie de l'agir communicationnel* représente un moment fondateur. Prenant nettement ses distances avec ses devanciers de l'Ecole de Francfort qui accordait une place centrale à la raison instrumentale dans l'architecture de leur pensée et dans la recherche de sortie de crise de la modernité, Habermas découvre un nouveau mode de rationalité qui prend ses distances d'avec la dialectique hégeliano-marxiste et avec ses maîtres que furent Adorno et Horkheimer. Si de Kant il retient l'importance de la « raison pratique », il pense que celle-ci ne peut s'actualiser que dans et par le langage. Habermas rompt également avec la philosophie mentaliste d'inspiration cartésienne et considère que ce n'est lorsque l'individu entre dans une situation de dialogue avec ses semblables qu'il développe ses propres facultés et permet en même temps à la collectivité de réfléchir intersubjectivement sur ses problèmes.

Il convient de préciser que dans ce cadre Habermas a été fortement influencé par la pragmatique américaine et la théorie du langage développée par des auteurs comme Mead à qui il doit le concept de « rationalité communicationnelle ». La psychologie de Piaget et la théorie du langage d'Austin ont également eu une influence forte sur la pensée

[157] Habermas n'a pas créé lui-même la notion de « raison communicationnelle ». Il reconnait qu'il l'emprunte à Durkheim et Mead. Voir *Théorie de l'Agir communicationnel*, op.cit., p. 332.

de Habermas qui a cette caractéristique essentielle de puiser en permanence aussi bien dans l'histoire de la philosophie que dans les sciences sociales et humaines. C'est ce que rappelle fort opportunément Rainer Rochlitz lorsqu'il écrit :

> La philosophie habermassienne est née des tentatives mises en œuvre pour ouvrir l'inspiration issue de l'herméneutique aux perspectives que permettait d'entrevoir la philosophie analytique issue de Carnap et de Wittgenstein, après son tournant linguistique. Le courant lié à l'héritage du « second Wittgenstein » - sous certains de ses aspects tout au moins-, associé aux acquis présumés de la pensée de Charles S. Peirce, a fourni l'aiguillon qui a permis à Karl-Otto Apel et à Jürgen Habermas de forger une conception de la rationalité émancipée des oppositions dans lesquelles tendaient à s'enfermer les philosophies de la conscience et du monde vécu. L'inspiration wittgensteinienne a fourni l'éclairage d'un concept du langage fondé sur une dimension publique et pragmatique que la philosophie des «jeux de langage » reliait à une critique influente du mentalisme propre aux théories plus anciennes de la rationalité et de l'objectivité. Les idées initialement développées par la sémiotique de Peirce, autant que par sa définition de l'enquête *(Inquiry),* ont fourni le cadre dans lequel se sont développés une conception procédurale de la rationalité et le concept même des présuppositions pragmatiques des actes de langage. Sous ces deux aspects, on a affaire à des options qui ne seraient pas pensables sans l'apport du pragmatisme de Peirce et de Wittgenstein, la psychologie sociale de G. H. Mead et l'influence décisive du tournant linguistique en philosophie. C'est même l'un des traits originaux - sinon le plus original - de la philosophie habermassienne - qu'elle partage avec celle de Karl-Otto Apel- que d'avoir mis à l'épreuve du courant issu de Peirce et des philosophes analytiques de la première heure l'héritage de l'herméneutique et des *Geisteswissenschaften,* c'est-à-dire d'une philosophie du langage qui privilégiait l' « ouverture sur le monde » - plus que les conditions pragmatiques de l'interlocution et les prétentions à la vérité qui leur sont liées - et entretenait des rapports ambigus avec le relativisme.[158]

On le voit, la pensée de Habermas doit beaucoup à l'école américaine et aux sciences sociales, mais ce qui est constant c'est que le bagage trouvé dans ces différentes sources est toujours soigneusement travaillé pour être intégré à une réflexion rigoureuse. Dans sa théorie de l'agir communicationnel, Habermas établit une distinction entre « le monde objectif » qui est celui de la science et de l'expérimentation et « le monde social » qui appelle d'autres modes de fonctionnement. De ceux-là, il retient la communication comme le vecteur central de sens et de rationalité. Cette théorie retient trois concepts clé, ceux de raison, de communication et d'action. Ces derniers entretiennent en réalité des rapports dialectiques puisque la raison ne s'éprouve et ne s'actualise que par la communication et l'action sociale passe par elle pour s'orienter et se déployer dans le monde social. La raison pratique habermassienne est donc une raison communicationnelle avant tout. Par lui, le langage, dans ses différentes formes, permet

[158] *Habermas, L'usage public de la raison*, coordonné Rainer Rochlitz, Presses Universitaires de France, p. 68.

à l'être humain de penser le monde objectif mais également le monde social et les diverses interactions qui existent entre les membres de la communauté. Dans cette perspective, Habermas prolonge la réflexion d'Austin et distingue trois formes d'actes communicationnels : « les locutions » par lesquelles un individu exprime un fait du monde objectif, « les illocutions » par lesquelles il énonce clairement un ressenti, et les « perlocutions » dans lesquelles il énonce un ressenti tout en cachant une partie de ce qu'il pense réellement. Habermas accorde le primat aux actes illocutoires en ce qu'ils autorisent la possibilité de l'intercompréhension. Habermas lui-même note : « par force illocutoire d'une expression, un locuteur peut motiver un auditeur à accepter l'offre de son acte de parole, et par là, engager un lien rationnellement motivé. Ce concept présuppose que des sujets puissent mettre au fondement de leur communication un système de mondes supposés communs. [159]

Les actes illocutoires apparaissent ainsi comme les moyens par lesquels deux ou plusieurs individus qui entrent en communication parviennent à se comprendre, à étudier ensemble les problèmes qui se posent à eux et à trouver des solutions qui leur semblent fondées par le biais de la discussion. Dans un entretien paru dans la *Revue Esprit* de septembre-août 2015,[160] Habermas précise :

> La théorie sociale se distingue des disciplines sociales prises individuellement non pas par référence à l'ensemble, mais par son exigence critique. Avec la *théorie de l'agir communicationnel*, je souhaite, par conséquent, mettre en lumière les principes d'une critique, souvent masqués par des présupposés pseudos-normatifs ou liés à l'histoire de la philosophie. Ma proposition consiste à chercher les traces d'une raison communicative, qui trouve son origine dans les processus d'entente, dans les pratiques sociales elles-mêmes [161]

Il est à remarquer que dans l'élaboration de sa théorie de l'agir communicationnel, Habermas part de présupposés anthropologiques très optimistes et d'une lecture quasi naïve des interactions humaines. Il déclare, par exemple :

> Au quotidien, les sujets agissants supposent mutuellement qu'ils sont responsables de leurs actes et parlent des mêmes objets, qu'ils pensent ce qu'ils disent, qu'ils vont tenir

[159] Pour un exposé détaillé sur cette question, voir Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel,* précisément le chapitre III intitulé « Première considération intermédiaire: agir social, activité finalisée et communication », p.283 à 335.

[160] Habermas, « Critique et communication : les tâches de la philosophie », Entretien avec Habermas in : Revue Esprit n°417, p.49 .

[161] *Ibid.,* p.49.

> ce qu'ils promettent, que ce qu'ils affirment est vrai, que les normes, dont ils se réclament, tacitement, sont légitimes. Cet agir communicationnel du quotidien repose sur un faisceau d'éléments qui rendent implicites, tant que la prétention à la validité demeure satisfaite de manière crédible [162].

Il poursuit :

> Je nomme raison communicationnelle la capacité à opérer parmi ces éléments implicites aux moyens d'une sonde critique, au lieu de tâtonner à l'aveugle. Cette capacité se manifeste par la négation, par de véhémentes protestations ou par le rejet d'un consensus implicite, par le refus de suivre les conventions au nom des conventions, par la révolte contre les situations inacceptables ou par le repli silencieux, fût-il cynique ou apathique, des marginaux et des exclus. Car toute organisation sociale repose sur ces éléments. [163]

Pour justifier l'importance de ces éléments implicites, Habermas relève que c'est sur la base d'une confiance en la capacité de la communication à régler les différends que les individus s'engagent dans un processus de recherche d'entente par le dialogue et, même lorsque le dialogue échoue, c'est toujours une certaine confiance en la communication qui permet aux protagonistes de porter leur différend devant leurs pairs ou, en dernière instance devant le tribunal. La communication apparaît dès lors comme l'activité qui structure toute l'existence des individus.

Au cours du même entretien, interrogé sur son souci de «*détranscendantaliser* la philosophie, Habermas explique son choix de renoncer au paradigme de la conscience subjective sûre d'elle-même et de ses pouvoirs. L'abandon de cette perspective l'amène à ouvrir un vaste champ de recherche, en particulier, « aux thèmes de la discussion, de l'intersubjectivité et à la nécessité d'articuler la philosophie aux sciences sociales ».[164]

Il ne nous semble donc pas exagéré d'affirmer que par ce biais Habermas introduit un changement de paradigme en prenant ses distances de la philosophie du sujet telle qu'elle avait été développée de Descartes à Kant et de manière générale telle qu'elle a influencé pratiquement toute l'histoire de la philosophie. Il rompt non seulement avec la conception mentaliste de la raison mais même avec une certaine conception du pragmatisme et même de la phénoménologie en accordant une importance primordiale au langage dans tous les processus de recherche de la connaissance et dans les tentatives de compréhension de soi et du monde. Il est même possible de penser que Habermas accorde une plus grande importance à la communication que Socrate et Platon, puisqu'en dépit

[162] *Ibid.,* p.49.
[163] *Ibidem.*
[164] *Ibid.,* p.50.

du terme de « dialogue » utilisé pour désigner les textes de Platon il n'y a, en vérité que très peu de dialogue, ces moments de discussion s'apparentant à des moment d'interrogatoire par Socrate de ses interlocuteurs pour faire apparaître leurs erreurs et dévoiler ce qu'ils considéraient a priori comme la vérité alors que chez Habermas, la quête de celle-ci se veut authentiquement intersubjective, surtout lorsqu'il s'agit de fonder les normes sociales et politiques.

Habermas lui-même écrit dans ce sens:

> Pragmatisme et historicisme ont contribué au même titre que la phénoménologie, l'anthropologie philosophique et l'analyse existentialiste à l'élaboration du concept décentralisé de la raison. J'accorde moi-même une certaine préséance au langage, à l'agir communicationnel et à l'horizon du monde vécu, en tant que monde d'arrière-plan de tout processus d'entente. Car, les domaines dans lesquels se manifeste la raison, autrement dit l'histoire, la culture et la société sont structurés symboliquement. La signification de symboles doit néanmoins être partagée de manière interactive, il n'existe pas de langage privé ou de langage privé qui ne pourrait être compris que par une seule personne. Cette préséance accordée à l'intersubjectivité ne signifie pas pour autant (..) que la subjectivité ait été d'une certaine manière absorbée par la société. L'esprit subjectif est un espace auquel chacun dispose d'un accès privilégié à travers le « je ». Cet accès exclusif à l'évidence de ses propres expériences ne doit pas tromper sur le rapport entre subjectivité et intersubjectivité. Toute progression dans le processus de socialisation permet en même temps à l'individu et au sujet d'advenir. C'est seulement en renonçant à soi au travers des relations sociales que nous nous constituons en tant que personne à part entière. L'intériorité d'un « Je », autrement dit d'un sujet qui établit des relations avec soi, ne s'accroit que parallèlement à son implication communicative dans les réseaux sociaux. [165]

Ce long passage montre le rôle central que Habermas accorde au langage aussi bien dans la formation de l'identité de l'individu que dans son action au sein de la société. C'est par le truchement du langage qu'il se décentre pour aller à la rencontre de l'autre et c'est en même temps par cette rencontre qu'il se découvre lui-même. Or, il n'y a jamais de langage privé. Le langage est toujours partage. Ce n'est que dans un réseau social qu'il se développe et ce n'est en même temps que par lui qu'une société prend corps et se développe. La raison à l'œuvre dans les interactions humaines et dans l'action de l'homme sur le monde est dès lors une raison communicationnelle.

Dans l'élaboration de sa théorie de la communication et plus généralement dans celle de sa philosophie sociale morale et politique Habermas reconnaît qu'il doit beaucoup à la philosophie anglosaxonne, notamment à ses grands représentants comme Rawls et Dworkin en philosophie politique, Searle, Putnam, Rorty, Brandom en théorie

[165] *Ibid.,* p. 50.

du langage, etc. Mais, comme à son habitude, Habermas prend toujours le soin de retravailler les concepts et idées qui sont empruntés à ces auteurs pour les incorporer à son propre corpus théorique. Ainsi par exemple son débat au long cours avec Rawls lui a permis de mieux affiner sa théorie de la démocratie et la place qu'il accorde à la religion dans le débat politique contemporain. Il s'emploie toujours, avec une finesse rare, à préciser ce qui distingue sa propre pensée de celle de ces auteurs, en insistant autant sur les points de convergence que sur les désaccords. Il fait également droit à leurs remarques qui paraissent soutenables et n'hésite pas à retravailler ses propres thèses. Cela fait qu'il y a chez lui-même des va- et- vient permanents entre ses textes antérieurs et les nouveaux. A propos de l'apport de ces auteurs de la tradition philosophique anglo-saxonne, il écrit : « j'ai beaucoup appris de la collaboration et des relations amicales avec des collègues américains, qui appartiennent au sens large au courant de pensée pragmatiste, en particulier sur le lien entre le mode de pensée faillibiliste et une conception non défaitiste de la raison » [166]

Dans un article intitulé « Les limites politiques de la philosophie »[167] et paru dans le numéro précité de la revue *Esprit*, Mark Hunyadi relève la différence entre la philosophie politique et sociale de Habermas qui met l'accent sur la communication d'avec celles d'autres auteurs, Rawls, Dworkin etc. Hunyadi note à ce propos : « Ce qui reste fondamental dans la théorie critique de la société de Habermas, c'est qu'elle entend partir du point de vue des acteurs sociaux eux-mêmes, ou plus exactement : de leur expérience telle qu'elle est vécue en première personne » [168].

En effet, si Habermas, comme Rawls accorde une importance cruciale au point de vue des acteurs, le processus d'accès au contrat social diffère dans la perception des deux auteurs. C'est ce que relève à juste titre Mark Hunyadi :

> Car on pourrait aussi dire du libéral Rawls qu'il accorde lui aussi une place prépondérante au point de vue des acteurs. En effet, d'une part, ce sont eux et pas le théoricien de la justice qui délibèrent sous « le voile de l'ignorance », c'est-à-dire sous le dispositif du contrat social tel qu'il est imaginé par Rawls ; d'autre part, c'est à leurs yeux que les principes devraient être justifiés dans la société réelle, et ce afin d'obtenir, par congruence de leur point de vue et des principes de justice, la stabilité sociale requise (c'est l'idée d'un consensus par recoupement.) Mais la différence fondamentale avec le modèle de

[166] *Ibid.,* p. 51.
[167] «Les limites politiques de la philosophie » par Mark Hunyadi, Professeur à l'UCL, *in Habermas le dernier philosophe*, Revue *Esprit* n°417. p.80 à p.93.
[168] *Ibid.,* p. 81.

> Habermas consiste en ceci que les acteurs rawlsiens ne font que raisonner de manière décontextualisée sur des principes de justice dont ils disposent par ailleurs, là où les acteurs habermassiens partent de leur expérience communicationnelle pour découvrir, de manière immanente à cette expérience, les critères de légitimité des normes sur lesquelles ils pourraient s'entendre. On pourrait dire que, pour Habermas, simplement adopter le point de vue de la première personne ne suffit pas : encore faut-il que ce point de vue soit l'expression d'une expérience réellement vécue par les acteurs – à savoir l'expérience communicationnelle – et pas seulement un raisonnement que tout un chacun pourrait entreprendre par lui-même [169].

En d'autres termes, Habermas part de la situation concrète des acteurs et de leurs interactions quotidiennes par le biais de la communication pour établir les critères permettant d'identifier les problèmes qui se posent aux individus situés socialement et pour trouver des réponses concertées à ces problèmes. C'est une démarche qui responsabilise les acteurs sociaux en les situant au cœur de l'élaboration des normes devant présider à l'organisation sociale, qu'elles soient des normes morales ou des normes politiques. Les sujets habermassiens sont donc des citoyens modernes, auteurs et responsables de leur propre architecture normative. Ce sont des citoyens souverains qui ne cherchent plus leurs règles dans le ciel étoilé d'une transcendance quelconque ou dans des traditions à subsumer. Ils sont auteurs de leurs propres normes qu'ils génèrent par des exercices de communication continus. Habermas introduit donc une rupture majeure dans la théorie sociale et politique en proposant un nouveau type de rationalité dont il considère qu'il peut sauver la modernité des errements auxquels a conduit un usage immodéré de la raison instrumentale, aveugle, à ses yeux, sur bien des domaines essentiellement de la vie humaine, notamment sur la question des fins et du sens de l'action sociale. C'est ce qui autorise Mark Hunyadi à déclarer ceci :

> La grande performance philosophique de Habermas aura été de hisser cet agir au rang d'un type de rationalité spécifique, à égale hauteur de la rationalité instrumentale et en concurrence avec elle (*Théorie de l'agir communicationnel*). On sait bien qu'il a exploité ce nouveau paradigme de la raison, notamment en direction de la philosophie morale, en réinterprétant l'éthique kantienne dans un sens procédural (*Morale et communication ; De l'éthique de la discussion*) ; en direction de la philosophe politique, en reformulant la politique libérale dans un sens intersubjectiviste (*Droit et démocratie ; L'intégration républicaine*) ; en direction de la philosophie de la modernité et de la rationalisation en dépassant les diagnostics défaitistes d'inspiration wébériennes par la mise en exergue de la force utopique d'une modernité inachevée (*Discours philosophique de la modernité*) ; et plus récemment dans la direction plus spécifique de la sécularisation, en posant le diagnostic (post-wébérien, pourrait-on dire) de nos sociétés avancées comme des sociétés postséculières (*Entre naturalisme et religion*)[170].

[169] *Ibid.* p. 81.
[170] Mark Hunyadi, « Les limites de la philosophie sociale », op.cit., p. 81 sq.

Ce beau et long passage résume de manière éloquente l'apport considérable de Habermas dans l'histoire de la philosophie contemporaine. Penseur infatigable, doté d'une très grande érudition, Habermas a repensé, à nouveau frais, les grands thèmes de la philosophie en essayant de montrer, à chaque fois, ce que la rationalité communicationnelle pouvait apporter pour lever les écueils, sortir des apories et proposer des pistes pour l'épanouissement des individus et l'équilibre de la société. Il ne désespère donc pas du projet de libération dont la modernité était porteuse. Il considère en revanche que la raison communicationnelle peut permettre d'y arriver. C'est tout le projet que se fixe Habermas dans *Théorie de l'agir communicationnel* lorsqu'il entend refonder la raison après avoir constaté que toutes les tentatives antérieures s'y sont essayées « qu' au prix d'abstractions inadéquates ». Dès lors, pour sortir de ces limites, Habermas forge les concepts d'agir communicationnel et de monde vécu qui selon lui, en plus d'apporter du nouveau dans le mode de développement de la raison elle-même permet de penser plus adéquatement la société. Il écrit dans ce sens dès la préface à l'édition française de 1987 ceci :

> Par les concepts complémentaires de monde vécu et d'agir communicationnel, j'entends donner tout son sérieux à cette mise en situation de la raison qui, de Dilthey à Sartre et Merleau-Ponty, en passant par Heidegger ne fut accompli que dans la dépendance à l'égard de la philosophie de la conscience. Une raison incarnée dans l'agir communicationnel permet d'appréhender l'ensemble de la dialectique que composent l'ouverture langagière au monde et les procès d'apprentissage dans le monde. [171]

C'est donc à une véritable refondation de la raison et de la théorie sociale que s'emploie Habermas, non seulement à travers cet ouvrage majeur que constitue *La théorie de l'agir communicationnel* mais également dans l'ensemble des écrits qui vont suivre. Dans cette entreprise, Habermas tente de dépasser, comme il le dit lui-même «le logocentrisme qui a marqué effectivement la tradition occidentale.[172] ». Sur cette base, il tente, sans renoncer à l'idéal d'émancipation dont était porteur la modernité, d'en décliner les modalités de mise en œuvre aussi bien au plan moral qu'au plan politique. Dans cette optique, la raison communicationnelle va permettre, grâce aux interactions langagières des sujets sociaux, de venir à bout des errements de la raison instrumentale et servir de médium pour l'instauration d'une organisation sociale et politique susceptible de

[171] *Théorie de l'Agir communicationnel, op.cit.,* p. 11.
[172] *Ibid*em.

permettre aux individus de jouir adéquatement des conquêtes de la science et de la technologie sans y perdre leur âme. La raison communicationnelle permet ainsi de mieux cerner les rapports entre le monde objectif et le monde social et de mieux saisir les interactions dynamiques et permanentes qui les caractérisent. Chez Habermas donc, fait remarquer Mark Hunyadi,

> La reproduction de la société ne dépend pas seulement des processus matériels ou des techniques, savoirs et pratiques qui l'alimentent, mais aussi de la manière dont elle transmet, perpétue et critique ou renouvelle ses propres contenus symboliques. Cette vision duale de la société a trouvé son vocabulaire défini dans la distinction entre *système* et *monde vécu*: le système est caractérisé par des processus se déployant anonymement, par-dessus la volonté des acteurs et en fonction de la seule rationalité en fonction d'une fin, là où le monde vécu s'appréhende en conscience par les acteurs sur toute la palette de ressources d'arrière-plan et de significations auxquelles leur donne l'accès leur usage de leur langue naturelle **.**[173]

Effectivement Habermas accorde une place centrale à la communication dans la construction et l'entretien des rapports sociaux. Il considère même que c'est par celle-ci que la société se structure et s'organise avec en arrière fond une volonté permanente de ses composantes de « se donner des raisons » en vue de parvenir à une situation d'entente. Il déclare :

> J'ai toujours été convaincu qu'il y a, dans la vie communicationnelle de tous les jours, dans la communication quotidienne, une sorte de pression à donner des raisons, à être plus ou moins raisonnable, à donner des réponses à la question de savoir : «Pourquoi dis-tu cela ? Pourquoi as-tu fait cela ?» Telle a été la motivation pour poursuivre cette voie de la recherche des raisons telles qu'elles sont mises en œuvre dans notre langage quotidien[174].

Commentant cette importance donnée à l'agir communicationnel dans la reproduction de la société et les mécanismes mis en œuvre, Hunyadi écrit :

> En effet, il est au principe même de l'agir communicationnel de requérir un décentrement des points de vue, c'est-à-dire de passer d'un Je qui fait simplement face au monde et aux autres (Sujet-Objet) à un Je qui s'entend avec un Tu, c'est-à-dire qui décloisonne sa position purement monologique en direction d'un autre point de vue. Le monde de la vie ne s'ouvre comme ressource commune que dans la position d'un Tu ; car pour un Je purement égocentré, il n'est qu'un monde naturel dans lequel il se meut, comme l'eau pour le poisson. [175]

[173] Revue *Esprit*, op.cit., p. 83.
[174] *Ibid.,* p. 84.
[175] *Ibid.,* p. 86.

C'est donc par le biais du langage et la médiation d'un autre (un «Tu») que l'individu se découvre et découvre sa singularité (un « Je ») mais une singularité qui n'est jamais fermée sur elle-même mais qui est plutôt dans une situation d'interaction permanente avec autrui. Ces sont ces interactions permanentes dans l'espace public entre citoyens qui s'échangent des raisons qui fonde la légitimité des règles qui sont établies à l'issue des discussions engagées performativement par les citoyens et qui les poussent à les accepter comme devant s'imposer à tous. Non pas que des divergences ne subsistent pas dans l'espace public après la discussion puisque l'entente à laquelle on parvient est définitive et infaillible, mais le fait que les citoyens y aient participé eux-mêmes, librement et en ayant assisté à l'exposé des arguments en sa faveur les pousse à lui accorder tout le crédit nécessaire jusqu'à ce que de nouvelles discussions s'engagent pour apporter, au cas au cela s'avère nécessaire, un ou des amendements à cette entente. Hunyadi caractérise cette disposition d'esprit de Habermas à accorder une place prépondérante aux interactions entre individus et au décentrement qu'il requiert de chacun d'«idéalisme pronominal ».

Sous ce rapport, le tournant linguistique représente un moment fondamental de la pensée moderne et de la philosophie de la modernité de manière générale. Habermas rend compte de l'importance de cette rupture en écrivant :

> Le changement de paradigme que représente le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage constitue une coupure tout aussi profonde que la rupture avec la métaphysique. Les signes linguistiques passaient jusque-là pour des instruments et des accessoires des représentations ; désormais, le règne intermédiaire des significations symboliques acquiert une valeur propre. Les relations entre langage et monde ou entre proposition et état des choses prennent le relais des relations entre sujet objet. [176]

Il s'agit à vrai dire de changement de paradigme au sens fort du terme. C'est ainsi toute la théorie de la connaissance depuis Platon jusqu'à Descartes, en passant par les autres grands penseurs, et même jusqu'à Kant et Hegel qui se trouve chamboulée. D'une théorie de la connaissance fondée sur la primauté du sujet individuel on passe à une théorie de la connaissance fondée sur des interactions entre sujets qui, par le biais du langage, s'échangent des raisons et concomitamment produisent de la connaissance et du sens. L'idée de transcendance acquiert donc un statut particulier dans la pensée

[176] Voir Habermas, « L'horizon de la modernité se déplace » dans *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, p. 13.

postmétaphysique telle que la conçoit Habermas. Elle perd tout encrage extra-mondain pour se loger dans le processus des interactions langagières qui structurent à la fois le processus de connaissance et les relations humaines.[177]

Ainsi, ce qui caractérise essentiellement la pensée postmétaphysique habermassienne, c'est son autoréflexivité. Cela conduit le philosophe postmétaphysicien non seulement à reconnaître la faillibilité de la pensée philosophique, mais également à se démarquer du scientisme et de la prétention d'exclure la religion du champ de la connaissance. Une telle pensée « s'oppose à la conception limitée de la raison que propose le scientisme, et à ce que les doctrines religieuses soient exclues de la généalogie de la raison. »[178]

Dans un article intitulé « Une ambition philosophique par gros temps »[179] consacré au philosophe allemand et intitulé « Habermas, le dernier philosophe », Michael Fœssel établit la relation entre Habermas et la tradition hégelienne de la philosophe, plus précisément son rapport au réel. Il rappelle que se situant dans la tradition hégelienne, la philosophie de Habermas est une philosophie orientée vers l'action. Le philosophe ne cherche à saisir le réel qu'en vue de sa transformation aux fins d'établir des conditions de vie apaisées et dignes des êtres humaines. Il note que : « Habermas a conservé le meilleur mot d'ordre hégélien selon lequel *conceptualiser ce qui est voilà la tâche de la philosophie*. En un sens, il a aussi fait sien le fier argument que Hegel donne à cette exigence : *car ce qui est, c'est la raison* .»[180]

Habermas on le sait, garde une foi inébranlable en la raison. S'il critique la raison, ce n'est jamais pour la vouer aux gémonies ou pour tenter de lui trouver un substitut dans les traditions ou ailleurs. Il s'inscrit toujours dans une perspective de reconstruction de la raison. Sa critique si acerbe soit-elle ne se transforme jamais en antirationalisme quelconque. On peut donc s'accorder avec ce jugement de Fœssel puisque Habermas, bien qu'héritier de l'École de Francfort et assez critique de la rationalité instrumentale caractéristique de la modernité occidentale n'a jamais pensé à

[177] C'est cela qui permet à Maeva Cooke, de constater que « Habermas sauve, en la traduisant, cette idée religieuse qu'est la ''transcendance'' ».
[178] Habermas « Religion et Sphère publique », p. 202.
[179] Numéro n°417 de la revue *Esprit* d'août-septembre 2015, p. 6-11.

[180] Michael Fœssel, « Une ambition philosophique par gros temps » in Revue *Esprit*, Ibid., p. 7.

jeter le bébé de la raison avec l'eau de bain de la modernité. A la différence par exemple du pessimisme à l'égard de la raison manifesté par les premiers tenants de l'Ecole de Francfort, Adorno et Horkheimer, ou de Herbert Marcuse qui a cherché « la libération » dans une combinaison du freudisme et du marxisme, Habermas a considéré que la critique de la modernité ne pouvait pas et ne devait surtout pas déboucher sur un rejet de la raison. Au contraire, il a cherché à sauver la modernité, considérée comme « un projet inachevé » mais en introduisant le paradigme communicationnel comme le socle à partir duquel l'organisation sociale dans son ensemble peut être repensée et, par conséquent, le devenir de l'homme.

Il y a lieu de préciser, et c'est Habermas lui-même qui nous permet de le faire, que le primat accordé à la communication dans sa pensée s'enracine dans les blessures de son enfance. En raison de son handicap physique (bec de lièvre) et de ses difficultés à se faire comprendre par son entourage, le jeune Habermas découvre la centralité du langage dans la vie en société. Il en fera plus tard le paradigme de sa pensée, rompant ainsi avec ses prédécesseurs, notamment Descartes, Kant, Hegel est bien d'autres chez qui la raison apparait comme cette faculté individuelle innée qui met l'être humain au-dessus des autres êtres et lui permet, par un retour à soi, de découvrir la vérité des choses. Au contraire, pour Habermas, c'est par la médiation du langage que la raison se découvre et se développe et c'est également par ce biais qu'elle peut être amenée à saisir la complexité du réel, du moins à tenter de la comprendre.

Considérant le langage comme le médium par lequel la raison se déploie et s'éprouve, Habermas rompt avec la prétention de ses devanciers pour qui la philosophie ou le philosophe peut, par le biais d'un bon exercice solitaire de la raison, arriver à la certitude dernière. Dans le même sillage, il se démarque du positivisme qui a marqué pendant des siècles la philosophie occidentale et objecte que « même l'objectivité scientifique s'enracine dans un moment d'intersubjectivité [181]».

Habermas a donc introduit des changements majeurs dans la philosophie contemporaine, notamment une nouvelle manière de concevoir la raison et son utilisation dans la recherche de problèmes théoriques et pratiques auxquels sont confrontés les sociétés contemporaines mais surtout la manière il articule la construction de son œuvre

[181] *Ibid.,* p. 8.

philosophique et son engagement public sur les questions de sociétés, aussi bien en Allemagne, en Europe de manière plus étendue et même à l'échelle internationale. C'est ce que note avec pertinence Fœssel lorsqu'il écrit :

> On peut distinguer deux traits qui singularisent la pensée de Habermas et contribue à en faire le dernier philosophe. D'une part sa renommée liée à ses prises de positions publiques, en particulier en faveur de la citoyenneté européenne. (…) Ces interventions manifestent autre chose que les opinions d'un intellectuel égaré dans l'arène politique. Les articles de Habermas sont de véritables exercices de philosophie appliquée qui ne traduisent pas seulement le fossé entre la presse allemande (hors « boulevard ») et la presse française. Ils participent du souci de mettre en scène, à partir de l'analyse des situations actuelles, un espace public européen dont le système philosophique a établi les conditions sur le plan transcendantal (…) les incursions habermassiennes dans l'espace public dessinent les contours d'un cosmopolitisme ambitieux ajusté à une globalisation dépourvue d'institutions démocratiques.[182]

Par ailleurs, Fœssel note que s'il fait sienne la rude critique que ses prédécesseurs font de la rationalité instrumentale, Habermas ne cherche pas le salut ailleurs que dans la raison mais dans une raison engagée dans une procédure intersubjective et dialogique « Comme Hegel, écrit Fœssel, Habermas refuse d'abandonner l'intuition à la charge de la critique : c'est du dedans de la raison elle-même, et de la pluralité de ses usages, une contestation de l'ordre établi »[183]. Pour Habermas, note toujours Fœssel «seule la raison communicationnelle est capable d'utopies concrètes.[184] »

C'est dire que si Habermas accorde une grande importance au consensus dans l'édification des normes éthiques, politiques ou juridiques, il n'est jamais question pour lui de renoncer à un usage approprié de la raison. La procédure argumentative reste le seul procédé pour les acteurs de l'espace public de faire valoir leur position sur telle ou telle question soulevée. Aussi Fœssel a-t-il raison d'écrire que dans sa tentative de repenser l'ordre social, Habermas « n'a pourtant jamais sacrifié la critique de la société à son attrait pour le consensus».

> Habermas, il faut le noter, est également d'un optimisme incorrigible comparé aux philosophes de sa trempe. En cela il s'apparente à Emmanuel Kant et se distingue radicalement de ses devanciers de l'Ecole de Francfort. Aussi, Fœssel s'est-il permis d'écrire On peut appliquer à Habermas la remarque qu'Adorno faisait à propos de Kant : « le secret de sa pensée est dans l'impossibilité de penser le désespoir. » Au cours des dernières décennies, les raisons de désespérer n'ont pas manqué et il arrive de plus en plus pour Habermas de militer pour qu'on ne les oublie pas. Mais à l'instar de Kant, le dernier philosophe vivant combat sur deux fronts : celui d'une critique des

[182] *Ibid*., p. 9.
[183] *Ibidem.*
[184] *Ibid.,* p. 10.

> illusions dogmatiques et celui d'une reconstruction de la raison par-delà ses errements. L'une ne peut aller sans l'autre si l'on admet que les usages de la raison dépendent aussi de la manière dont nous menons nos vies et dont nous élaborons nos projets. La critique de la raison, même dans ses temps sombres, interdit à la philosophie de céder au désespoir [185]

On voit donc que par le biais de la raison communicationnelle, Habermas développe une nouvelle conception des relations humaines orientées selon lui vers une recherche permanente de l'entente sur les problèmes qui interpellent les individus vivant en société. La communication apparaît alors comme le principal ciment de l'organisation sociale et politique.

2. L'agir communicationnel comme vecteur du lien politique

Comme nous l'avons vu dans la le chapitre précédent, le langage constitue la pierre angulaire de l'édifice théorique et politique habermassien. La raison théorique comme la raison pratique s'éprouvent et s'actualisent par le langage. Nous sommes alors loin de la philosophie du sujet et d'une conception solipsiste de la raison qui cherchent, par un usage solitaire de la raison, à parvenir à la connaissance de vérités incontestables et d'interpréter adéquatement le monde en vue de sa transformation. Habermas dégage ainsi un lien étroit entre langage et raison et entre raison et action. Une communication menée rationnellement est la seule voie permettant de s'approcher le mieux possible de la vérité, lorsqu'il s'agit de la théorie, et d'une identification adéquate des normes morales, juridiques et politiques pertinentes lorsqu'il s'agit de l'organisation de la société.

Du point de vue de sa démarche, Habermas précise dans un entretien publié dans la revue *Esprit* et intitulé « Critique et communication : les tâches de la philosophie » ce qui suit :

> Avec la *théorie de l'agir communicationnel*, je souhaite, par conséquent, mettre en lumière les principes d'une critique, souvent masqués par des présupposés pseudos-normatifs ou liés à l'histoire de la philosophie. Ma proposition consiste à chercher les traces d'une raison communicative, qui trouve son origine dans les processus d'entente, dans les pratiques sociales elles-mêmes.[186]

Il est à noter que dans l'élaboration de sa théorie de l'agir communicationnel, Habermas part de présupposés anthropologiques très optimistes. Il présuppose que dans les interactions humaines, les individus cherchent à s'entendre sur les questions qui les

[185] *Ibid*., p. 11.
[186] Revue *Esprit*, *op.cit.*, p. 49.

interpellent ensemble dans leur vécu quotidien. L'entente est l'objectif recherché par les sujets qui communiquent. Il déclare, par exemple :

> Au quotidien, les sujets agissants supposent mutuellement qu'ils sont responsables de leurs actes et parlent des mêmes objets, qu'ils pensent ce qu'ils disent, qu'ils vont tenir ce qu'ils promettent, que ce qu'ils affirment est vrai, que les normes, dont ils se réclament, tacitement, sont légitimes. Cet agir communicationnel du quotidien repose sur un faisceau d'éléments qui restent implicites, tant que la prétention à la validité demeure satisfaite de manière crédible. [187]

La raison communicationnelle repose sur les interactions entre individus qui partagent le même espace et qui sont animés par la même volonté de trouver des réponses aux questions et que leur pose leur existence sociale. Dans ce cadre c'est à l'issue de la discussion entre acteurs que se construisent les consensus autour des règles devant organiser la vie en communautés et ni sur des vérités transcendantes désincarnées ni sur des traditions soustraites à toute forme de questionnement. Le consensus social se produit dialogiquement comme il se déconstruit, s'il y a lieu, de la même manière. Habermas définit la raison communicationnelle en faisant référence à ces éléments ainsi qu'il suit :

> Je nomme raison communicationnelle la capacité à opérer parmi ces éléments implicites au moyen d'une sonde critique, au lieu de tâtonner à l'aveugle. Cette capacité se manifeste par la négation, par de véhémentes protestations ou par le rejet d'un consensus implicite, par le refus de suivre les conventions au nom des conventions, par la révolte contre les situations inacceptables ou par le repli silencieux, fut-il cynique ou apathique, des marginaux et des exclus. Car toute organisation sociale repose sur ces éléments. [188].

Peut-être faut-il rappeler, à partir d'ici, les sens que Habermas donne aux termes comme langage, communication, intersubjectivité qui sont utilisés quotidiennement sans que l'on éprouve toujours le besoin de leur donner un sens précis alors que la signification que leur assigne Habermas peut bien différer de celle que l'on trouve dans le langage habituel. Pour y voir plus clair, nous allons solliciter l'aide de Christian Bouchindhomme, sans doute l'un des meilleurs connaisseurs et traducteurs de Habermas, notamment de son petit « Vocabulaire de Habermas[189] ».

Pour Bouchindhomme, le terme de « communication », quoique « concept central » dans la pensée de Habermas est l'objet d'un malentendu fréquent, y compris de la part de ceux qui se prétendent spécialistes ou connaisseurs du philosophe allemand,

[187] *Ibid.,* p. 49.
[188] *Ibid.,* p. 49.
[189] Christian Bouchindhomme, *Vocabulaire de Habermas*, *op.cit.*, p. 26.

sans doute le plus prolifique du dernier siècle pour ne pas dire de tous les temps. Pour Bouchindhomme,

> Il faut commencer par rappeler que le concept de communication chez Habermas est aux antipodes de ce même concept utilisé par les sciences de la communication. Il s'agit dans ce cas d'une activité stratégique visant à présenter une activité ou un projet sous des aspects qui, d'une part en optimisant la recevabilité par ceux qui en sont (ou en seront) l'objet et, d'autre part, en minimise voire en occulte, les conséquences et les inconvénients, or, chez Habermas la communication est au contraire l'activité élémentaire par laquelle deux ou plusieurs personnes sont capables de se mettre spontanément d'accord sur un projet d'action commune ou sur une réalité partagée. On peut dès lors définir la communication de manière stricte comme ce qui se produit entre deux ou plusieurs personnes qui parlent sérieusement de quelque chose qui existe ou qui devrait exister dans le monde, sans qu'aucune ne conteste la validité des affirmations ou des propositions faites par les uns et les autres.[190]

Ainsi entendue, la communication est banale et quotidienne. Elle est une activité qui structure l'existence humaine. Il ne peut y avoir de société sans communication. Non seulement c'est la communication qui crée la société, mais c'est par elle qu'elle se maintient, se développe et trouve des solutions aux problèmes de ses membres. Or, le médium, ou pour le dire autrement, la faculté qui permet de communiquer est le langage. C'est par le langage, mis en œuvre dans l'exercice de communication que l'individu, en interagissant avec son autre, découvre à la fois sa propre individualité et sa qualité d'être social. En cela, Habermas donne raison à Aristote lorsqu'il énonce que l'homme est un *zoon politikon* c'est-à-dire un être social, un animal qui ne peut vivre que dans le cadre d'interactions conscientes et librement consenties avec ses semblables. Sa raison ne se développe et s'actualise que par la communication. La communication permet la sauvegarde de la société et de sa reproduction quotidienne, de la même manière qu'elle permet aux individus qui y vivent d'y trouver leur chemin. Habermas, note :

> Si nous partons de l'idée que l'espace humaine se conserve à travers des activités socialement entre ses membres ; si nous admettons que cette coordination doit être nécessairement instituée par la communication, et dans les domaines centraux, par une communication qui vise un accord, alors la reproduction de l'espèce, justement requiert aussi que soit remplies les conditions d'une rationalité inhérente à l'activité communicationnelle. [191]

Les solutions issues des échanges entre individus ne seront pas pour autant considérées comme absolues et définitives ; elles sont falsifiables et susceptibles d'être remise en cause dès lors que dans un échange ultérieur une proposition mieux argumenté

[190] *Ibid*., p. 26.
[191] *Théorie de l'agir communicationnel*, *op.cit.,* p. 400.

apparait. C'est à ce niveau qu'intervient une autre catégorie conceptuelle non moins importance chez Habermas, celle d'éthique de la discussion.

Toujours, selon Christian Bouchindhomme,

> La différence entre le jeune philosophe et celui de la maturité tient peut-être à une conscience plus aigüe de la complexité de la situation contemporaine, et à la perte de quelques illusions. S'il se démarque en effet de ses ainés francfortois par un engagement sans faille en faveur de la démocratie, l'analyse qu'il fait de la réalité contemporaine n'est pas celle des lendemains qui vont chanter grâce à la théorie critique ou à la théorie de la discussion, mais du moins refuse-t-il de ''jeter le gant''[192] .

Pour conforter ce point de vue, Bouchindhomme, cite beau passage philosophe allemand où il reconnaît les difficultés à penser les problèmes de notre époque mais difficultés qui selon lui ne devraient en aucune manière nous pousser au défaitisme et à la résignation, bien au contraire. Habermas déclare :

> Je n'ai aucune illusion quant aux problèmes et aux états d'esprit suscités par la situation qui est la nôtre. Mais, ni les états d'esprit ni les philosophies mélancoliques qui les expriment ne justifient l'abandon défaitiste de ses contenus radicaux de l'Etat de droit démocratique dont je propose une nouvelle interprétation, adaptée aux conditions d'une société complexe.[193]

Habermas ne perd pas de vue le fait que l'existence d'institutions démocratiques ne garantit pas automatiquement l'accès à l'idéal démocratique. Il existe toujours une tension entre l'idéal et la réalité. C'est pourquoi la participation constante et active des citoyens doit rester constante afin de toujours tendre vers « plus de démocratie ». La mise en application de l'éthique de la discussion permet de marcher vers cette idéal.

[192] Christian Bouchindhomme, *Le Vocabulaire de Habermas*, *op.cit.,* p. 36.
[193] *Droit et Démocratie*, *op.cit*., p. 13.

3. L'éthique de la discussion

Si *L'éthique de la discussion* est le titre d'un ouvrage de Habermas paru en 1985 l'idée elle-même est bien présente dans l'œuvre avant la publication de cet opuscule. Non seulement on la retrouve déjà en filigrane dans la *Théorie de l'agir communicationnel* mais également dans *Morale et Communication*. Dans ce dernier ouvrage Habermas se pose la question suivante : « A quel titre et de quelle manière est-il possible de fonder en raison des commandements et des normes ? »[194]

La traduction pratique de ce que Peirce a appelé « le tournant linguistique » permet à Habermas de forger son principe de la discussion. Transposant l'idée de « communauté d'interprétation illimitée » de Peirce, Habermas, à travers le principe de la discussion qui pose que « sont valides strictement les normes d'action sur lesquelles toutes les personnes susceptibles d'être concernées d'une façon ou d'une autre pourraient se mettre d'accord en tant que participants à des discussions rationnelles »[195]

C'est ce principe de la discussion que Habermas essaie de mettre en œuvre aussi bien dans sa théorie morale que dans sa démocratie délibérative. Il convient toujours de rappeler qu'il présuppose que dans le cadre des interactions sociales, les citoyens sont égaux et sont disposés à débattre sereinement des questions qui interpellent la collectivité et essayent de bonne foi de trouver des solutions consensuelles aux problèmes auxquels ils sont confrontés en tant que collectivité. Habermas tente alors de reconstruire le système des droits politiques modernes et de mettre en place une architecture institutionnelle à même de combiner à la fois les avantages du modèle libéral qui accorde beaucoup d'importance aux libertés individuelles subjectives et au modèle républicain qui a comme avantage non négligeable de permettre la sauvegarde des droits collectifs et du lien social d'une communauté solidaire qui entend se penser et agir comme un tout constitué, dans tous les cas « supérieur à la somme des parties ».[196]

Dans *Droit et démocratie,* il s'emploie à fond à définir les contours et caractéristiques de sa conception de la démocratie et plus précisément de la *démocratie*

[194] Cf. « Habermas, De l'agir communicationnel à la politique délibérative » *op.cit.*
[195] Habermas, *Droits et démocratie*, *op.cit*., p.123,*L'intégration républicaine*, *op.cit.*, p. 58
[196] Nous empruntons cette formule bien connue à Aristote.

délibérative qui apparaît à ses yeux comme la seule susceptible de faire face aux errements produits par la modernité, y compris dans le domaine politique. Il annonce la couleur dès la préface en mentionnant son intention d'élucider, dans les chapitres VII et VIII, « le concept de politique délibérative, tout en examinant, d'un point de vue sociologique, certaines conditions permettant de réguler, au moyen de l'Etat de droit le cycle du pouvoir tel qu'il est établi dans les sociétés complexes. »[197] Il précise ensuite que s'il aborde la question de la démocratie, c'est essentiellement « du point de vue de sa légitimation. ». Habermas donc a comme souci majeur de définir une vision de la démocratie qui, en plus de trouver sa légitimité dans les pratiques communicationnelles des membres de la communauté politique se distingue par sa capacité à prendre en charge, de manière efficace les préoccupations essentielles des citoyens dans les sociétés contemporaines caractérisées à la fois par la complexité et la pluralité des visions du monde et des cultures.

Il précise à ce sujet:

> Dans la version qu'en donne la théorie de la discussion, le principe de la souveraineté populaire énonce que tout pouvoir politique se déduit du pouvoir des citoyens fondé sur la communication. L'exercice du pouvoir politique à la fois obéit aux lois que les citoyens se donnent eux-mêmes au moyen d'une formation de l'opinion et de la volonté structurée par la discussion, et se légitime en fonction de ces lois.[198]

Il insiste sur les limites d'une certaine conception de la raison pratique qui a conduit, en Europe notamment, à des errements historiques qui ont coûté trop cher aux individus et aux Etats aussi bien dans les pays de tradition libérale que ceux d'influence républicaine. Habermas pense en toile de fond aux ravages des deux guerres mondiales et en particulier du nazisme qui a constitué à ses yeux un des évènements historiques les plus traumatisants dans son pays et pour le monde de manière générale. Il écrit à ce propos :

> Au terme d'un siècle qui, comme peu d'autres, nous a fait connaitre les affres de la raison existante, aucune confiance dans une raison essentialiste n'a survécu. A plus forte raison, une modernité qui a pris conscience de ses contingences ne peut se passer d'une raison

[197] *Ibid*., préface, p. 10.
[198] Habermas, *Droit et démocratie*, op.cit.., p. 189.

> procédurale, ni, ce qui revient au même, d'une raison qui engage des procès à l'encontre d'elle-même [199]

C'est donc par le détour de la critique de la raison, comme dans les textes antérieurs, comme *Le Discours philosophique sur la modernité*, que Habermas pose les fondations de sa conception politique. De la démocratie plus précisément. Mais, comme d'habitude, la critique habermassienne de la raison est « mise en œuvre par la raison elle-même » et elle ne pose rien du supérieur à la raison comme fondation de sa théorie morale au politique. Mais il s'agit d'une autre conception de la raison, celle qui s'éprouve et se déploie par la des « formes de vie structurées par le langage ». Dans un long passage que je me permets de citer, Habermas fait un diagnostic sans complaisance de la situation des démocraties occidentales et en arrive à la conclusion qu'il faut impérativement un tout autre modèle de démocratie, si tant est que la démocratie doit être sauvée malgré les tragédies qui ont été notées et qui se poursuivent dans des pays dits démocratiques, notamment le creusement des inégalités, l'appauvrissement des masses, la surconsommation répressive, la destruction de l'environnement naturel etc. :

> Face aux défis primordiaux que constituent la limitation écologique de la croissance économique et la disparité conditions de vie au Nord et au Sud ; devant la tâche historique quasi inédite d'introduire dans des sociétés naguère fondées sur le socialisme d'Etat, les mécanismes d'un système économique différencié ; sous la pression des flux migratoires venant des populations appauvries du Sud et aujourd'hui de l'Est ; compte tenu des risques que constituent les nouvelles guère ethniques, nationales et religieuses, les chantages nucléaires et les luttes internationales pour le partage des richesses- devant cet arrière-plan effrayant, la politique des sociétés occidentales disposant de l'Etat de droit et de la démocratie, perd aujourd'hui toute orientation et toutes assurance. A l'abri des formules rhétoriques, c'est la pusillanimité qui règne. Dans les démocraties établies elles-mêmes, si les populations semblent aspirer plutôt à un accroissement qu'à une réduction de la démocratie, les institutions existantes de la liberté n'échappent pas à la contestation [200]

Le constat est alors clair : nous sommes en face d'une crise profonde de la démocratie, de plus en plus contestée aussi bien au niveau des pays du Nord qu'à celui des pays du Sud. La modernité politique n'a donc pas répondu, avec la promotion de la démocratie comme système ultime de gouvernement des peuples, adéquatement aux aspirations de ces derniers, ni à faire triompher la paix ou à sauvegarder les équilibres fondamentaux nécessaires à la survie de la planète et de son équilibre. Mais comme à son

[199] *Ibid.,* p. 11.
[200] *Ibid.,* p. 11 sq.

habitude, Habermas ne jette presque jamais le bébé avec l'eau du bain[201]. En effet, la crise de la démocratie qui a fait et qui fait encore couler beaucoup d'encre ne l'amène pas à chercher, comme alternative, un système politique qui serait anti-démocratique. En revanche, il s'agit d'examiner les modèles de démocratie existant, d'identifier leurs forces et leurs faiblesses et de proposer un modèle alternatif de démocratie qui garderait les avantages de ceux existant en essayant d'en éliminer les inconvénients. Il essaie même de concevoir une « démocratie radicale » pour corriger les manquements des modèles politiques actuels. C'est à cet exercice difficile que Habermas s'emploie dans plusieurs textes, notamment dans les Chapitre VII intitulé « La politique délibérative. Un concept procédural de démocratie » et VIII « le rôle de la société civile dans l'espace public politique » de *Droit et démocratie* (1992) et plus tard *L'intégration républicaine* (1996) plus précisément dans le Chapitre IV intitulé « qu'est-ce que politique délibérative ?». Habermas expose en détail ce qu'il entend par démocratie délibérative. Dans sa démarche, Habermas essaie de prendre en charge les préoccupations liées à la fois à la légitimation des normes juridiques et politiques que l'applicabilité de celles-ci.[202]

Examinant la tentative de Werner Becker[203] de trouver une fondation légitimante de la démocratie à partir d'une approche de type empiriste[204], Habermas en arrive à la conclusion que la règle de la concurrence qui tire sa légitimité d'un vote majoritaire obtenu au terme d'un scrutin libre, universel et secret »[205] ne suffit pas pour donner à l'organisation démocratique toute la légitimité dont elle a besoin pour obtenir une adhésion spontanée aux règles établies et la volonté de les observer en vue de l'intérêt individuel et collectif. Habermas récuse également l'idée que la force puisse être le fondement de la démocratie ou la source de sa stabilité. Sur quoi alors fonder une démocratie légitime et stable à la fois qui acquiert l'adhésion réfléchie et durable des citoyens ?

---

[202] Dans *Habermas, Citoyenneté et responsabilité*, Alexandre Depuyrix revient sur le contexte historique et celui des débats intellectuels dans lesquels Habermas élabore sa théorie de la démocratie représentative. Voir notamment le chapitre V intitulé « le modèle de politique délibérative », p. 205-206

[203] W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*, Munich, Piper, 1982. Cité par Habermas, notes de bas de pages 1 à 8 du Chapitre VII.

[204] Habermas, *op.cit.*, p. 313 à 320.

[205] *Ibid.*, p. 131.

Après avoir décelé « la contradiction performative » de la théorie empiriste de la démocratie dont Becker est l'un des plus grands représentants en Allemagne et excipant de sa réflexion sur la théorie du droit, Habermas en arrive à la conclusion selon laquelle « la procédure mise en œuvre par la politique délibérative » constitue le cœur même de la démocratie .[206]» Cette politique délibérative se distingue selon lui « à la fois, de la conception libérale de l'Etat, gardien d'une société fondée sur l'économie et la conception républicaine d'une communauté éthique institutionnalisée par l'Etat. »[207]

A partir du moment où sa conception de la démocratie se distingue des deux modèles les plus connus, le modèle libéral et le modèle républicain, Habermas se fait le devoir de ne pas seulement les nommer mais prend la peine d'en décrire les caractéristiques fondamentales, les avantages de chacun d'eux avant d'identifier les lacunes qu'ils comportent. Ainsi le premier point du chapitre IV de *L'intégration républicaine* est intitulé « Trois modèles normatifs de la démocratie ».[208].

La démarche de Habermas dans cette entreprise se veut à la fois empirique et normatif. Il s'agit à partir de ses outils d'analyse de sociologue et de ses lectures de soumettre à l'étude les deux modèles existant de démocratie libérale et de démocratie républicaine d'abord, avant de chercher à définir les contours de son propre modèle que certains seraient tentés de considérer comme une « troisième voie ». Concernant le modèle libéral, Habermas le considère comme fondé sur un ensemble de compromis en vue de sauvegarder des intérêts individuels et sauvegarder ainsi la paix sociale. La concurrence électorale apparaît comme le procédé qui permet à la majorité de légitimer sa position d'équipe gouvernante. A ce sujet, écrit Habermas :

> Les règles selon lesquelles s'établissent ces compromis et qui sont appelés à, assurer l'équité des résultats, autrement dit le suffrage universel direct, la composition

[206] *Ibid.,* p. 320
[207] *Ibidem.*
[208] Nous reviendrons plus largement sur ces modèles que sont le modèle libéral, le modèle républicain et celui que lui-même tente d'élaborer, celui de la démocratie délibérative mais il convient de préciser d'emblée que Habermas n'est pas le créateur du concept de démocratie délibérative. On doit, en particulier l'expression, d'après C. Girard et A. Le Goff à Joseph M. Bessete qui l'a utilisée, en 1980, dans un article «Délibérative democracy. The Majority Principle in Republican Government ». Voir à ce sujet la remarque de bas de page que fait à ce propos Alexandre Dupeyrix, dans son bel ouvrage, Habermas, *Citoyenneté et responsabilité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2012, p. 205.

> représentative des corps parlementaires, le mode de décision, le règlement intérieur, etc. se fondent en dernière instance sur les droits fondamentaux d'inspiration libérale.[209]

En revanche la démocratie républicaine met l'accent sur une formation de la volonté politique « qui s'effectue sous la forme d'une entente éthico-politique portant sur l'identité collective au sein de la communauté[210] ».

Remontant aux sources des théories politiques qui ont donné ces deux conceptions de la démocratie, Habermas fait remonter celle du républicanisme à Aristote qui considère que l'homme est par nature un animal politique et donc que c'est par conséquent c'est le collectif qui l'emporte sur l'individuel. Quant au libéralisme, ses auteurs les plus emblématiques sont les anglais John Locke et Stuart Mill . Habermas note dans ce sens:

> Le républicanisme, qui remonte à Aristote et à l'humanisme politique de la renaissance a toujours privilégié l'autonomie publique des citoyens par rapport aux libertés prépolitiques des particuliers. Le libéralisme qui remonte à Locke, a insisté sur le danger que représentent les majorités tyranniques et postulé la primauté des droits de l'homme. Dans le premier cas, les droits de l'homme étaient censés devoir leur légitimité à la fois au résultat d'une entente éthique sur l'identité collective et à l'autodétermination souveraine d'une communauté politique ; dans le second cas, les droits de l'homme étaient censés constituer, de par leur nature, des limites empêchant la volonté souveraine du peuple d'empiéter sur les sphères de la liberté subjectives intangible.[211]

On voit donc que si le premier modèle, celui dit libéral accorde davantage d'attention à la sauvegarde des droits subjectifs et des intérêts individuels, celui qui lui est opposé, le modèle républicain, met l'accent sur ce qui cimente la communauté. Le collectif dans ce dernier modèle semble l'emporter sur les droits individuels. Ainsi, dans ce dernier cas, « la délibération est censée pouvoir s'appuyer, en ce qui concerne ses consensus concrets, sur un consensus culturel établi parmi les citoyens » et qui est susceptible de « se régénérer au moyen du rappel ritualisé de l'acte de fondation républicain. »[212]. Ainsi donc Habermas reconnaît que le modèle qu'il essaie de mettre en place reprend des éléments de chacun des modèles existants et «les intègre dans le concept d'une procédure démocratique de délibération et de décision. »[213]

Avant de revenir plus en détail sur la théorie de la discussion qui structure la démocratie délibérative tel que Habermas la conçoit, il s'avère opportun de faire

---

[209] *Droit et démocratie*, *op.cit.*, p. 320.
[210] *Ibid.,* p. 321.
[211] Habermas, *L'Intégration républicaine*, op.cit., p. 391.
[212] Habermas, *Droits et démocratie*, op.cit., p. 320.
[213] *Ibid.,* p. 321.

rapidement le bilan de l'examen critique qu'il fait des deux modèles précités. Dans *L'intégration républicaine,* Habermas se prête à cet exercice. Il critique dans le modèle républicain le rôle massif accordé à l'Etat au détriment d'une prise en charge adéquate des préoccupations individuelles des citoyens que l'Etat est pourtant censé servir. « Une telle conception de la politique centrée sur l'Etat peut renoncer à l'hypothèse peu réaliste d'un groupe de citoyens capables d'action collective. Elle ne se fonde pas sur l'input d'une formation rationnelle de la volonté politique, mais l'output d'un bilan satisfaisant de l'action étatique ». [214]

En réalité, Habermas ne perd pas de vue l'importance du rôle que l'Etat doit jouer en vue d'organiser la vie sociale, de faire respecter les droits des citoyens et, par le biais de la machine administrative et judiciaire, organiser l'existence sociale. Il suggère simplement que ce rôle ne doit pas être exagéré au point de constituer une menace aux intérêts privés des citoyens et à leurs préférences subjectives, éléments mieux pris en charge par le modèle libéral qui n'en présente pas moins de lacunes. Le reproche essentiel fait au modèle libéral c'est d'être centré sur l'économie et la concurrence des intérêts privés au point de ne pas accorder suffisamment d'importance au lien social qui constitue pourtant le ciment de toute communauté politique et dont l'affaiblissement dissout le tissu social ou, à tout le moins, l'affaiblit considérablement. Habermas note à ce propos que « le pivot du modèle libéral n'est pas l'autodétermination démocratique des citoyens rassemblés pour délibérer, mais l'imposition des normes de l'Etat de droit à une société fondée sur l'économie, censé assurer l'intérêt commun conçu comme étant essentiellement apolitique, en faisant les attentes de bonheur des particuliers qui participent activement à la production. »[215]. Habermas est en général assez sévère dans ses critiques du modèle libéral qu'il accuse de la plupart des maux dont souffrent les citoyens dans les sociétés développées du Nord où la course à la production et à la consommation prend le pas sur les autres aspects non moins fondamentaux de l'existence humaine. En cela, il s'inscrit bien dans la tradition de l'Ecole de Francfort et de la théorie

[214] *Ibid., p. 322.*
[215] *Ibid.,* p. 322.

critique dont Herbert Marcuse a été un moment le porte-drapeau dans ses principaux ouvrages, notamment dans *l'Homme unidimensionnel*.[216]

C'est donc dans la perspective de combler les carences des deux modèles examinés plus haut que Habermas entreprend de construire un modèle fondé sur la théorie de la discussion à fait non seulement d'assurer aux normes politiques toute la légitimé requise. Pour ce faire, il faut que les normes soient établies librement par les citoyens eux-mêmes (principe autonomie) mais que le processus puis impliquer librement tous les citoyens (principe d'inclusion).

Ainsi donc, Habermas note :

> La théorie de la discussion emprunte des éléments à ces deux écoles et les intègre dans le concept d'une procédure idéale de délibération et de décision. Cette procédure démocratique établit un lien interne entre réflexions pragmatiques, compromis, discussions d'entente portant sur l'identité collective et discussions relatives à la justice, tout en fondant la supposition que, dès lors que l'on part d'un afflux d'informations pertinentes et d'un traitement approprié de ces informations, l'on parviendra à des résultats raisonnables ou équitables. Conformément à cette conception, la raison pratique n'investit plus les droits universels ou la morale sociale concrète d'une communauté déterminée, mais les règles de discussion et les formes d'argumentation qui empruntent leur contenu normatif à la base de validité de l'activité orientée vers l'entente, et donc en dernière instance à la structure de la communication au moyen du langage et de l'ordre irremplaçable d'une société[217]

Le modèle de démocratie habermassien se distinguera non pas par son objet et ses préoccupations, puisqu'ils se retrouvent également dans les modèle libéral et républicain, mais surtout par la procédure d'élaboration des normes. Il emprunte même des éléments à l'un et à l'autre mais pour les recombiner à sa façon. C'est une démocratie procédurale, fondée sur l'éthique de la discussion qui encourage le dialogue et l'échange de raison entre tous les participants sans *a priori*. C'est une démocratie délibérative. L'espace public est le siège de sa conception, de sa mise en œuvre et de son évaluation performative.

A propos de la théorie de la discussion, il nous rappelle qu'elle « associe au processus démocratique des connotations normatives plus fortes que ne le fait le modèle

---

[216] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 1967, Paris, Editions de Minuit. J'ai personnellement consacré mon Mémoire de maîtrise de philosophie, soutenue en 1997 à l'Université Cheikh Anta Diop à « La critique de la civilisation industrielle avancée chez Herbert Marcuse ». J'y évoque largement les méthodes de domination et de surrépression que la société industrielle avancée perpétue, subtilement, en dépit de ses immenses riches.

[217] *Ibid.*, p. 321.

libéral mais plus faibles que le modèle républicain »[218] Autrement dit, il ne s'agit pas pour Habermas de lever entièrement les normes que les modèle républicain fait peser sur les citoyens comme une chappe de plomb et qui les empêche de se réaliser et de s'épanouir pleinement mais il ne s'agit pas non plus, comme dans le modèle libéral, de déréguler le système politique et social plus que de raison au profit simplement des intérêts individuels et des droits subjectifs. En accord avec le républicanisme d'inspiration kantienne, le modèle habermassien accorde le primat au processus de la formation de l'opinion publique et de la volonté sans pour autant sous-estimer les principes de l'Etat de droit. Et en rapport avec le modèle libéral, il essaie de sauvegarder les principes de l'Etat de droit dans négliger l'importance à accorder aux normes constitutionnelles qui constituent le socle de la communauté politique. Il écrit :

> La théorie de la discussion ne conditionne pas le succès de la politique délibérative par l'existence d'un ensemble de citoyens capables d'actions collective, mais par l'institutionnalisation de procédures et de conditions appropriées de la communication et par le jeu combiné de délibérations institutionnalisées. Le fait de donner à la souveraineté une forme procédurale et de rattacher le système politique aux réseaux périphériques de l'espace public politique est conforme à l'image d'une société décentrée. En tout cas une telle conception de la démocratie n'est pas obligée d'opérer avec le concept d'une totalité centrée sur l'Etat et représentée comme un macro sujet agissant en fonction d'un but précis. Une telle conception ne représente pas non plus la totalité sociale sous la forme d'un système de normes constitutionnelles qui la régulent en l'absence de toute instance consciente- suivant le modèle du marché- l'équilibre des pouvoirs et des intérêts.[219]

Nous l'avions dit, dans sa pensée politique et morale comme dans sa nouvelle philosophie de la religion, Habermas prend ses distances avec la philosophie de la conscience et essaie de bâtir tout l'édifice de sa pensée sur l'éthique de la discussion. C'est par le biais du langage et l'échange de raisons entre citoyens supposés libres et égaux que doivent s'élaborer selon lui les règles du vivre-ensemble, que cela soit les normes morales que cela soit les règles juridiques qui doivent servir à l'organisation politique de la cité. Un autre aspect non moins important est la notion d'autonomie puisque, comme chez Rousseau, pour être légitimes, les normes doivent être conçues par ceux sur qui elles sont censées s'appliquer, avec la différence notable que l'autonomie chez Habermas ne renvoie pas à celle d'une volonté générale abstraite quasi

[218] *Ibid.*, p. 322.
[219] *Ibid.,* p. 323.

métaphysique comme chez Rousseau mais à quelle chose qui s'élabore intersubjectivement. Cette idée qui traverse de part en part ses écrits politiques est par exemple superbement consignée dans *Après l'Etat-nation* où il écrit : « l'Etat à constitution démocratique est un ordre voulu par le peuple lui-même, légitimé par la formation libre de l'opinion et de la volonté de ce même peuple, ordre qui permet aux destinataires du droit de se comprendre en même temps comme ses auteurs. »[220]

C'est par donc le biais de la communication que les problèmes qui interpellent la communauté sont identifiés, discutés publiquement et les solutions proposées examinées de la sorte jusqu'à ce qu'un consensus soit trouvé pour leur adoption. Une fois que les normes sont élaborées, elles s'imposent de l'intérieur aux citoyens qui les trouvent légitimes et sont d'autant plus disposés à les respecter qu'ils ont participé au processus ayant présidé à leur conception car, comme le notait déjà l'auteur du *Contrat Social*, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ».[221]

Habermas perçoit l'espace public comme un spectre ouvert où tous les problèmes qui peuvent intéresser la communauté doivent être soulevés sereinement et débattus avec comme seul objectif de leur trouver des solutions qui arrangent tout le monde, ou à défaut à la grande majorité. Dans le processus, il tient à ce qu'aucun citoyen, quel que soit son rang ou sa situation, ne se sente écarté. Même les propositions les plus impertinentes doivent être recueillies et examinées. Si elles doivent être mises de côté, cela ne devra être qu'à la fin d'un processus argumentatif qui montre en quoi d'autres solutions alternatives sont considérées comme plus pertinentes. Les auteurs de ces propositions ne sont pas non plus obligés de baisser la garde dès l'introduction de propositions concurrentes ; ils ont le droit et mieux le devoir de défendre leurs prétentions en usant d'une démarche argumentative appropriée et ce n'est que lorsqu'ils feront face à des arguments plus solides qu'ils seront dans l'obligation de modifier ou de retirer au besoin leurs propositions pour faire place à d'autres qui sont parvenues à passer le filtre de la discussion critique. Les propositions retenues seront ainsi présumées plus proches de la vérité, plus rationnelles et plus raisonnables. Elles ne seront pour autant pas

[220] Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, « Pluriel »p. 51.
[221] Jean Jacques Rousseau, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (1742), Livre I, chapitre VIII : « De l'état civil»)

considérées comme absolues, puisque la raison communicationnelle chez Habermas et faillible et les consensus obtenus sont toujours provisoires puisqu'ils peuvent être de nouveau soumis à la discussion, amendés, voire carrément abrogés. Un long passage de *Droit et démocratie* rend compte de ce processus :

> La théorie de la discussion table sur *l'intersubjectivité supérieure* des processus d'entente ou dans le réseau communicationnel des espaces politiques publics. Ces communications dont nul n'est, à lui seul, le sujet et qui se déroulent à l'intérieur comme à l'extérieur des parlements et des organismes programmés pour adopter des résolutions, constituent des arènes dans lesquelles peut s'opérer une formation plus ou moins rationnelle de l'opinion et de la volonté à propos des matières intéressant la société dans son ensemble et qu'il convient de régler. Le flux de communication circulant entre la formation de l'opinion publique, les décisions institutionalisées par voie de suffrage et les résolutions législatives, a pour fonction de garantir que l'influence produite par les moyens du journalisme aussi bien que le pouvoir généré par les moyens de la communication soient transformées, par voie de législation en un pouvoir susceptible d'être mis en œuvre par l'administration.[222]

La procédure de la délibération apparaît ainsi comme un édifice à plusieurs étages. Au premier niveau se situe l'espace public où les problèmes sont identifiés, posés et discutés par les membres du corps politique en toute liberté, dans le cadre de discussions informelles. Habermas postule « une situation idéale de parole » où tous les citoyens sans exclusive peuvent poser des problèmes, proposer des solutions, questionner les solutions proposées et faire des contre-propositions. A ce niveau, il n'y a que des propositions normatives qui n'ont encore aucune valeur réglementaire contraignante. Elles ne sont pas encore transformées en décisions. Les organes de communication peuvent s'en saisir, les discuter, les médiatiser et les répercuter au niveau supérieur qui est celui des assemblées parlementaires et des structures administratives. Si elles ont déjà fait l'objet de consensus forts, elles peuvent être mises en forme selon les procédés modernes des administrations publiques et codifiées sous formes de décisions, de lois et de règlements. Ainsi donc, comme dans le cadre du modèle libéral examiné plus haut, la frontière entre Etat et société civile est bien tracée et chacun joue normalement son rôle sans empiéter dans le domaine de l'autre et tout cela dans le plus grand bien des citoyens. Une telle conception de la démocratie permet selon Habermas de « rééquilibrer les trois sources – argent, pouvoir administratif et solidarité – où les sociétés modernes trouvent de quoi satisfaire leurs besoins d'intégration et de régulation»[223]

[222] Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 323.
[223] *Ibid*., p. 324.

Ce qui est important dans la démocratie délibérative de Habermas ce ne sont pas seulement les consensus forts auxquels parviennent les citoyens sur l'essentiel des questions d'intérêt commun, mais aussi la procédure discursive qui permet aux citoyens d'être impliqués en permanence dans l'élaboration des normes, l'identification de problèmes qui interpellent la communauté et la recherche de solutions négociées à ceux-ci de s'améliorer régulièrement en tirant profit des discussions et en aiguisant régulièrement leur sens de la citoyenneté. Elle favorise l'émergence d'une citoyenneté active et responsable et renforce ainsi l'unité et la cohésion au sein de la communauté politique puisque rien de ce qui s'y décide n'échappe totalement aux citoyens au nom desquels la justice est rendue et pour le compte desquels l'administration travaille. Cette conception de la démocratie place le citoyen au cœur du dispositif administratif et juridique et donc, respecte à la fois les droits subjectifs et les intérêts collectifs. Elle comble ainsi les lacunes à la fois du modèle libéral et du modèle républicain. Pour bien remplir cette mission, elle requiert un niveau d'éducation assez élevé puisque les citoyens doivent être en mesure de défendre argumentativement leurs prétentions. Elle suppose également une certaine capacité de décentrement et d'écoute puisqu'il est toujours possible que le citoyen soit appelé à donner des raisons de ses prétentions de la même manière qu'il doit se rendre prêt à renoncer à celles-ci dès lors que d'autres prétentions concurrentes sont exposées et discutées avec des arguments plus convaincants.

Ainsi, l'espace public fonctionne comme une « caisse de résonance » permettant de répercuter au niveau de l'administration, des parlements et même de la justice – en d'autres termes au niveau de la sphère politique institutionalisée- les préoccupations légitimes des citoyens et les consensus auxquels ils sont parvenus à l'issu du processus délibératif dont les résultats, il faut le rappeler sont supposés rationnels et valides mais falsifiables et provisoires. Dans un tel cas de figure, les structures politiques ne sont plus auteurs des normes, mais elles sont seulement chargées de les codifier et d'organiser les conditions de leur mise en œuvre. Ces sont des instruments pour la mise en œuvre de la volonté populaire générée par les échanges libres, ouverts, transparents et sincères entres les citoyens supposés, selon Habermas, mus par l'intérêt général. En outre, parce qu'il est le siège de plusieurs échanges entre citoyens mus par la même volonté, celui de contribuer à l'élaboration des normes du vivre-ensemble, dans l'intérêt de tous, l'espace public

favorise le développement de la solidarité si essentielle à la vie en communauté et qu'aucune norme contraignante ne saurait imposer efficacement.

> La théorie de la discussion introduit une autre idée encore ; les procédures et les conditions communicationnelles de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté fonctionnent, en effet, comme l'écluse la plus importante d'une rationalisation au moyen de la discussion, des décisions que prennent un gouvernement et une administration liés par les lois et par la justice. La rationalisation est plus qu'une simple légitimation mais moins que la constitution du pouvoir. Le pouvoir dont dispose l'administration change de nature dès lors qu'il est rattaché à une formation démocratique de l'opinion et de la volonté qui ne se contente pas de contrôler après coup l'exercice du pouvoir politique, mais contribue plus ou moins à la programmer. [224]

Concernant la compréhension de la notion de souveraineté, Habermas établit la distinction entre les visions républicaines et libérales :

> Selon la vision républicaine, le peuple, à tout le moins virtuellement présent, est le sujet d'une souveraineté qui, par principe, ne peut être déléguée ; en effet, dans sa qualité de souverain, le peuple ne peut être représenté. Le pouvoir constituant se fonde dans la pratique d'autodétermination des citoyens, non dans celle des représentants. Le libéralisme oppose à cela sa conception plus réaliste, selon laquelle le pouvoir étatique issu du peuple n'est exercé, dans l'Etat de droit démocratique, que *par le biais des élections et des référendums, ainsi que par des organes chargés de la législation, du pouvoir exécutif, et de l'exercice* [225] (…) En revanche, le concept de démocratie fondée sur la théorie de la discussion suppose l'image d'une société décentrée qui crée toutefois au moyen de l'espace public politique, une arène spécialement chargée de percevoir, d'identifier et de traiter les problèmes intéressants la société dans son ensemble.[226]

A ce niveau, il est important de rappeler que la politique délibérative telle que la conçoit Habermas suppose un certain niveau de culture politique et un certain attachement à la liberté. Seuls des peuples libres, habitués à débattre, peuvent se prêter à l'exercice de la pleine et entière souveraineté politique. Sans un minimum de culture démocratique, la mise en œuvre de la théorie politique habermassienne semble condamnée à l'échec. Il reconnaît que

> La politique délibérative- qu'elle soit mise en œuvre selon les procédures formelles de la formation institutionnalisée de l'opinion et de la volonté ou seulement, de façon informelle, dans les réseaux de l'espace public politique- dépend de façon interne des contextes d'un monde vécu- autrement dit d'une culture politique éclairée, notamment des initiatives des associations formatrices de l'opinion- ressources qui se constituent et

[224] *Ibid.,* p. 324 *sq*.
[225] Habermas cite, ici, la constitution allemande en son article 20, alinéa 2.
[226] *Droit et démocratie*, *op.cit.,* p. 325-*sq.*

> se régénèrent en grande partie spontanément et qui, en tout cas, ne tolèrent guère les interventions de l'appareil politique.[227]

Ici, il semble que le modèle proposé par Habermas n'échappe pas à la critique. En effet, dès lors que la seule règle qui s'impose à tout le monde est celle du « meilleur argument », la démocratie délibérative, en dépit de ses apparences égalitaristes, risque de perpétuer un certain élitisme car souvent les mieux instruits ou les plus habiles peuvent l'emporter largement sur les autres dans les débats publics. Cette situation est d'autant plus plausible que la présomption habermassienne que dans le débat public les citoyens s'expriment sincèrement avec comme objectif premier de contribuer au bien commun semble relever d'une certaine conception naïve au sujet de la nature de l'homme, l'homme connu pour être souvent manipulateur, dissimulateur et égoïste. Il semble bien que les présupposés anthropologiques de Hobbes ou de Machiavel semblent plus coller à la réalité de nos sociétés que cette conception exagérément optimiste, voire naïve de l'homme. Si les hommes étaient aussi justes et aussi transparents que le présuppose Habermas, y aurait-il tous les désordres qui ont marqué l'histoire humaine qui, quoi que l'on puisse dire, a été jalonnée de trahison, de violence et d'arbitraire ?

On peut bien se demander si la mise en œuvre de la démocratie délibérative telle qu'elle a été définie à travers ces lignes ne peut être tentée - si elle peut l'être - que dans les pays de longue tradition politique où les gens sont habitués à voter et à délibérer publiquement sur des questions d'intérêt commun avec en présence une société civile forte et organisée. Habermas, pour ce qui le concerne semble vouloir nous convaincre que son modèle, parce qu'il s'appuie sur des principes universels, devrait pouvoir s'appliquer dans tous les sociétés et y donner des résultats probants. C'est ce que nous semblons pouvoir déduire du passage qui suit :

> C'est pourquoi nous pouvons supposer que la pratique de l'argumentation constitue un foyer dans lequel les efforts d'entente déployés par les participants d'une argumentation, quelles que soient leurs différences d'origine, convergent au moins intuitivement. En effet, les concepts tels que ceux de vérité, de rationalité, de justification et de consensus, bien qu'ils puissent être diversement interprétés et employés suivent des critères différents, jouent *le même rôle grammatical* dans toutes les langues et dans toutes les communautés linguistiques. [228]

[227] *Ibid.,* p. 327.
[228] *Ibid.,* p.337.

A partir de ces postulats, on est fondé à croire que Habermas tente de concevoir un modèle de démocratie qui soit applicable non seulement aux pays développés du Nord disposant de longues traditions de débats démocratiques et de sociétés civiles bien préparées mais également pour les autres pays du monde qui sont également en mesure de se servir de manière satisfaisante de la pratique de la discussion qui se situe au cœur de la démocratie délibérative. Il énonce sa certitude de son applicabilité dans les sociétés modernes européennes lorsqu'il poursuit en disant : « Il en est ainsi en tout cas dans les sociétés modernes qui, grâce à leur droit positif, leur politique laïcisée et leur morale rationnelle, sont passées à un niveau de justification postconventionnel et attendent de leurs membres une attitude réflexive à l'égard des traditions culturelles qui sont chaque fois les leurs »[229]

Que ces pays aient eu des traditions libérale ou républicaine ou les deux à la fois, le modèle devrait pouvoir y être alors testé si l'on tire les conséquences pratiques d'une telle présupposition. Pour Habermas qui renvoie dos à dos les modèles libéral et républicain de la démocratie, la démocratie délibérative apparaît comme la seule à même de répondre adéquatement au besoin des sociétés contemporaines qui ont atteint un niveau avancé de complexité et qui en plus son marquées par un certain polycentrisme que ne connaissaient pas les sociétés traditionnelles, comme la démocratie athénienne par exemple.[230] Dans ces sociétés contemporaines marquées par la complexité croissante, les nouveaux outils de communication, internet en particulier, peuvent servir de relais à la poursuite des débats dans les espaces publics sectoriels et locaux. Habermas prend en charge ces possibilités inédites offertes par les nouveaux outils de la communication sans pour autant tomber dans le piège qui consisterait à penser que l'internet remplit tous les critères pour être un espace public politique au sein plein du terme. Pourtant, la confusion est souvent faite par des auteurs qui citent l'idée habermassienne d'espace public sans être pour autant être très familier de la pensée très dynamique de Habermas qui ne cesse de réinterroger ses propres thèses et de prendre en considération les nombreuses objections faites à sa théorie politique. Il écrit :

---

[229] *Ibid.,* p.337.

[230] *Dans Habermas. Citoyenneté et responsabilité*, *op.cit.,* Alexandre Dupeyrix analyse bien les caractéristiques des sociétés complexes et montre en quoi le modèle délibératif peut servir de modèle alternatif. Voir à ce sujet, les pages 214 et 215 notamment.

> Pour notre époque où les distances tendent à s'abolir dans le maillage économique de la sphère publique et où, de manière générale, les médias de communication prennent une importance sans cesse grandissante, le paradigme délibératif apparaît avec son potentiel. Il permet de mettre en relation des idée normatives fortes et la complexité sociale à laquelle nous devons aujourd'hui faire face, et autorise donc que la démocratie libérale ne s'expose pas d'entrée de jeu au démenti des faits. [231]

Habermas n'ignore donc pas le potentiel très important que représentent les nouveaux outils de la communication, mais il ne perd pas de vue le fait que ces derniers sont souvent entre les mains des puissances de l'argent et servent plus à des fins de manipulation des masses qu'à créer les conditions d'un dialogue entre égaux qui s'échangent en toute bonne foi des raisons et concourent au même objectif, à savoir faire triompher l'intérêt général. Une telle lecture permet à Alexandre Dupeyrix de relever, à la suite de Habermas que « l'univers crée par les médias de masse n'a que l'apparence d'une sphère publique »[232]. En effet, le mode opératoire des médias de masse ne permet guère la « distance émancipatoire » pas plus qu'elle ne favorise une formation sereine de la volonté et de l'opinion des masses de citoyens qui sont souvent piégés par les pratiques publicitaires qui ont plus vocation à persuader qu'à interroger ceux à qui elles sont destinées. Elles participent plus à la fabrique du consentement non réfléchi qu'à la formation discursive d'une volonté publique éclairée.

Et ce n'est malheureusement pas seulement au niveau des *mass media* que l'on retrouve ces pratiques manipulatoires, puisqu'elles sont également présentes au sein des administrations et des parlements où les sessions sont souvent perverties en pratique acclamative et/ou plébiscitaire qu'en débats de fond n'ayant d'autre vocation que de parvenir à la décision la plus éclairée dans l'intérêt de tous, sinon de la majorité. Il semble donc qu'Habermas reste nostalgique de la sphère publique bourgeoise dont certains considèrent même qu'il exagère le caractère démocratique. Un auteur comme Nancy Fraser a émis des réserves contre la présentation que Habermas fait de cet espace public bourgeois en relevant par exemple que c'est un espace public dominé par les hommes et où les préoccupations des femmes sont très insuffisamment ou pas du tout prises en charge. Son réquisitoire contre *L'espace public* est même très sévère : « En conséquence, *L'espace public* se termine sans proposer de conception de l'espace public qui soit

[231] Habermas, « Trois versions de la démocratie libérale », in : *Le Débat*, n° 125, 2003.
[232] Habermas. *Citoyen et responsabilité*, *op.cit.*, p. 243.

suffisamment distinct du modèle libéral pour servir les besoins de la théorie critique contemporaines .»[233]

Une autre critique de la conception habermassienne de l'espace public se trouve bien exposée par Oscar Negt qui reproche notamment à Habermas d'ignorer les dissensions qui caractérisent les espaces publics en général, y compris l'espace public bourgeois dont parle Habermas et qui inspire pratiquement toute sa conception de la démocratie.[234]

Pour que puissent se former librement et correctement la volonté et l'opinion du public sur les questions essentielles qui interpellent les citoyens dans leur totalité, Habermas pose comme condition l'existence d'un espace public hors de la sphère d'influence de l'Etat et où les membres de la société civile puissent échanger sans entrave sur les questions d'intérêt commun. Les sociétés occidentales, avec une certaine culture démocratique où ne prédominent plus une conception verticale de l'autorité et où les libertés d'expression sont devenues de réalités non négociables peuvent selon lui offrir les conditions d'un espace public démocratique. En raison de ces qualités citées supra, il est pensable que les différends qui ne peuvent manquer dans les échanges entre individus peuvent être résolus et dépassés par le dialogue. Il note dans le Chapitre VII de *Droit et démocratie*:

> Pour former démocratiquement l'opinion et la volonté, il faut un afflux d'opinions publiques informelles telles qu'elles se développent idéalement dans un espace public politique non investi par le pouvoir. De son côté l'espace public doit être à même de s'appuyer sur une base sociale dans laquelle les droits égaux des citoyens ont acquis une certaine efficacité sociale. [235]

Habermas insiste sur l'égalité des citoyens car les considérations de classe risquent de miner le caractère libre et égalitaire des délibérations qui est un prérequis de

---

[233] Nancy Frazer, « Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing democracy », in: Craig Calhoun (éd., Habermas and the public Sphère. Cambridge, MIT Press 1992 ; trad M. Valenta ? « Repenser l'espace public : une contribution à la critique de la démocratie réellement existante », in : Emmanuel Renault et Yves Syntomer (éd.), *Où en est la théorie critique ?;* Paris, la découverte, p.104. Cité par A. Dupeyrix, *op.cit*., p. 244.

[234] Oskar Negt utilise l'expression d' « espace public oppositionnel » pour rendre compte des contradictions quasi insurmontables auxquelles font face les sociétés contemporaines sous l'emprise du capitalisme débridé. Pour lui, le processus délibératif que préconise Habermas ne saurait venir à bout des défis du monde contemporain. Il faut d'autres processus, notamment la revitalisation des luttes syndicales.

[235] Habermas, *Droit et démocratie, op.cit.*, p. 333.

leur validité démocratique. Cela est d'autant plus nécessaire que les sociétés contemporaines sont caractérisées par leur complexité et leur composition multiraciale, multiethnique et multiconfessionnelle. Il est important dès lors qu'il n'y ait aucune discrimination fondée sur des considérations de classe, d'ethnie ou de religion[236] puisque le processus délibératif doit être le plus inclusif possible et donner à tous les citoyens les mêmes égalités de chances pour ce qui touche à la formation de la volonté et de l'opinion, étapes cruciales pour l'élaboration des normes morales, juridiques et politiques. Si les conflits sont inévitables dans de pareilles sociétés, la communication et le dialogue apparaissent comme les antidotes les plus sûrs pour les résoudre et sauvegarder ainsi le lien social. Il note dans ce sens :

> Le règlement de ces conflits-là par les moyens de la communication, dans le cadre d'une société laïcisée qui a appris à gérer sa complexité de manière consciente, est la seule source possible d'une solidarité entre personnes étrangères les unes des autres, qui renoncent à employer la force et, dans le cadre de la régulation coopérative de leur vie en commun, s'accordent réciproquement le droit de rester étrangères les unes pour les autres. [237]

Contrairement au reproche que lui font certains critiques à savoir qu'il ignore le dissensus qui caractérise de manière permanente les sociétés humaines, en particulier celles modernes qui ont atteint un niveau de complexité très élevé qui accroit la présence de ceux-ci, Habermas prend donc bien en compte cette réalité. Seulement, il ne cède pas au désespoir de dépasser ses conflits par la voie du dialogue. Il accorde un certain crédit à la capacité des hommes à parvenir à régler leurs différends par des procédés autres que la violence. Le langage, la communication et dialogue constituent des ressources inépuisables qui peuvent selon lui venir à bout des situations les plus inextricables et permettre de préserver à la fois le lien unifiant de la communauté politique et les droits subjectifs de ses membres. Tout dialogue ne favorise pas cependant le règlement pacifique des différends et la réalisation de l'entente entre individus au sein de la société. Le dialogue qui est préconisé par Habermas requiert que les sujets puissent se décentrer pour tendre l'oreille aux autres, à leur fournir des raisons lorsqu'ils sont interpellés sur les prétentions et à accepter que celles-ci soient critiquées voire complètement remises en

[236] Nous reviendrons largement, dans la troisième partie de cette thèse, sur la manière dont Habermas conçoit l'intervention des citoyens croyants dans l'espace public des sociétés séculière et sur sa tentative d'aménager la diversité culturelle et religieuse caractéristique majeure des sociétés contemporaines.
[237] *Ibid*., p. 333.

cause. Habermas convoque le principe que « neutralité politique » que Charles Larmore considère comme nécessaire pour résoudre les conflits qui surgissent inévitablement dans les arènes publiques où se rencontrent régulièrement les citoyens pour examiner ensemble les problèmes de la cité. Ce dernier l'explicite comme suit :

> La justification neutre de la neutralité politique est fondée sur ce que je considère comme une norme universelle du dialogue rationnel. Lorsque deux personnes sont en désaccord sur un point précis, mais souhaitent continuer à parler du problème plus général auquel elles souhaitent apporter une solution, chacune d'elle devrait faire abstraction des convictions que l'autre rejette, soit (1) afin de construire un argument sur la base de ses convictions controversées, soit (2) afin de passer à un autre aspect du problème où les chances de parvenir à un accord paraissent plus grandes. Face au désaccord, ceux qui souhaitent poursuivre la conversation devraient choisir un terrain neutre, dans l'espoir de résoudre le différend ou de le contourner.[238]

Il est clair que la souveraineté moderne se décline dans procédures à niveaux multiples, en raison non seulement des différents niveaux d'intervention de l'appareil étatique moderne, mais également en ce que cet Etat est souvent obligé, dans ses interventions, de prendre en charge les autres acteurs étatiques ou non, nationaux ou internationaux avec lesquels il partage l'espace de son déploiement. Il convient de signaler à ce niveau que la théorie habermassienne de la démocratie délibérative est fortement influencée par la pensée politique kantienne, mais surtout par la pensée pragmatique américaine dont John Dewey apparaît à ses yeux comme l'un des représentants les plus significatifs. Le contexte politique de l'Allemagne d'après-guerre et celui de l'Europe de manière générale ne sont pas non plus étrangers à la volonté habermassienne de reprendre à nouveau frais la théorie de la démocratie puisqu'il s'est rendu compte que beaucoup de régimes politiques se sont réclamés à tort ou à raison de la démocratie sans pour autant répondre adéquatement aux aspirations des peuples qui, en principe, doivent être les premiers bénéficiaires de celle-ci là où elle existe.

Introduisant son article sur l'actualité de l'ouvrage de Habermas intitulé *Droits et démocratie. Entre faits et norme*s publié en 1992, Catherine Colliot-Thelène écrit :

> Les défis majeurs que Habermas identifiait à l'époque comme étant ceux auxquels les démocraties modernes sont confrontées : la bureaucratisation du pouvoir politique et de son administration, la dégradation de l'environnement, l'immigration des populations venant des Etats faillis ou de régions où les équilibres économiques locaux ont été détruits par le type de croissance qui est celui du capitalisme contemporain, sont non seulement

[238] Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, p. 53. Voir également une formulation légèrement modifiée de cette idée dans « Du libéralisme politique », trad. C. Bauvillard, in : ID. , *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, p. 174 sq. Cité par Habermas, *ibid.,* p. 336.

> les mêmes, mais peut-être plus manifestes encore. C'est pourquoi cet ouvrage mérite d'être considéré comme l'une des contributions fondamentales, et probablement, l'une des plus systématiques aux réflexions actuelles sur la démocratie dans leurs déclinaisons empiriques aussi bien que normatives. L'un des objectifs de Habermas dans ce livre était de jeter un pont entre les entreprises de fondation rationnelle des philosophes et les analyses empiriques des sociologues ou des politistes.»[239]

Il apparaît alors que si dans sa tentative de refondation de l'Etat de droit démocratique Habermas en vient à critiquer le libéralisme, il se garde de faire table rase de ce modèle et de nier au libéralisme de comporter quelque chose qui puisse être sauvé dans son projet. Du modèle libéral il croit devoir sauver l'importance capitale à accorder « aux droits subjectifs des individus » et à leur liberté tant que ceux-ci n'entrent pas en conflit ouvert avec la survie de la communauté politique et de l'Etat. Pour ce qui concerne le modèle républicain, Habermas reconnaît que l'importance qu'il accorde à la collectivité et aux lien social mérite d'être conservé et approfondi. Cela autorise Catherine Colliot-Thélène à écrire ceci:

> La grande innovation de *Droit et Démocratie* a donc consisté à démontrer que l'individualisme libéral sur lequel repose l'Etat de droit est non seulement compatible avec la démocratie mais qu'il en est la condition même d'existence (…) Etant admis que, dans les sociétés plurielles qui sont les nôtres, la diversité des intérêts, des conceptions éthiques, traditions religieuses, etc. rend impossible une univocité de la « volonté du peuple », c'est à travers la confrontation des points de vue dans un espace public libre que cette volonté doit s'élaborer. Or cette sphère publique démocratique présuppose des libertés qui doivent prendre la forme de droits reconnus par la loi positive, et être garanties par les instances de contraintes que sont les instances de pouvoirs judiciaires et politiques. Ces pouvoirs, de leur côté, tiennent leur légitimité du fait qu'ils autorisent l'existence de cette sphère publique dans laquelle s'est réfugiée la volonté du peuple. La logique de l'Etat de droit et celle, démocratique, de la volonté du peuple, sont liées par une conditionnalité circulaire [240]

Pourtant, pour belle que puisse être la tentative habermassienne surtout dans un contexte marqué par une certaine déception à la suite des errements constatés dans certains pays de régime libéral-démocrate, la tentative de sauver le noyau dur de l'Etat libéral dans sa théorie de la démocratie n'est pas sans rencontrer des écueils. Catherine Colliot-Thelène les recense ainsi :

> La difficulté est de concilier cette prétention avec la reconnaissance, explicite de la part de Habermas, de l'indépendance du « système politique » en tant qu'il est le lieu des décisions, par rapport à la sphère de formation de l'opinion. Faire de la sphère politique le lieu par excellence de la souveraineté du peuple (tout en accommodant de l'autonomie du système politique), c'est entériner sa déconnexion d'avec la décision politique, ce que

[239] Catherine Colliot-Thélène, « La démocratie entre libéralisme et radicalité » in *Esprit* n°417. p. 114 -115.
[240] *Ibid.,* p. 117-118.

> ne peut cacher la répétition incantatoire que la sphère politique est le lieu de formation de l'opinion et de la volonté démocratique. Une volonté qui ne peut décider n'est pas une volonté, et encore moins une volonté souveraine. [241]

Cette critique de l'auteure fait ressortir une sorte d'aporie dans la théorie politique de Habermas. En effet, l'idée de « co-originarité » de la sphère politique et de la démocratie nous semble n'être qu'une sorte de passe-passe théorique pour contourner un écueil qui demeure dans la théorie habermassienne de la démocratie. En effet, si Habermas se satisfait de la participation du peuple aux délibérations et procédures relatives à la formation de l'opinion dans la sphère publique et ce de manière intersubjective, la conception qu'il a de l'opinion publique semble trop idéaliste pour ne pas dire fantaisiste. La présomption que dans l'espace public les individus n'interviennent que dans le sens de l'intérêt général n'est pas moins fantasmagorique si l'on sait que très souvent les individus poursuivent des intérêts personnels et à court termes, y compris des fois au mépris conscient et assumé de l'intérêt général.

[241] *Ibid*., p. 119.

Chapitre 2 : La démocratie comme procédure

Chez Habermas, l'engagement en faveur de la démocratie date de très tôt et a déterminé très fortement aussi bien l'orientation de sa carrière intellectuelle que son engagement politique[242]. En effet, dès ses premiers écrits d'étudiant et son engagement dans le mouvement étudiant de son époque, Habermas fait ressortir l'importance qu'il accorde à la question de la démocratie et à la libre détermination des individus. Cet engagement se fonde chez lui sur la conviction selon laquelle la démocratie ne saurait être une simple question d'appareil ou de participation au vote mais devrait se traduire par une participation effective et permanente des citoyens dans le processus de formation de la volonté politique, de l'opinion publique et, de manière indirecte, dans l'élaboration des décisions qui organisent techniquement et juridiquement la vie de la communauté politique. Ce qui suppose une participation égale et libre de tous les citoyens. En cela, Habermas se distingue nettement de l'élitisme qui a caractérisé un moment les penseurs de l'école de Francfort. Cette conception et cet engagement permanent en faveur de la démocratie autorisent Christian Bouchindhomme, l'un de ses plus grands commentateurs et traducteurs à relever que :

> L'engagement en faveur de la démocratie est sans doute ce qui distingue le plus clairement Habermas de ses ainés francfortois, pour qui, en cela encore très proches de Max Weber, la rationalisation moderne, la culture de masse avaient factuellement signé l'arrêt de mort de tout éventuel idéal démocratique. Les signes en faveur de cet engagement apparaissent très tôt dans l'œuvre (ils sont même si l'on en croit Habermas antérieurs à l'œuvre puisque co-originaires à l'époque de la rééducation —1945-1947.[243]

Pourtant ce n'est que tardivement, en 1992 précisément, que Habermas consacre un ouvrage centré sur la question de la démocratie, dont le titre lui-même, *Droit et démocratie* et le sous-titre *Entre faits et normes*, annoncent tout un programme. Il s'agit, en effet, pour lui de réinterroger la notion et la pratique de la démocratie en partant à la fois aussi bien de situations empiriques que de présupposés théoriques pour voir si la démocratie telle qu'elle a été pensée par les plus grands auteurs de la théorie politique et telle que ce qui en tient se déploie dans l'espace politique des sociétés contemporaines répond convenablement aux aspirations des individus libres et modernes de notre époque.

---

[242] On consultera utilement à ce sujet, par exemple, l'impressionnante biographie que lui consacre Stephan Müller- Dohm et intitulé *Habermas. Une biographie*, Paris, Gallimard, collection *nrf*, 633 p.

[243] Christian Bouchindhomme, *Le Vocabulaire de Habermas*, *op.cit.,* p. 35 *sq*.

A partir de ce moment alors, la question de la démocratie qui traversait déjà les écrits antérieurs (*L'espace public*[244]*, l'Agir communicationnel*[245]*, Morale et communication*[246], etc.), devient plus présente et plus discutée dans les écrits ultérieurs, notamment dans ce qu'il est convenu d'appeler les *Petits écrits politiques,* mais également dans d'autres livres jusqu'au tout dernier. Il transparait également avec la même intensité dans de nombreux articles, interviews et prises de positions publiques au cours des nombreux débats auxquels il prend part. C'est dire alors que la question de la démocratie occupe une place centrale dans la pensée de Habermas. Mais de quelle démocratie s'agit-il ? Qu'est-ce qui distingue la conception habermassienne de la démocratie de la compréhension que l'on en avait déjà chez certains grands auteurs comme Rousseau, Kant et Tocqueville, Rawls, pour n'en citer que quelques-uns ?

S'il n'y a pas une définition bien précise de la démocratie[247], l'on sait bien que la conception habermassienne de la démocratie se distingue aussi bien de la version républicaine de la démocratie que de sa version libérale. Elle se présente comme « une démocratie délibérative ». C'est justement de cette démocratie délibérative, de ses fondements théoriques et des modalités de sa mise en œuvre pratique que nous souhaitons parler dans cette partie de notre travail. Cela nous amènera très souvent à convoquer d'autres conceptions de la démocratie et d'autres auteurs avec lesquels Habermas dialogue tout le long de sa tentative de définir une conception propre de la démocratie, notamment Rousseau, Kant, Rawls, et des auteurs plus récents, ceux de la pensée politique américaine par exemple.

---

[244] Le titre complet est : *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Il est paru pour la première fois en 1988 et a été réédité plusieurs fois, notamment aux édition Payot, en 1968.

[245] Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 1981, trad. fr. 1987, rééd. Fayard, 2001 pour le t. I, Fayard, 1997 pour le t. II.

[246]Jurgen Habermas, *Morale et Communication*, Paris, Flammarion, 1999 (1ère parution 1989)

[247] Christian Bouchindhomme écrit dans ce sens : « Aussi singulier que cela puisse paraitre, même dans cet énorme ouvrage, le terme « démocratie » ne fait pas l'objet de la moindre définition, même indirecte. Comme bien souvent chez Habermas, le concept est directement mis au travail. » . *Le vocabulaire de Habermas*, *Ellipses*, p. 36.

1. Une nouvelle conception de la souveraineté

On ne peut certainement parler de démocratie sans parler d'autonomie et de souveraineté populaire. Avant Habermas, beaucoup de penseurs de la politique se sont intéressés à ces catégories mais que recouvrent-elles au juste dans la pensée de Habermas ? Pourquoi parle-t-on précisent de « démocratie procédurale » lorsqu'il s'agit de sa conception de la souveraineté ? Que signifie cette notion ? Quelle plus-value apporte-t-elle à la théorie de la démocratie ?

Ce sont ces questions que nous allons aborder dans cette partie que nous allons aborder dans ce sous-chapitre en essayant de montre que grâce à l'éthique de la discussion qu'il met au centre de sa pensée politique, Habermas développe une conception originale de la souveraineté qui nous semble à bien des égards plus authentique en ce qu'elle met au cœur du processus politique les citoyens qui sont censés être les destinataires et les bénéficiaires des lois qui organisent la vie politique et sociale dans les sociétés démocratique moderne.

Dans un texte intitulé « la souveraineté du peuple comme procédure » et publiée dans le Tome 1 de *Parcours*[248], Habermas analyse la portée de la Révolution française de 1789 et montre qu'elle a eu des bouleversements radicaux qui continuent d'influencer nos manières de concevoir l'organisation politique aussi bien dans les sociétés européennes que dans les anciennes colonies qui ont été sous le joug de nations européennes et dont les législations restent fortement influencés par leur long contact avec ces dernières. Cet évènement majeur dans l'histoire politique mondiale a en particulier bouleversé la conception que les peuples ont de leur souveraineté, une souveraineté qui depuis lors ne peut plus être perçue comme quelque chose d'extérieur mais bien comme une création permanente des individus regroupés en communauté politique. Elle se traduit par une volonté farouche des sociétaires d'être collectivement l'auteur de leur propre destin au lieu de se référer à une autorité transcendante de droit divin ou fondée sur des considérations de sang ou autres éléments du même genre. Ce bouleversement a généré une « conscience révolutionnaire » qui se renouvelle sans cesse et qui « s'exprime dans

[248] Habermas, *Parcours I,* Paris, Gallimard, 2018, p. 465 à 500. Cet ouvrage qui comporte deux gros tomes est un recueil d'articles dont la majorité ont été publiés originellement dans différents supports et à différentes périodes.

la conviction que les individus émancipés ont vocation à être les auteurs de leur propre destin.[249] » A partir de ce moment, ils décident de forger eux-mêmes les propres règles d'organisation politique et sociale. Un peuple qui se comporte ainsi devient non seulement autonome au sens premier du terme, mais il devient du coup souverain puisqu'il ne met plus aucune autorité au-dessus de lui-même. Rien ne lui étant supérieur, le peuple décide lui-même de son organisation sociale. A partir de ce moment, les sociétaires réalisent que « le pouvoir de décider des règles et du type du vivre-ensemble qu'ils veulent pour eux-mêmes se trouvent entre leurs mains. En se donnant eux-mêmes , en tant que citoyens, les lois auxquelles ils veulent obéir, ils créent leur propre contexte de vie.[250] »

C'est donc cette idée très moderne de souveraineté du peuple déjà présente depuis Bodin, en passant par Rousseau, Kant et Rawls ainsi que tant d'autres que Habermas entreprend de retravailler pour lui donner plus de consistance afin qu'elle corresponde aux aspirations irrépressibles des citoyens à la liberté. Dans cette perspective, la légitimation de l'ordre politique et des règles qui l'organisent ne peuvent venir ni considérations religieuses ni de traditions sédimentées au cours de l'histoires et qui s'imposeraient comme des valeurs inquestionnables et qui, donc, s'imposent avec autorité. C'est donc par le biais de la raison pratique que le peuple souverain élabore ses propres normes. Aux yeux de Habermas, c'est précisément la raison communicationnelle qui, en se déployant dans l'espace public, permet aux citoyens d'élaborer leurs propres normes. Dans cette perspective, Habermas examine « trois modèles de démocratie », les deux sont les modèles libéral et républicain et le troisième est celui qu'il propose en alternative.

[249] *Ibid.*, p. 472.
[250] *Ibidem*.

2. « Trois modèles de démocratie »

Comme dans ses textes antérieurs, notamment dans *Droit et démocratie* et dans *L'intégration républicaine*, Habermas entreprend de comparer le modèle délibératif de la démocratie qu'il propose aux modèles libéral et républicain. Dans cette entreprise, il recourt, comme c'est assez fréquent chez lui, à des données empiriques auxquelles il a accès par une observation assez savante des réalités contemporaines et à la lecture de nombreuses publications qui ressortissent des sciences sociales, mais également à une démarche philosophique par laquelle il essaie de poser, d'un point de vue normatif, ce que devrait être le socle de son modèle de démocratie. Dans ce processus, il s'emploie, écrit-il, à «comparer le modèle délibératif et libéral et le modèle républicain, et établir de possibles renvois à la recherche empirique. Je rechercherai ensuite s'il y a des preuves empiriques pour soutenir l'hypothèse selon laquelle les discussions politiques se dirigent vers des questions décidables sur des bases rationnelles et possèdent elles-mêmes un potentiel de découverte de vérité ».[251] L'objectif étant, pour lui de «dissiper le doute que l'on a de prime abord, au sujet de la teneur empirique et de l'applicabilité du modèle délibératif »[252].

On voit alors que Habermas n'a pas vocation à construire une conception abstraite de la démocratie qui ne pourrait faire l'objet d'aucune application concrète. Au contraire, son souci constant est de faire en sorte que la théorie politique puisse éclairer la pratique et contribuer à l'amélioration du vivre-ensemble dans les sociétés contemporaines. D'ailleurs les écrits politiques de Habermas peuvent être présentés comme de véritables exercices de philosophie appliquée puisque, se fondant sur l'idée hégélienne selon laquelle la tâche de la philosophie est de «penser ce qui est », Habermas met toute son énergie à identifier les défis de son époque et surtout à essayer de proposer des solutions pour sortir des impasses politiques et pour la création de conditions qui puissent assurer l'épanouissement des individus tiraillés de la modernité.

Dans un article intitulé «La démocratie a-t-elle- encore une dimension épistémique » avec comme sous-titre «Recherche empirique et théorie normative »[253] et

[251] *Ibid.,* p. 211.
[252] *Ibidem.*
[253] J. Habermas et al., « la démocratie a-elle encore une dimension épistémique ? Recherche empirique et normative (1) », Participations 2012/3 (No 4), p. 209-230.

traduit par Isabelle Aubert et Katia Genel, Habermas reprend à bras le corps la question de la démocratie, abordée dans plusieurs de ses ouvrages en essayant de prendre en considération l'évolution de la situation politique dans les Etats modernes et les nombreuses objections faites à Habermas dans sa tentative jamais achevée de définir les contours de la démocratie délibérative qui apparaît à ses yeux comme le modèle le plus indiqué pour répondre à la fois aux aspirations individuelles et collectives des citoyens dans les sociétés contemporaines.

Pour ce qui est de la comparaison des modèles libéral et républicain, en essayant de remonter aux racines philosophiques de chacun, Habermas établit qu'ils présentent tous les deux des forces considérables mais recèlent en même temps des lacunes qui les empêchent d'atteindre leur objectif, à savoir l'épanouissement individuel et collectif sur la base d'une organisation politique pacifiée capable de permettre à tous les citoyens d'actualiser leur potentiel. Selon lui, le modèle libéral – comme dans le cadre de la constitution des Unis- qui s'inspire largement des travaux de John Locke met l'accent sur les droits subjectifs des citoyens, en particulier les «droits de liberté négative »[254]. Ce modèle, selon Habermas, s'il permet, de manière assez satisfaisante, de protéger les libertés individuelles négatives échoue à prendre en charge d'autres préoccupations non moins importantes qui ressortissent des droits collectifs et de la stabilité de la société dans son ensemble.

En revanche, le modèle républicain qui trouve ses sources d'inspiration dans la révolution française et la tradition rousseauiste et qui fait écho également à Kant et John Dewey, met l'accent sur le principe de souveraineté populaire auquel il accorde une importance primordiale, mais il pêche par une certaine négligence dans la prise en charge des libertés individuelles pourtant essentielles. Ainsi donc, si chacun des modèles recèle des vertus politiques incontestables, aucun d'eux ne parvient à assurer à la fois l'épanouissement des droits individuels et collectifs qui sont pourtant fondamentaux. Aucun de ces modèles n'étant satisfaisant Habermas, propose le modèle délibératif qui

> « conçoit l'espace public politique comme une caisse de résonnance pour le dépistage des problèmes concernant l'ensemble de la société et en même temps, comme une station d'épuration discursive qui sélectionne parmi les processus sauvages de formation de l'opinion des contributions informatives et l'intérêt général sur des thèmes pertinents et

[254] *Ibid.,* p. 213.

> qui renvoient aussi bien « ces opinions publiques » vers le public disséminé des citoyens qu'elle transmet aux agendas formels des corps responsables »[255]

Le modèle délibératif met le citoyen au cœur du processus politique. Il se fonde sur la confiance sur la capacité des citoyens d'identifier eux-mêmes en toute liberté et en toute responsabilité les problèmes qui se posent à eux et par le biais d'échanges francs et ouverts de parvenir à des solutions consensuelles permettant de sauvegarder l'intérêt général qui, en l'espèce, n'est pas aussi abstrait que la volonté générale au sens rousseauiste du terme. Le modèle délibératif met ainsi l'accent sur la procédure de délibération entre des citoyens libres et égaux et qui coopèrent aussi bien dans l'identification des problèmes que dans la recherche des solutions. Ainsi, sans perdre de vue les droits individuels subjectifs, il permet également de sauvegarder l'intérêt général qui n'est ni métaphysique ni étonnamment abstrait comme chez Rousseau mais qui est généré intersubjectivement. A ce niveau, Habermas part d'un postulat à savoir que des citoyens égaux qui délibèrent librement sur les questions intéressant tous les citoyens a priori ne peuvent qu'être motivés que par la volonté de trouver des réponses qui soient favorables à la fois aux individus et à la collectivité. Il note que « la recherche coopérative de solutions communes à des problèmes se substitue ici autant aux intérêts agrégés des citoyens qu'à l'éthos collectif des citoyens de l'Etat »[256]

Le processus de délibération, la mise en interaction de toutes les ressources cognitives et la discussion de tous les énoncés présentés dans l'espace public débouchent selon la conception habermassienne sur un « potentiel de rationalité » qui permet d'asseoir des bases solides à la communauté politique. Pour y parvenir, aucun individu ne peut être écarté d'office du processus de délibération ou voir ses prétentions rejetées qu'après les avoir examinées de manière critique et sur la base d'un processus d'argumentation publiquement éprouvé. Le principe de l'inclusion si chère aux théories contemporaines de la démocratie et même du développement se situe ainsi au cœur de la réflexion habermassienne. Il écrit à ce propos :

> La formation démocratique de l'opinion et de la volonté, pour générer les décisions légitimes, doit être constituées de telle manière que soit fondées à la fois, la supposition de l'inclusion régulière de toute personne pouvant être concernée et la perspective des

[255] *Ibid.*, p. 214.
[256] *Ibidem*.

> résultats rationnels légalement sur la base de transformation rationnellement motivées des préférences.[257]

Il convient de rappeler à ce niveau qu'aucune décision politique codifiée ne se prend au niveau de l'espace politique public. Ce dernier, constitué d' « arènes » où se discutent toutes les questions qui interpellent la communauté sert de « caisse de résonnance » des préoccupations de citoyens et de leurs idées pour ce qui est de la marche de la cité. C'est à un autre niveau, celui du parlement et de l'administration que les résultats des délibérations sont organisés, et codifiées sous formes de décisions et de lois applicables à la société. Nous sommes donc très loin du fantasme de la démocratie directe dont Habermas n'ignore pas qu'elle ne peut plus servir de modèle d'organisation politique dans les sociétés complexes qui sont les nôtres.

Ainsi comprise, la démocratie délibérative ainsi que la conçoit Habermas se distingue par exemple du modèle de démocratie proposée par Rousseau dans *Le Contrat Social ou des principes du droit politiqu*e. Pour Habermas par exemple l'idée de volonté générale telle que théorisée par Rousseau reste très vague et abstraite. En effet, tout se passe comme si elle s'imposait du dehors aux citoyens qui ne participeraient à aucun moment à sa formation. Elle apparaît comme une simple agrégation des volontés particulières. Habermas, pour sa part, prend ses distances avec une conception agrégative des volontés telle que pensée par Rousseau au profit d'une volonté générale qui serait générée performativement par les citoyens par le biais de la délibération. C'est ce qui permet à Bernard Manin d'écrire ceci :

> Ce qu'il faut reprocher à Rawls comme à Rousseau […] c'est le présupposé que les individus entrant en société ou devant prendre une décision politique ont déjà une volonté formée, qu'ils savent exactement ce qu'ils veulent et n'ont, tout au plus, qu'à appliquer leur critère d'évaluation aux solutions proposées. (…) On doit donc récuser la conclusion fondamentale de Rousseau […] ou de Rawls : la décision légitime n'est pas la volonté de tous, mais celle qui résulte de la délibération de tous ; c'est le processus de formation des volontés qui confère sa légitimité au résultat, non les volontés déjà formées [258].

---

[257] *Ibid.,* p. 215.

[258] Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique », Le débat, vol. 33, 1985, p. 83. Cité par Charles Girad, in : « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? » par Charles GIRARD | Presses de Sciences Po | Raisons politiques 2009/02 - n° 34, p. 76 .

Dans l'article cité ci-dessus, Charles Girard compare la procédure agrégative qui se fonde sur l'idée que la volonté de la majorité, souvent acquise par le vote, et la démarche délibérative qui se fonde sur l'échanges de raisons dans le cadre d'un débat libre et entre égaux et en arrive à la supériorité épistémique et morale de la délibération politique sur la démarche agrégative des volontés qui peut trouver fondement dans les théories contractuelles de Rousseau et de Rawls. Il note à ce sujet :

> Le principal défaut de la conception agrégative strictement procédurale est qu'elle ne peut distinguer une telle décision des autres, car elle ne dispose d'aucun critère autre que la procédure elle-même pour évaluer la légitimité d'une décision. Elle est indifférente au contenu des préférences exprimées. Ce n'est pas le cas de la conception délibérative de la démocratie qui soumet la formation des volontés individuelles à l'épreuve de l'échange public de raisons. S'il y a bien agrégation des volontés individuelles à l'issue de la délibération, le vote prend ici une dimension cognitive : chaque citoyen n'affirme pas une préférence relative à son intérêt particulier – comme le font les individus de la position originelle – mais exprime son opinion sur ce qui constitue la meilleure décision pour tous. De plus, cette opinion n'est pas supposée spontanément fixée – comme dans le cas des citoyens rousseauistes qui veulent ce que veut la volonté générale – mais se forme par l'échange public de raisons. Les seules préférences pertinentes sont donc celles qui survivent à l'épreuve épistémique et morale de la délibération. Du point de vue épistémique, la délibération, en rendant publics opinions et arguments, permet à chacun de se forger une opinion informée et réfléchie : raisonnements fallacieux, positions incohérentes et présupposés erronés peuvent être éliminés. Du point de vue moral, la délibération publique, en soumettant opinions et arguments à la critique, permet à chacun de dénoncer publiquement les positions qui sacrifient de manière manifeste ses droits et ses intérêts : les options politiques incompatibles avec le statut de chaque citoyen en tant qu'il est libre et égal peuvent être éliminées. Une position affirmant par exemple que la consommation d'ouvrages pornographiques conduit automatiquement à des actes de violence sexuelle ou une position refusant seulement aux citoyens de certaines religions le droit de choisir leurs jours fériés pourraient par exemple être contestées publiquement avant que le vote n'ait lieu. La réponse délibérative au problème de la légitimité consiste donc à façonner les volontés individuelles par la délibération publique afin d'éliminer les préférences épistémiquement ou moralement contestables.[259]

Toujours selon Charles Girard, la démocratie délibérative se distingue de la raison publique au sens rawlsien du terme en ce que si la démocratie délibérative met l'accent sur l'échanges des raisons en vue d'aboutir à un consensus par « transformation » des volontés particulières de départ, la raison publique semble insister davantage sur le type de raisons susceptibles d'être avancée sur l'espace public et ne cherche pas forcément un consensus de type habermassien. Il note que :

[259] Charles Girad, in : « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? » par Charles GIRARD | Presses de Sciences Po | *Raisons politiques* 2009/02 - n° 34, p. 80-81.

> Tandis que la démocratie délibérative lie la légitimité à un processus dynamique d'échanges de raisons entre citoyens dont le but est de transformer les volontés individuelles afin de s'approcher d'un accord normatif, la raison publique est un principe régulateur qui impose des limites à la manière dont les citoyens devraient raisonner sur certaines questions publiques en fonction d'une conception politique supposée commune. Il n'est donc pas étonnant que Rawls présente les raisonnements de la Cour Suprême comme l'exemple paradigmatique d'exercice de la raison publique : l'échange public d'arguments entre citoyens n'est qu'une modalité parmi d'autres de son exercice et n'est même pas la plus importante.[260]

Pour certains défenseurs de la démocratie délibérative (Joshua Cohen, Sheyla Habib, etc.), c'est la procédure de délibération elle-même qui sert de garantie à la légitimité du résultat auquel on parvient et non une quelconque qualité supposée du résultat. Il suffit que tous les citoyens aient été associés librement à la délibération et que chacun ait exprimé librement son point de vue et argumenté ses prétentions pour que l'on considère que le résultat obtenu par consensus est suffisamment légitime. A ce sujet, Thomas Christiano par exemple note que : « quels que soient les résultats des discussions, de la délibération et de la prise de décision […] ils sont légitimes. Les résultats sont rendus légitimes parce qu'ils sont les résultats de la procédure ». [261]

D'autres ont critiqué cette approche qui se suffit de la procédure comme garantie unique de la légitimité de la décision en se demandant par exemple si l'équité dans la procédure est supposée être le seul critère pourquoi alors ne pas recourir au tirage au sort qui non seulement peut remplir ce critère mais est bien moins onéreux que la délibération publique. Selon David Estlund par exemple, le tirage au sort remplit bien ce critère d'équité et à moindre frais.[262]

En tout cas, cette vision formaliste qui mise tout sur la procédure risque de sacrifier la qualité du résultat car rien ne garantit que ce sur quoi l'on s'accorde est plus « raisonnable » que les propositions concurrentes Autre problème, il se peut que sur certaines questions, , comme celles qui touchent à des conceptions religieuses par exemple, qu'il soit très difficile d'obtenir un consensus qui auront été éliminées au cours de la discussion. Charles Girard a sans doute raison de relever les écueils quasi insurmontables sur lesquels butent les partisans de la démocratie délibérative comme

---

[260] Ch. Girard, ibid., 90.

[261] Thomas Christiano, *The Rule of the Many. Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, Westview Press, 1996, p. 35. 19. Cité par Ch. Girard, ibid., p. 83.

[262] *Cf.* David Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

Habermas, Cohen et Sheyla Benhabib lorsqu'il écrit : « En cherchant à faire de la procédure délibérative la seule source de légitimité démocratique, et en proposant de juger les résultats des délibérations réelles à l'aune d'une procédure ou d'une situation de délibération idéale, ces théories formulent un critère de légitimité qui, malgré son attractivité théorique, se dérobe à toute application particulière.[263] » La conclusion à laquelle aboutit l'investigation de Charles Girard dans son article est sans appel :

> La démocratie délibérative et la raison publique constituent deux conceptions inconciliables de la légitimité démocratique. Tandis que la première comprend d'abord la démocratie comme un idéal d'autogouvernement par la délibération publique, la seconde la conçoit avant tout comme un idéal de coopération équitable. Tandis que la première refuse de subordonner la délibération à des principes indépendants et en fait la source fondamentale de toute légitimité, la seconde restreint la délibération en en excluant les raisons qui sont incompatibles avec une norme du raisonnable définie de manière indépendante par une conception politique de la justice. En conséquence, là où la première vise un consensus épistémique et moral sur la décision à prendre et compte sur la transformation des volontés individuelles pour le faire émerger, la seconde présuppose un consensus préalable sur le type de raisons acceptables dans le forum public, et compte sur le sens de la justice des citoyens pour que n'y soient pas introduites des raisons inacceptables.[264]

Le processus délibératif apporte ainsi un « gain cognitif » à l'organisation politique et sociale en ce que le choc des idées qu'il met en œuvre ne peut déboucher sur autre chose qu'une perception améliorée des problèmes de la société et des solutions qui leur sont proposées. Habermas se distingue donc de toute prétention élitististe ou aristocratique qui mépriserait l'opinion publique au motif qu'elle pense mal. Au contraire, comme pour son épistémologie, Habermas fonde sa théorie politique sur le paradigme de la communication. C'est en échangeant des raisons, dans une société complexe, sur des problèmes complexes que les citoyens, trouvent les solutions les meilleurs aux problèmes de la cité. Habermas assigne une fonction cognitive au processus délibératif, comme condition nécessaire pour arriver à des délibérations justes en ce que ce processus « doit, en gros et dans l'ensemble, satisfaire aux conditions suivantes : en premier lieu, garantir l'inclusion de toutes les personnes concernées, la transparence de la délibération et les

[263] « Charles Girard, in : « Raison publique rawlsienne et démocratie délibérative. Deux conceptions inconciliables de la légitimité politique ? » par Charles GIRARD | Presses de Sciences Po | Raisons politiques 2009/02 - n° 34, p.85.

[264] *Ibid.,* p. 96.

chances égales de participation, et en second lieu, fonder la supposition de résultats rationnels. »[265]

Une telle procédure requiert en outre la sincérité des participants dans la mesure où ils doivent être animés par le souci de contribuer à la sauvegarde de l'intérêt national et doivent pour ce faire être honnêtes et transparents vis-à-vis de leurs cosociétaires. L'anthropologie philosophique et politique de Habermas repose ainsi sur une conception optimiste de l'homme présumé capable de faire abstraction de ses intérêts personnels au profit de l'intérêt général et même dans la poursuite de l'intérêt privé de penser à ceux des autres et plus globalement de la collectivité. C'est à ce niveau que l'on trouve que la théorie habermassienne offre peu de garantie de sûreté, car rien n'est moins évident que d'énoncer que dans l'espace public politique tous les participants diront ce qu'ils pensent sincèrement et auront comme principe directeur dans leurs interventions publiques la sauvegarde de l'intérêt général. Nous y reviendrons plus loin lorsqu'il s'agira d'identifier les faiblesses et fragilités du modèle habermassien.

Comme promis au début de son article, Habermas essaie de confronter la théorie de démocratie délibérative qu'il a essayée d'élaborer depuis *Droit et démocratie* à des tests pratiques, aux fins de validation empirique. Il essaie de justifier le bien-fondé de sa théorie à l'aide d'exemples issus de la recherche sur de petits groupes. Il se réfère à ce sujet à des recherches effectuées par Neblo [266]. L'hypothèse de base que Neblo a essayé de vérifier par des séances avec de petits groupes était de voir si oui ou non la communication politique peut permettre d'améliorer les processus d'apprentissage des individus qui constituent le groupe et de favoriser une meilleure résolution des problèmes posés. De manière schématique, l'opération a consisté à prendre des sujets, de les interroger de manière isolée sur des questions précises et, cinq semaines plus tard, de les mettre en association pour examiner les mêmes problèmes et, encore cinq semaines plus tard, ils ont été interrogés de nouveau de manière séparée. De thèmes comme « la justice sociale » ou « les homosexuels dans l'armée » ont été abordés au cours de cet exercice.

[265] *Droit et démocratie, op.cit.,* p. 217.
[266] Voir Michael A. Neblo, « Change for better ? Linking the mecanism of deleiberative opinion change to normative theory », in *Common Voices: the problems and Promise of a Deliberative Democracy* ; cité par Habermas dans l'article précité, p. 217.

La conclusion à laquelle Neblo est parvenue est formulée comme suit, sous la plume de Habermas :

> Les résultats confirment plus ou moins les hypothèses concernant l'influence favorable de la participation à la discussion sur la formation d'opinions réfléchies. Les opinions, à la fin, se distinguent considérablement des opinions formulées au début. Les discussions de groupes ont conduit à une transformation dans le sens d'une uniformisation de l'opinion plutôt que d'une polarisation. Les participants ont ensuite présenté un état d'information amélioré ainsi qu'une perspective élargie dans l'ensemble, et ils ont eu à leur disposition plus complète et précise du questionnement .[267]

Habermas fait référence à ces tests pour tenter de valider la présupposition selon laquelle la procédure délibérative permet d'aboutir à une compréhension plus proche de la vérité et une meilleure perception des enjeux dans l'organisation de la communauté politique. Se pose alors la question de savoir si ce qui est valable pour ces petits groupes et sur des questions plus ou moins simples peut être efficace à plus vaste échelle et sur des questions plus complexes.[268]

Certains pourraient être tentés de penser qu'avec les nouvelles plateformes offertes par les outils moderne de communication, il serait aisé d'élargir à de vastes échelles, voire à l'échelle de la société toute entière les échanges entre citoyens et de favoriser ainsi la libre et ouverte participation des citoyens à la délibération politique publique. Il est important de préciser cependant que si Habermas ne rejette pas complètement les nouveaux outils de communication, s'il les considère même comme pouvant contribuer à améliorer le processus délibératif, il ne perd pas de vue que la communication de masse, surtout dans les sociétés dominées par l'économie de marché, ou par les pouvoirs dictatoriaux, peut constituer aussi un frein à une bonne formation de la volonté et de l'opinion. Il note à ce sujet que s'il y a une densification croissante des moyens de communication, il n'en demeure pas moins que dans les sociétés occidentales sur lesquelles porte son étude, « les espaces publics politiques sont envahis par une sorte de communication de masse passant par les médias qui ne se distinguent nullement par des traits délibératifs ».[269]

---

[267] Habermas, *op.cit.,* p. 220.

[268] A noter que dans le même article Habermas fait mention d'autres études empiriques qui corroborent l'idée que les groupes de discussion aident les participants à améliorer leur perception de la réalité mise en examen, à corriger leurs lacunes et à se rendre disposés à changer de position sous l'effet de « la force du meilleur argument ».

[269] *Op.cit.,* p. 221.

En outre, si Habermas reconnaît que le niveau de scolarisation a permis à un nombre de citoyens de plus en plus élevé d'assimiler et de comprendre certaines questions complexes et d'essayer de proposer des solutions adéquates- ce qui est un atout formidable pour une démocratisation poussée de la société- Habermas ne perd pas de vue que la communication de masse, par la manière dont elle se déploie, le volume des informations qu'elle brasse, la vitesse avec laquelle elles sont soumises aux citoyens laisse peu de temps à la réflexion critique et à l'argument, réquisits nécessaires pour une délibération démocratique. Habermas note, non sans regret que :

> La communication passant par les médias que nous connaissons dans les espaces publics nationaux n'a vraiment aucun besoin de satisfaire des exigences quant à la qualité de la discussion ni même quant à la représentativité. Il lui manque plutôt, en raison de sa structure, les caractères d'un débat discursif. Par comparaison avec une formation institutionalisée de l'opinion et de la volonté, deux déficits en particulier sont déterminants : le manque d'interactions simples entre les personnes présentes (ou les destinataires virtuellement présents) qui participent à une pratique de décision collective ; et le manque de rôle réciproque de locuteur et de destinataire des opinions et des prétentions à la validité [270].

En réalité Habermas n'ignore pas que la communication politique peut comporter des biais et qu'internet, en dépit des apparences, ne remplit pas les critères d'un espace public ouvert, où les acteurs se considèrent comme égaux et s'échangent des raisons. Au contraire, s'y déroulent souvent des types de communication « asymétriques », non seulement en raison des situations d'inégalité de départ mais en ce que l'information qui est distillée vise souvent à manipuler voir à façonner l'opinion publique plutôt que d'aider à sa construction intersubjective. Habermas attire l'attention sur ce risque de distorsion de la délibération publique dans les termes suivants :

> Pour l'heure, les équivalents fonctionnels des structures de l'espace public qui recueillent à nouveau, sélectionne et synthèse dans une forme rédigée les messages décentralisés, manquent dans l'espace virtuel…la référence à l'Internet ne peut pas lever le doute que l'on a de prime abord sur la contribution potentielle de la communication de masse à l'avancement de la politique délibérative.[271]

Il faut donc créer les conditions d'une communication sans distorsion, «une situation idéale de parole » pour l'établissement d'une véritable démocratie constitutionnelle, laquelle, si elle est réalisée à large échelle pourrait mener vers la réalisation de l'idéal cosmopolitique.

---

[270] Habermas, *op.cit.*, p. 223. Voir également à ce sujet la critique faite de la télévision faite par des sociologues comme Bourdieu, Dominique Wolton, etc. Alexandre Deypurix aborde également ce problème au chapitre VI de son ouvrage intitulé *Habermas. Citoyen et responsabilité*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, notamment aux pages 249-252.
[271] *Ibid.,* p. 226.

Chapitre 3 : Démocratie constitutionnelle et idéal cosmopolitique

Comme nous l'avons vu dans les pages qui précède, si Habermas a reconnaît que la religion a droit de cité dans l'espace public, les normes qui doivent régir l'organisation de la cité doivent être générées discursivement. Que cela soit pour ce qui est des règles morales que cela soit pour les normes juridiques y compris la constitution qui apparaît dans les Etats modernes comme la charte supérieure. Aussi dans ce chapitre nous allons examiner succinctement la philosophie constitutionnelle de Habermas avant de passer à sa théorie de l'Etat postnational et à sa pensée cosmopolitique.

1. La philosophie constitutionnelle de Habermas

Dans les Etats modernes, la constitution constitue la norme fondamentale. Elle est la base de tout l'architecture juridique et institutionnelle. La stabilité de la société, son équilibre et les perspectives de son développement restent ainsi largement tributaires de la qualité de celle-ci. On comprend donc que dans son entreprise pour refonder l'Etat libéral moderne, Habermas ne pouvait manquer de prêter une attention particulière aux questions relatives à la constitution dans les sociétés démocratiques. Et, comme à son habitude, Habermas ne lésinera pas sur les moyens intellectuels pour se faire la meilleure idée possible de cette réalité politico-juridique que l'on appelle « constitution ». Ce sera donc par le truchement de la lecture de textes de spécialistes reconnus des questions constitutionnelles, en sus de sa très grande maîtrise de l'histoire de la pensée politique moderne et contemporaine que Habermas va essayer de voir de quelle manière trouver au modèle de démocratie qu'il entreprend d'élaborer une constitution à la fois solide et démocratique.

Cette problématique revient en boucle dans de nombreux de ses écrits, notamment dans *Droit et démocratie*, *Naturalisme et religion*, *l'Intégration républicain*e et dans le dialogue qu'il a eu avec Ratzinger en 2004 et dont les textes ont été publiés sous le titre de *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*.[272]

Habermas se situe surtout, du point de vue de sa doctrine politique dans la tradition du républicanisme initié par Kant, mais il emprunte également des outils au

[272] Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Editions Salvator, Paris, 2010, 85p.

libéralisme politique de type rawlsien. Dans tous les cas, il s'interdit de trouver une origine métaphysique où supra rationnelle au fondement de l'Etat constitutionnel. Il note à ce propos :

> Le libéralisme politique (que je défends sous la forme spécifique d'un républicanisme kantien) se comprend comme une justification non religieuse et postmétaphysique des fondements normatifs de l'Etat de droit démocratique. Cette théorie se situe dans la tradition du droit rationnel renonçant aux hypothèses fortes, de type cosmologique ou sotériologique, avancées par les doctrines classiques et religieuses du droit naturel. [273]

Il est donc important de garder à l'esprit que pour Habermas, il n'est pas question, sur la base d'un déraillement supposé ou constaté de la modernité et de la rationalité qui la sous-tend de remettre en cause le fondement séculier de l'Etat contemporain pour lui trouver une fondation religieuse. Au contraire, Habermas reste fermement attaché à la fois à la raison – mais une raison plus modeste et disposée à apprendre des autres formes de rationalités, celle religieuse notamment- et à la laïcité de l'Etat qui est la condition sine qua non pour la garantie effective de la liberté citoyens, de l'égalité de principe entre eux et même de la paix civile.

Selon lui, une bonne partie des valeurs qui sous-tendent les normes juridiques en vigueur dans nos sociétés contemporaines peuvent trouver une source d'inspiration dans les traditions religieuses, judéo-chrétiennes notamment. Mais, à proprement parler, « c'est dans le sous-sol profane de la philosophie des XVIIe et XVIIIe siècles que le pouvoir de l'Etat trouve les fondements de sa légitimation en tant que pouvoir neutre à l'égard des visions du mondes. »[274]

Habermas se réfère ici au processus de sécularisation de la philosophie des *Lumières* qui a commencé dès le 17e siècle à remettre l'emprise totalisante de la religion sur la vie des individus et des sociétés et qui débouchera sur la fondation d'un Etat autonome vis-à-vis de la religion et du clergé. Le pouvoir de l'Etat à partir de ce moment n'est plus perçu comme un pouvoir de droit divin mais comme un pouvoir profane qui trouve sa source de légitimité dans le peuple souverain. Sous ce rapport, Habermas prend ses distances à la fois vis-à-vis du contextualisme et du décisionnisme sur lesquels ont essayé de s'appuyer les postkantiens du XXe siècle. Il déclare :

---

[273] *Ibid.,* p.36.
[274] *Ibid.,* p.38.

> Tel que je conçois les choses, il suffit pour défendre le contextualisme un concept non défaitiste de la raison, et contre le positivisme juridique un concept non décisionniste de validité du droit, que l'on recoure aux hypothèses faibles que l'on peut former à propos du contenu normatif propre à la communication des formes de vie socioculturelle. [275]

Cette question est reprise et détaillée par Habermas dans son intervention lors du débat qui l'a opposé à Ratzinger et qui a été publié sous le titre de « Raison et religion ». Pour ce qui est de l'élaboration de la constitution de l'Etat de droit démocratique, Habermas en renvoyant dos à dos les positions ''décisionnistes'' et ''contextualistes'' postulent une «co-originarité entre démocratie et droit de l'homme ». Il note :

> Une constitution est ce que les citoyens associés se donnent eux-mêmes, et non une domestication d'un pouvoir déjà existant ; le pouvoir d'Etat ne doit, dans cette optique, être produit qu'au cours du processus constituant démocratique. ''Constitué'' de la sorte (et donc non simplement constitutionnellement apprivoisé), un pouvoir d'Etat est du même coup rendu juridique jusqu'en son noyau le plus intime.[276]

Selon Habermas, la légitimité fonde et soutient la légalité. En cela, il s'oppose à la position schmidtienne pour qui le droit ne fait quasiment que codifier et légaliser les rapports de force existants. Selon lui, dans une démocratie véritable, il n'existe aucune place vide laissée par la souveraineté préconstitutionnelle du prince que la souveraineté du peuple— sous la forme de l'éthos d'un peuple plus ou moins homogène, et donc, du même coup, elle-même substantielle— ne viendrait occuper. La souveraineté du peuple ainsi entendue est entière et n'a de limites que celles que le peuple lui-même se fixe à l'intérieur de son espace de souveraineté. Pour lui, les questions et problèmes qui intéressent les citoyens doivent faire l'objet de débats ouverts sans entrave pour permettre aux citoyens de participer à la formation de la volonté et de l'opinion, avant que des décisions ne soient prises aux niveaux de l'administration ou du parlement. La consultation des citoyens et le processus de délibération dans l'espace public doivent rester permanents surtout sur les grandes questions d'intérêt national.

---

[275] *Ibidem.*

[276] *Ibid.,* p.36. Il précise le contenu de ces deux doctrines contre lesquelles il bâtit la sienne: «Le '' contextualisme'' vise une philosophie relativiste, qui met en doute l'universalisme de la raison et met en avant le primat du ''contexte'' ; le ''décisionnisme'' vise la philosophie de Carl Schmidtt pour qui le pouvoir et la souveraineté ne sont pas créés par le droit existant, mais par lé décision permanente du souverain (''Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle'') ; plus généralement, c'est l'idée que ''la vie'' précède le droit, ou qu'il y a une extériorité du droit qui est plus forte que le droit. » Note de bas de page 37.sq.

Habermas marque, également, ses distances par rapport à la conception positiviste de Kelsen et Luhmann et précise que la conception procédurale de l'Etat démocratique permet de faire reposer ce dernier sur un fondement autonome qui ne souffrirait d'aucun déficit de légitimité. Il se démarque de la même manière de l'héritage du constitutionnaliste allemand Bockenforde selon lequel « un ordre constitutionnel rendu totalement positif aurait besoin de la religion ou de quelque autre '' force de soutien'' pour garantir du point de vue cognitif ce qui fonde sa validité »[277] Pour Habermas, ce qui fonde et soutien la constitution de l'Etat moderne démocratique n'a pas besoin de support pré-juridique ou d'autorité transcendante. « Si, en revanche on conçoit la procédure démocratique non pas de manière positiviste, comme Hans Kelsen ou Niklas Luhmann, mais comme une méthode pour créer de la légitimité à partir de la légalité, il n'en résulte aucun défit de validité qu'il faudrait combler par de la '' substance éthique'' ».

Il note à ce sujet :

> Face à une conception hégélienne de droite de l'Etat constitutionnel, existe en effet une conception procéduraliste, inspirée de Kant, qui insiste, pour sa part, sur le fait que non seulement les processus constitutionnels se fondent de manière autonome, mais encore d'une manière dont elle revendique qu'elle soit rationnellement acceptable pour chacun des citoyens. [278]

Habermas reconnaît donc l'autonomie de la raison dans le processus d'élaboration des normes constitutionnelles. En cela, il se situe bel et bien dans la tradition du républicanisme kantien mais plus globalement dans la tradition des Lumières qui consacre l'autonomie totale de la raison qui revendique sa maturité et sa capacité à édicter une ligne de conduite pour la société et les individus qui la composent. Donc le fondement laïc de l'Etat constitutionnel n'est pas remis en cause quoiqu'il reconnaisse que la raison nue n'est pas suffisante à elle seule pour prendre en charge tous les problèmes de l'existence sociale. Il écrit :

> Je partirai de l'hypothèse que la constitution de l'Etat peut discuter son besoin de légitimation à partir de ses ressources propres, c'est-à-dire d'éléments qui appartiennent à un patrimoine argumentatif indépendant des traditions religieuses et métaphysiques. » cependant, il reconnaît immédiatement que « et même en partant d'une telle prémisse un doute subsiste du point de vue des motivations. Considérée à partir du rôle des citoyens se comprenant comme auteurs du droit, la normativité que l'on présuppose

[277] Habermas, Raison et religion, op.cit., p.40
[278] *Ibid.,* p. 37.

inhérente à l'Etat démocratique constitutionnel est effet plus exigeante que si on la considère à partir de leur rôle de sujets dans lequel ils sont destinataires du droit.[279].

Pour Habermas, dans un Etat démocratique, les normes constitutionnelles et les autres règles juridiques ne doivent pas s'imposer aux citoyens comme émanant d'une autorité extérieure à la collectivité. Les règles dès lors qu'elles ont été générées discursivement avec la participation libre et sans entrave des citoyens apparaissent comme leurs règles propres. Point besoin dans ce cas de les forcer par exemple à prendre au processus électoral puisque ce serait faire comme s'ils étaient étrangers au processus et n'y participent que sous l'effet de la contrainte et, ainsi, seraient privés à la fois de leur liberté et de leur intégrité psychologique et morale.

Cependant, si Habermas considère que dans l'Etat démocratique les citoyens sont auteurs des normes juridiques et qu'aucune référence transcendantale n'est nécessaire, il reconnaît que le droit positif ne suffit pas à lui seul pour faire adhérer les citoyens à toutes les causes de l'Etat. Dans certaines circonstances, d'autres ressources motivationnelles peuvent s'avérer nécessaires. En cela, les traditions religieuses peuvent servir de source d'inspiration, notamment lorsqu'il s'agit de promouvoir la solidarité entre les membres de la communauté politique ou de mobiliser le peuple dans son ensemble dans certaines situations d'urgence (catastrophes naturelles, guerres, accueil et assistance aux réfugiés, etc.) Il reconnaît que si par le passé, les appartenances communes (langue, histoire, sacrifices, etc.) pouvaient servir de ciment à l'identité nationale, de plus en plus, dans les sociétés contemporaines complexes et marquées par « la situation de fait du pluralisme », il convient de convoquer d'autres ressources pour souder les populations autour de la constitution et au besoin les mobiliser pour les grandes causes nationales ou régionales, comme dans le cas de l'Europe confrontée à des défis où la convocation d'une histoire commune ne saurait servir de cri de ralliement mobilisateur et convaincant. Désormais, il convient de comprendre que « les liens de patriotisme constitutionnel se nouent et se renouvellent à travers la médiation de la politique elle-même.[280]»

En d'autres termes, à eux seuls, les principes juridiques ne sauraient suffire pour créer des liens de solidarité suffisamment forts pour se mobiliser contre les violations des droits de l'homme à vaste échelle, les situations où la dignité humaine fondamentale est

[279] *Ibid.,* p. 41.
[280] *Ibid.,* p.45.

bafouée ou contre certaines catastrophes naturelles qui demandent une mobilisation spontanée de dimension mondiale comme par exemple dans le cas du tremblement de terre qui a frappé Haïti en janvier 2010. Ainsi le trésor des religions et des autres ressources normatives peut servir de facteur de mobilisation pour une prise en charge spontanée et désintéressé de certaines situations qui heurtent la conscience humaine au-delà des intérêts nationaux ou régionaux. Les grandes religions ont particulier ont cette force mobilisatrice en ce qu'elles s'adressent en général à de grands ensembles d'hommes et de femmes et qu'elles placent des fois l'homme au centre de leurs préoccupations au-delà des frontières artificielles de culture ou de situation géographique.

2. Du postnational à l'idéal cosmopolitique

Dans sa tentative de trouver des réponses aux problèmes politiques de notre époque, Habermas a consacré une importante partie de ses écrits des dernières années à réfléchir sur ce que l'on pourrait appeler le postnational. Il reprend à nouveau frais le projet kantien d'une société cosmopolitique annoncé notamment dans le *Projet de paix perpétuelle* en essayant d'apporter à la fois des arguments factuels qui en justifient la nécessité et des arguments théoriques pour en défendre la possibilité.

Comme nous le savons, l'idée de « paix perpétuelle » telle qu'on la retrouve dans la pensée politique contemporaine et plus précisément dans la théorie des relations internationales a été popularisée à la suite de la publication d'un article de Emmanuel Kant où l'auteur exprime son point de vue sur ce que devrait être une situation internationale apaisée. Habermas considère que les mutations intervenues depuis Kant et depuis l'avènement de ce que l'on a désigné sous le terme de « mondialisation » requiert que l'on revisite le projet kantien au regard des crises que ce processus fait peser sur l'Etat-nation tel qu'il a été connu par le passé.

- **le contexte de la mondialisation et les crises de l'Etat-nation**

Le petit texte d'*Après l'Etat-nation* s'ouvre par un point intitulé « continuités sous-jacentes ». Habermas y fait le diagnostic de la situation de l'Etat-nation et établit les difficultés multiples pour jouer adéquatement le rôle qui lui a été assigné depuis des siècles. Des phénomènes tels que les deux guerres mondiales, mais également la globalisation de l'économie grâce aux possibilités inédites offertes par la science et la technologie, les flux sans cesse croissants des biens et des personnes et leurs

répercussions sur aussi bien les sociétés de départ que sur celles d'accueil etc. mettent à rude épreuve le modèle de l'Etat-nation qui était conçu pour réguler les relations entre individus dans un espace géographique (territoire) limité et souvent au sein d'une population caractérisée par un certain niveau d'homogénéité. Les dynamiques évoquées plus haut remettent en cause cette homogénéité et dilatent l'espace dans lequel cet Etat-nation est désormais obligé d'intervenir. D'où les difficultés sans précédent auxquelles il est confronté et qui le mettent à rude épreuve.

Dès la première page de courte préface d'*Après l'Etat-nation,* Habermas indique que « l'inquiétante question » de la fin du siècle et de celui à venir est la suivante : « la démocratie propre à l'Etat social peut-elle être préservée et développée au-delà des frontières nationales ? »[281]

En observateur averti des mutations en cours dans son pays et dans le monde de manière générale, Habermas constate l'érosion, sous diverses formes, de la souveraineté nationale telle qu'elle a été conçue depuis le traité de Westphalie et s'interroge sur le devenir de l'Etat-nation. Il constate que non seulement le droit international dont le développement a été accéléré depuis la mise en place de la Société des Nations- qui reste encore un droit inter-étatique- limite la volonté et l'Etat contemporain et ses possibilités d'intervention, y compris quelques fois au sein de son propre territoire en plaçant dans la hiérarchie des normes les traités internationaux au-dessus des lois nationales. Mais, en plus de cela, dans les faits, le développement du capitalisme avec ses multinationales dont le poids financier dépasse parfois le budget de certains Etats et les phénomènes comme le crime international organisé, le terrorisme, les changements climatiques etc. nous imposent de nous pencher sur le devenir de l'Etat-nation, notamment sur ses capacités à répondre adéquatement, dans le contexte nouveau dans lequel, aux préoccupations ayant présidé à sa création . Il écrit :

> La démocratie de masse de l'Etat providence occidental arrive cependant au terme d'une évolution deux fois séculière inaugurée par l'Etat-nation issu de la Révolution. Cherchant à comprendre pourquoi l'Etat social est aujourd'hui en difficulté, nous devons nous souvenir de la constellation qui a présidé à ses débuts . Le contenu contrefactuel de l'autonomie républicaine, dont le concept a été formulé par Rousseau et Kant, n'a pu s'affirmer par rapport au démenti polyphone d'une réalité tout à fait différente que parce qu'il a trouvé son ''assise'' dans les sociétés ayant la structure de l'Etat-nation. A cet

[281] Habermas, *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, *Pluriel*, p. 9.

époque l'Etat territorial, la nation et l'économie politique constitué dans les frontières nationales ont formé une constellation historique dans le processus démocratique a pu donner lieu à une configuration institutionnelle plus ou moins convaincante. Jusqu'ici, l'idée qu'une partie d'une société démocratique puisse agir d'une manière réflexive sur cette société dans son ensemble n'a pu se traduire dans la pratique que dans l'Etat-nation. Or aujourd'hui, cette constellation est remise en cause par une tendance évolutive qui suscité déjà une large attention sous le nom de mondialisation.[282]

Le constat de Habermas est donc que la constellation de l'Etat-nation a fait long feu. Sa structure institutionnelle qui a permis de faire face aux préoccupations des sociétés avec plus ou moins de succès pendant deux siècles n'est plus adaptés pour prendre en charge les problèmes nouveaux induits par le phénomène de la mondialisation et l'intensification des échanges économiques, l'accroissements des flux migratoires et l'internationalisation voire la planétarisation de certains défis pressants comme la dégradation de l'environnement planétaire, l'épuisement des ressources non renouvelables, les terrorisme international, la criminalité transfrontalière etc.

Face à ces défis de type nouveau ou à tout le moins qui se posent dans des espaces qui transcendent les frontières classiques de l'Etat-nation, il devient impérieux de trouver une structure institutionnelle qui soit à la hauteur des problèmes à résoudre.

« Si la souveraineté de l'Etat n'est plus conçue comme indivisible, mais partagée avec des acteurs internationaux ; si les Etats n'ont plus le contrôle de leurs propres territoires ; et si les frontières territoriales et politiques sont de plus en plus perméables, les principes centraux de la démocratie libérale- l'autonomie politique, le *demos*, la condition de ''commun accord'', la représentation et la souveraineté populaire- deviennent incontestablement problématique.[283]

A partir ce moment on peut comprendre que Habermas qui n'a jamais dissocié sa pratique philosophique, l'observation de son contexte social et son engagement politique se soit intéressé au débat sur l'Union européenne, les limites de son projet communautaire et les restructurations dont elle devrait faire l'objet pour remplir les critères d'une démocratie véritable et répondre adéquatement aussi défis du temps présent.

- Le projet européen

L'intérêt de Habermas pour la question de l'Europe apparaît dans l'œuvre dès les années 80 au moins. Il consacre une série de conférences et d'articles à la question en essayant de montrer la nécessité de sauver l'Europe d'un naufrage qui aurait comme cause

[282] Ibid., p. 46-47.
[283] *Ibid.*, p. 47.

principale le triomphe du libéralisme économique et le peu d'intérêt accordé aux préoccupations des populations en dehors de celles économiques et surtout aux questions fondamentalement politiques. Il est heureux de noter que le plaidoyer de Habermas n'est pas resté sans effet puisque la parole lui a été donné à maintes occasions aussi bien dans des espaces universitaires que dans des instances politiques. C'est le cas par exemple d'une conférence qu'il a donné à l'Université catholique de Louvain, en Belgique, le 26 mars 2013 et dont le texte servira par la suite d' « essai introductif» au Projet « EU Social Dimension Expert Sourcing » organisé par des syndicats et les Fondations Hans Bocker et Friedrich-Ebert et le « Laboratoire social, d'innovation, de réflexion et d'échange ».

Lors de cette conférence Habermas déplore le fait que l'Union européenne par le biais de ses politiques économiques impacte la vie des citoyens des pays membres de l'Organisation sans que ces derniers n'aient le moindre contrôle sur le fonctionnement des institutions. En d'autres termes, il dénonce le manque de contrôle démocratique des institutions européennes dont pourtant les pays membre se présentent comme des démocraties. Il note à ce sujet :

> L'Union s'est d'abord légitimée aux yeux des citoyens par ses résultats bien plus que par la réalisation d'un objectif politique de ses origines. Cet état de fait s'explique non seulement par l'histoire de ses origines, mais aussi par la constitution juridique de cette formation unique. La Banque centrale européenne, la Commission et la Cour de Justice européenne sont intervenues largement dans la vie quotidienne des citoyens européens pendant des décennies, alors même que ces institutions sont les moins soumises à un contrôle démocratique. Quant au Conseil européen, qui a énergiquement pris l'initiative au cours de la crise actuelle, il réunit des Chefs d'Etat ou de gouvernement dont le rôle aux yeux des citoyens est de représenter leurs intérêts nationaux respectifs dans la lointaine Bruxelles. Le Parlement européen , enfin était censé bâtir un pont entre les conflits politiques des arènes nationales et les décisions capitales prises à Bruxelles- mais ce pont n'a guère été fréquenté !

Dans la perspective habermassienne, le projet européen comporte une tare congénitale, liée à l'importance trop grande qu'elle accorde aux questions économiques et par « l'oubli » des questions politiques, pourtant d'une importance cruciale pour toute organisation composée d'Etats qui se veulent démocratiques et qui veut peser durablement et efficacement dans la marche du monde. Les crises internationales multiples qui secouent le monde ces dernières années[284] et lors desquelles l'Europe peine

[284] On peut citer , entre autres, la 1ère guerre du Golfe, la guerre en Irak et plus récemment la crise ukrainienne lors desquelles l'Europe est apparue très divisée et quelques fois impuissante face à des pays comme les Etats-Unis ou la Russie. Face à la menace que pourrait constituer cette

à parler d'une seule voie et si elle y parvient à se faire entendre et à peser dans la balance des décisions illustrent, de ce point de vue, le départ raté de l'Union européenne qu'il faudrait repenser dans une perspective cosmopolitique.

Habermas déplore surtout le fait qu'il n'y ait presque pas une opinion publique européenne à proprement parler et que l'Union européenne reste une affaire d'experts, d'universitaires et de techniciens qui ne se donnent guère la peine de prendre les avis et les opinions des citoyens sur lesquels les mesures prises par l'organisation sont pourtant censées s'exercer. Alors que pour Habermas, de la même manière que dans le cadre des Etats-nation, la formation de la volonté et de l'opinion publique doit passer nécessairement par l'espace public dans le cadre unitaire également il est impératif que les citoyens soient impliqués dans l'identification des problèmes, leurs discussions et dans l'élaboration des normes. Ce n'est qu'à ce prix que pourrait se développer une conscience citoyenne européenne et que l'Europe pourrait devenir une Europe politique et des peuples. L'excès de bureaucratie devrait céder la place à une Europe plus ouverte qui donnerait plus de place aux citoyens dans la définition des politiques publiques et dans les négociations des accords entre l'Organisation et les autres sujets de droit dans la sphère des relations internationales.

On pourrait objecter que l'Union européenne dispose d'un parlement et que des députés élus dans leurs propres pays y représentent leur population et que dans, comme à l'échelle des démocraties représentatives nationales, les voies des citoyens sont bien prises en compte, mais cet argument ne résiste pas à la critique puisque le texte de projet de réforme sur lequel Habermas s'est basé pour préparer sa conférence reconnaît les limites du parlement européen et la prise en charge insuffisante des préoccupations des citoyens. Il est mentionné que «la coopération interparlementaire en tant que telle ne garantit pas la légitimité démocratique des décisions de l'UE»[285]

Ce diagnostic apparait plus clairement dans son ouvrage, la *Constitution de l'Europe.*[286] Le chapitre IV, le plus long du livre, y est consacré à diagnostiquer « la

dernière, l'Europe semble incapable de se défendre sans le parapluie militaire de l'OTAN avec comme chef de file les Etats-Unis qui dictent la cadence et donne les orientations générales.

[285] Cité par Habermas in « Démocratie, solidarité et crise européenne » *, Projet*, p. 51.

[286] Habermas, *La constituion de l'Europe*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme, Paris Gallimard, « nrf essais ». Version originale en allemand sous le titre *Zur Verfassung Europas*, *ein Essay*, 2011.

crise de l'Union européenne » et s'intitule « la crise de l'Union européenne à la lumière d'une constitutionnalisation du Droit international ». Il ne sera pas possible sans doute de revenir en détail sur le diagnostic de Habermas mais on peut retenir que selon lui l'Europe est engluée dans une crise protéiforme qui trouve sa source dans « le vice de construction » qui a consisté à mettre l'accent sur les échanges économiques en oubliant les dimensions politiques, sociales et humaines sans lesquelles aucune organisation humaine de dimension aussi étendue que l'Union européenne ne peut satisfaire aux aspirations démocratiques qui sont constitutives de la modernité. Cette situation s'est davantage aggravée avec les défis nouveaux que posent à l'Europe et au reste du monde des défis inédits, notamment l'internationalisation des mouvements de personnes, les changements climatiques et autres périls environnementaux, le terrorisme international, etc. Face à la gravité de la situation, Habermas entreprend de revisiter la notion de souveraineté qui selon lui, ne peut plus, dans sa version traditionnelle, servir de socle à l'organisation politique contemporaine. Aussi entreprend-il de faire sauter un certain « verrou mental » lorsqu'il s'agit de penser la souveraineté pour en proposer une nouvelle qui prendrait en considération la transnationalité des questions auxquelles font face désormais les pays et les peuples d'Europe et de manière générale le monde. Il décline ainsi son projet :

> J'aimerais alors proposer une manière de concevoir la transnationalisation de la souveraineté populaire qui s'appuie sur trois variables, qui de fait ne s'ajustent parfaitement que dans le cadre national. Ces trois composantes sont d'abord la communautarisation démocratique de personnes juridiques libres et égales ; puis l'organisation des capacités d'action collectives ; et enfin l'existence d'un médium d'intégration , d'une solidarité entre personnes non unies par un lien social ou naturel préalable : la solidarité civique. [287]

L'idée de solidarité revient ici encore sous la plus de Habermas. En effet, pour lui, nous sommes désormais dans de grands ensembles où se rencontrent des masses d'individus différents qui ne sont plus liés par la même histoire, par la filiation où des relations du genre qui caractérisaient les rapports entre individus dans les nations classiques. De plus en plus, avec les facteurs combinés de l'individualisme, des flux de personnes allant d'un pays à l'autre, les individus qui vivent en commun deviennent de plus en plus étrangers les uns aux autres. Or, la morale classique et le droit tel qu'il a été conçu jusqu'ici s'avèrent inopérants pour réguler les relations sociales et surtout

[287] *Ibidem*.

mobiliser les individus pour certaines causes qui démordent l'espace de l'Etat-nation. C'est pourquoi, selon lui, c'est la solidarité qui devrait servir de fondation à une Europe unie et forte dans laquelle les pays-locomotives comme l'Allemagne ne chercheraient pas à imposer leur domination sur les autres mais où ils aideraient à tirer les pays de la périphérie vers le centre pour une meilleure intégration des populations au sein de tout l'espace européen. Habermas va alors se confronter à cette question éminemment philosophique que pose la notion de « solidarité ». Malheureusement, comme c'est souvent le cas avec les notions qu'il utilise, Habermas s'est gardé, à notre connaissance, de donner une définition précise de celle de solidarité. Il se contente d'énoncer ceci :

> Que signifie faire preuve de solidarité et quand est-on autorisé à en appeler à la solidarité ? (…) La solidarité est un acte politique et en aucun cas une forme d'altruisme morale qui n'aurait pas lieu d'être dans un contexte politique. (…) Quelle qu'en soit l'exception « solidarité » n'est pas synonyme de « justice'. Nous appelons justes des normes morales et légales qui règlent des pratiques dans l'égal intérêt de ceux qu'elles concernent. Des normes justes assurent à tous des libertés égales et un même respect pour chacun [288]

En l'absence de définition précise Habermas prend quand même le soin de distinguer la notion de solidarité des catégories morales et politiques avec lesquelles on a tendance à les confondre, notamment avec la notion de justice. Cette distinction est capitale et nous la verrons dans la 3ème partie puisque c'est cette notion de solidarité qui servira d'impératif de justification de la sollicitude que les citoyens européens d'origine devraient observer vis-à-vis des citoyens issus d'aires culturelles et géographiques différentes de ceux que l'on désigne par le vocable de migrants et dont certains sont devenus des citoyens européens ayant des traditions culturelles et religieuses différentes de la grande majorité de la population dans les Etats membres de l'Union européenne. Il prend cependant le soin de décliner quelques caractéristiques de la notion de solidarité qui selon lui devrait servir de facteur de motivation pour la construction d'une Europe unie en dépit des situations disparates des Etats et des peuples qui devront la former. Il écrit :

> La solidarité suppose des conditions de vie politiques, donc un contexte juridiquement organisé et, en ce sens, artificiel. La conduite éthique présuppose davantage la confiance, laquelle n'est pas assurée par l'existence d'une communauté quasi naturelle. Ce qui manque à la solidarité, c'est l'antériorité de relations éthiques ordinaires. Un second trait de la solidarité réside dans son caractère offensif lorsqu'elle exerce une pression, voire une lutte, pour honorer la promesse contenue dans la légitimité revendiquée par tout ordre politique. Ce caractère progressiste apparait clairement lorsque la solidarité est requise

[288] Habermas,« Démocratie, solidarité et crise européenne », *Projet*, 2014/2, n° 339, p. 55.

> dans une phase de modernisation sociale et économique afin d'ajuster un cadre politique dorénavant inopérant.[289]

Faisant l'archéologie du concept de «solidarité», Habermas en repère les traces jusque dans le droit romain et explique que le sens qui lui est donné aujourd'hui apparait comme une version « laïcisée » de l'idée de « fraternité » qui s'origine dans les religions révélées, notamment dans l'héritage judéo-chrétien. Il en fera une base affective et sociale nécessaire pour la construction d'une Europe politique guérie de « vice de constitution » et qui sera plus à même de fédérer les forces et les peuples. Il énonce cela dès l'introduction de la constitution de l'Europe son projet :

> J'aimerais dans la mesure de mes moyens tenter de lever les verrous qui dans la pensée, font encore obstacle à une internationalisation de la démocratie. J'inscrirai pour cela l'unification européenne dans un ensemble de cohérences qui ont tendu, sur la longue durée, à encadrer par le droit les formes du pouvoir étatique pour ce faisant, les humaniser et les civiliser. Il doit être évident, dans cette optique, que la pacification des nations en état de guerre virtuel permanent- objectif qui a motivé après la seconde guerre mondiale, non seulement la fondation des Nations unies, mais encore l'unification européenne- a crée la base d'un autre objectif plus vaste, de plus grande envergure, à savoir la mise en place de capacités d'action politique au-delà des Etats nationaux. [290]

Il est bon de rappeler que Habermas reste attaché à l'idée de démocratie même lorsqu'il s'agit pour lui de trouver une fondation à l'Europe. Celle-ci de son point de vue est surtout inopérante non pas à cause d'un quelconque retard économique mais surtout en raison d'un déficit congénital de démocratie. Donc, en plus de la solidarité qu'il préconise comme devant servir de fondation à une Europe politique forte, unie et intégrée, Habermas n'ignore pas la nécessité de doter l'institution d'un cadre juridique approprié. A ce sujet également, il va soutenir que le droit international, dans sa configuration historique, des origines jusqu'à la création des Nations-Unies, est resté un droit entre les Etats. Et donc ce droit n'est pas approprié pour administrer une véritable Europe politique. Il faut selon lui passer de la « souveraineté étatique » à une « souveraineté du peuple ». Cela suppose qu'à l'échelle européenne naisse un espace politique ouvert, permettant aux citoyens de tous les pays de participer à la discussion sur les problèmes de l'Union au lieu de considérer qu'ils ne doivent exercer cet acte de citoyenneté qu'à l'échelle de l'Etat-nation classique. L'émergence d'une citoyenneté européenne active se présente comme une réalité qui doit accompagner le processus de formation d'un ensemble européen plus

[289] *Ibid.,* p. 56.
[290] Habermas, *La constitution de l'Europe*, *op.cit.,* p. 16.sq.

intégré. A ce propos, les traités internationaux dans leurs structures classiques ne prennent pas suffisamment en compte les exigences de participations des citoyens aux normes et à la discussion des problèmes qui les interpellent. Du reste, dans l'architecture du droit international actuel, la politique extérieure apparait comme « le domaine protégé du chef de l'Etat » ou en tout cas de l'exécutif et échappe, dans la plupart des cas, au contrôle des citoyens. Habermas en tire la conclusion suivante :

> Le réseau international qui s'est à présent créé ne pourra donc se démocratiser que si est établie la possibilité d'ajuster, dans un autre agencement que celui pratiqué dans l'Etat national, les composantes que les démocraties nationales nous ont donné à connaitre, et ce sans perte de légitimation. De ce point de vue, le test auquel doit précisément se soumettre l'Union européenne est instructif. Ce sont en effet la volonté et la capacité des citoyens, des élites politiques et des mass-médias de franchir le pas de plus qui conduit à l'intégration, qui sont mise à l'épreuve— c'est aussi par la même un test de leur volonté et de leur capacité d'humaniser et de civiliser un peu plus l'exercice du pouvoir politique (*Herrschaft*).[291]

Pour autant, Habermas ne milite pas, comme on pourrait le penser, pour une élimination totale des frontières et une fusion en une entité unique des tous les Etats membres de l'Union européenne. S'inspirant du modèle de la réunification allemande, Habermas préconise une Fédération d'Etats comme étape devant mener à une Union européenne plus intégrée. Il précise :

> La seule solution alternative que j'entrevois, du point de vue normatif, réside dans l'évolution de l'Union européenne vers le fédéralisme, seul capable de mettre en œuvre une politique sociale et économique et de travailler à l'institution d'un ordre cosmopolitique sensible aux différences et cherchant à corriger les inégalités sociales. Seule une Europe qui s'engagerait à réduire la violence, y compris sous ses formes sociales et culturelles, échapperait au risque de rechute post-coloniale dans l'eurocentrisme. [292]

Habermas postule l'émergence qu' «une solidarité civique se développe à l'échelle transnationale, entre les citoyens de l'Union »[293] qui pourrait permettre la mise en place d'un constituant lui-même transnational. Des tels citoyens seront appelés à délibérer dans l'espace public supra national en vue de la formation de la volonté et de l'opinion des citoyens européens. C'est donc le modèle de démocratie délibérative que Habermas tente de mettre en application à une échelle plus vaste, celle de l'Europe, pour la rendre plus politique, plus démocratique et donc plus à même de répondre adéquatement aux problèmes et préoccupations de citoyens modernes attachés à la liberté

[291] *Ibid.,* p. 83.
[292] *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, op.cit.,p.10.
[293] *La constitution de l'Europe*, op.cit., p. 92.

et aux droits de l'homme. Une telle procédure donnerait plus de légitimité à l'Europe, et permettrait en conséquence de mobiliser avec plus de faciliter les citoyens autour des défis que lui posent la mondialisation et la compétition avec certaines puissances comme les Etats-Unis et la Chine. Cela permettrait du coup de mettre fin au déficit de démocratie qui caractérise depuis l'origine l'Union européenne et allégera la bureaucratie excessive qui la rend non seulement très éloignée des citoyens mais également très inefficace pour compter adéquatement sur la scène internationale. Habermas compte, à ce sujet, sur les réseaux de communication existant en vue d'une « ouverture réciproque des sphères publiques les unes aux autres » afin, à long terme, de «transnationaliser » les sphères publiques nationales.

Répondant à une question sur le caractère abstrait de sa théorie de la démocratie et sur son applicabilité, Habermas persiste à penser que sa théorie peut belle et bien être mise en œuvre et que la multiplicité et la complexité des défis auxquels font face les sociétés contemporaines ne doivent pas pousser au désespoir. Il rappelle qu'en Europe notamment des situations extrêmes ont pu être dépassées avec des avancées considérables notamment la fin des guerres de religion, la séparation entre l'Eglise et l'Etat et la mise en place d'organisations internationales de coopération entre nations qui se sont pourtant fait la guerre. Il déclare à ce sujet :

> Je pense que la démocratie est une notion très abstraite. Il faut reformuler ses principes à la lumière des changements intervenus dans la société. C'est dans cette intention que j'ai proposé le concept nouveau que mes amis américains appellent la «politique délibérative». Puisque, de toute façon, tout se dissout désormais dans des réseaux de communication, partout où l'on regarde, que ce soit la politique, l'économie, le système de santé, pourquoi ne pas penser la démocratie dans les mêmes termes? [294]

Cependant, comme presque toujours, Habermas pêche par un excès d'optimisme comme par exemple lorsqu'il considère que « la solidarité civique à l'échelle européenne ne s'instaurera pas si [les] inégalités entre les Etats membres, c'est-à-dire sur le terrain même où existent au plan national les possible point de rupture se pérennisent structurellement » car selon lui, à l'image de la République fédérale allemande qu'il prend en modèle, « l'Union doit sauvegarder ce que le loi de la République fédérale appelle

[294] Jürgen Habermas: «Reformulons les principes de la démocratie». Consulté à l'adresse : https://www.letemps.ch/opinions/jurgen-habermas-reformulons-principes-democratie, en juin 2021.

l'homogénéité des conditions de vie »[295]. Il est clair que vouloir réunir ces conditions dans une Europe élargie et plus disparate c'est certainement ajourner où en tout cas retarder le projet de création d'une Europe politique si ces conditions doivent être réunies au préalable. Au contraire, cela devrait être le rôle de l'Union qui sera créée de travailler à réduire progressivement les écarts, à favoriser le sentiment d'appartenance commune à une entité supranationale et en fin de compte le développement « d'une cohésion politique socialement reconnue. »[296]

On voit alors que de la même manière que Habermas récuse « l'expertocratie » à l'échelle nationale, il exige que les citoyens aient une place plus affirmée dans la reconstruction de l'Union européenne en une entité fédérale intégrée avec une constitution transnationale. Dans ce processus Habermas accorde une place importante à la religion ou aux religions. Excipant de la nécessité formulée par la Commission de donner une « âme pour l'Europe », Habermas propose de mobiliser les ressources de sens disponibles dans les réserves des traditions pour créer des liens subjectifs entre citoyens au sein de l'Union et contribuer à conjurer les effets pervers de l'individualisme et du capitalisme débridé. Pour autant, les propositions normatives issues de la religion restent toujours sous le contrôle de la raison publique. Cette préoccupation de Habermas sera reprise par l'un de ses plus grands disciples et continuateurs, Jean-Marc Ferry, qui a consacré un ouvrage entier à la question de l'Europe et une série d'articles et de prises de positions publiques.[297] Il ne sera pas possible, pour ne pas trop nous éloigner de notre sujet, de développer davantage sur l'apport pourtant très important de Jean-Marc Ferry et d'autres à ce débat.[298]

- Le projet cosmopolitique

Habermas, on l'a déjà signalé plus haut, n'est jamais resté indifférent à ce qui se passe dans son propre pays mais également dans le voisinage européen et même au-delà. Certains évènements qui ont surgi sur la scène internationale comme les terribles événements du 11 septembre 2011, aux Etats-Unis, la guerre en Irak qui s'en est suivi et

[295] *Ibid*., p.113.
[296] *Ibid.,* p. 113.
[297] Jean-Marc Ferry, *La question de l'Etat européen*, Gallimard, *nrf essais*, 2000, 319 p.
[298] Voir par exemple l'article de François Foret, « Quels présupposés pour la démocratie européenne ? Regards croisés sur le rôle du religieux » in *Du politique au-delà des nations*, *Politique européenne*, 2006/2-n°19, pages 117 à 149.

d'autres événements du genre l'ont amené à accorder une plus grande importance à la situation internationale. N'ignorant pas que des philosophes avant lui ont réfléchi sur la question de la paix mondiale et des relations entre Etats, Habermas a repris à bras le corps la question du cosmopolitisme tel qu'il a été pensé par exemple par Emmanuel Kant qui reste, à bien des égards, une des références majeures du philosophe allemand contemporain.

Il a entamé ce travail avec la conviction qu'il est possible de mettre en place une Europe qui ne se limiterait pas, comme c'est le cas avec la structure actuelle de l'Union européenne, réduite quasiment à gérer essentiellement les relations économiques entre Etats membres, à réguler la croissance et à défendre l'Union dans le cadre du marché mondialisé mais « une Europe des peuples », avec une vision politique transnationale et avec une constitution supra nationale, en somme une Europe politique. Cette idée est exposée aussi bien dans le texte consacré à *La constitution de l'Europe* que dans *Après l'Etat-nation*. Il pense même possible et mieux nécessaire de mettre en place une institution de type cosmopolitique qui, à l'instar des Nations-Unies, serait ouverte à tous les Etats et peuples du monde et qui serait plus démocratique et plus inclusif dans sa conception et dans son mode de fonctionnement. Au lieu d'être une simple association des Etats membres, elle serait une institution qui serait mise en place par et pour les peuples, une sorte « constellation mondiale ».[299] La mise en place de celle-ci serait d'autant plus urgentes que si nous tirons les leçons des « catastrophes » de toutes sortes qui ont marqué l'évolution de la société internationale depuis les deux guerres mondiales, la guerre froide et les autres désastres de type écologique, économique et social qui menace notre époque, il paraît évident, selon Habermas que la structure de l'Organisation des Nations unies ne permet plus d'éviter adéquatement de nouvelles catastrophe et de sauvegarder la paix et l'harmonie entre les peuples à l'échelle mondiale. Pour autant, Habermas ne verse pas dans le catastrophisme, ni dans un quelconque défaitisme. Il reprend le travail en essayant de penser les contours d'une organisation de dimension planétaire qui permettrait à l'humanité de consolider les acquis de la paix, de la démocratie et de l'entente entre des peuples différents, parfois très éloignés mais contraints de partager un espace de plus en plus réduit.

[299] Nous reviendrons plus loin sur la forme que devrait prendre, selon Habermas, cette constellation mondiale.

Dans un long entretien publié dans le numéro de la revue *Esprit* cité plus haut, Habermas brosse une partie de sa critique du capitalisme et explique son choix d'une reconfiguration politique postnationale :

> D'un point de vue historique, avec l'économie capitaliste est apparue au sein de la société « une seconde nature » qui en est l'émanation, soit un système économique auto régulé, obéissant exclusivement à la logique de sa propre valorisation du profit. (…) Dans la seconde moitié du XXe siècle, au sein des pays de l'OCDE, de telles tendances ont pu tant bien que mal être jugulées grâce à la protection sociale. Le capitalisme financier globalisé et autonome, quant à lui, se soustrait largement à l'intervention politique dans notre société mondialisée et de plus en plus interdépendante, mais qui demeure fragmentée en Etats nationaux. Derrière le paravent de la démocratie, les élites politiques mettent en œuvre de façon technocratique les manœuvres des marchés sans offrir pratiquement aucune résistance. Enfermées dans leurs perspectives d'Etats nationaux, elles n'ont pas d'autre choix. Elles préfèrent ainsi déconnecter les processus politiques décisionnel de l'espace public moribond dont les infrastructures se délitent. Rien ne changera à cette colonisation des sociétés, qui se divisent à l'intérieur et s'opposent entre elles par l'entremise d'un populisme de droite, tant qu'aucune force politique avec les moyens d'agir ne trouvera le courage de brandir comme objectif politique l'intérêt général dépassant les frontières nationales, quand bien même il demeurait cantonné à la seule Europe ou à la zone euro[300].

Habermas, on le voit, pose comme condition nécessaire du dépassement du capitalisme ravageur, la création d'un système de gouvernance postnational capable de réguler les forces du marché qui prétend tout déterminer dans les sociétés contemporaines fragilisées.

Dans *Après l'Etat-nation*, il précise son projet et sa vision de l'Europe en ces termes :

> En lieu et place de l'adaptation sans perspective aux impératifs de la concurrence économique, j'aimerais présenter en deux temps une solution de rechange : d'abord par rapport à l'avenir de l'Union européenne puis par rapport aux possibilités de mener une politique intérieure à l'échelle de la planète qui dépasserait les cadres nationaux et affecterait les modalités de cette concurrence. [301]

Il s'agit donc pour lui de repenser un nouvel ordre international qui ne reposera plus sur le système des traités internationaux tels qu'ils ont été conçus depuis la Société des Nations (SDN) au sortir de la première guerre mondiale et plus tard des Nations unies qui est un système d'accords entre Etats. Le droit issu de ces traités est certes un droit dit international et, dans la hiérarchie des normes, supérieur au droit national. Mais il reste un droit construit sur le modèle de l'Etat nation lui-même en crise à cause des réalités

[300] *Ibid.,* p. 48.
[301] *Ibid.,* p. 49.

évoquées plus haut. Habermas va reprendre les travaux de deux auteurs essentiellement, Kant et Carl Schmitt qui ont chacun abordé cette question mais sous un angle différent.

Le phénomène de la mondialisation, à travers ses manifestations multiformes, met l'Etat-nation au défi et le met en position d'une vulnérabilité qui est telle qu'elle ne peut plus faire face à ses obligations classiques correctement ni trouver des réponses adéquates aux problèmes nouveaux d'une complexité inédite et dont l'ampleur dépasse largement les frontières traditionnelles des Etats.[302] Face à cette situation nouvelle, il est urgent selon Habermas de trouver une solution qui se traduirait par la mise en place de ce qu'il appelle « une constellation postnationale ». En reconnaissant que pendant deux siècles où plus l'Etat-nation a été le cadre institutionnel le plus approprié pour répondre aux besoins d'organisation des communautés politiques, il constate que ce dernier semble épuiser son potentiel historique.

En d'autres termes, il est en phase d'être dépassé par les réalités nouvelles qui accompagnent le processus irréversible de la mondialisation. Habermas écrit :

> Jusqu'ici, l'idée qu'une partie d'une société démocratique puisse agir d'une manière réflexive sur cette société dans son ensemble n'a pu se traduire dans la pratique que dans le cadre de l'Etat-nation. Or, aujourd'hui, cette constellation est remise en cause par une tendance évolutive qui suscite déjà une large attention sous le nom de ''mondialisation''[303]

[302] Etienne Tassin, dans un article intitulé « Aperçu sur la critique de l'Etat dans la pensée philosophique de langue française » dresse un excellent diagnostic de cette situation de crise de l'Etat-nation : « L'idée d'État global renvoie d'une part à la globalisation, d'autre part à la double transversalité qui affecte l'État contemporain : soumis d'un côté aux contraintes géopolitiques, économiques, énergétiques et écologiques, l'État est surdéterminé dans ses tâches et ses moyens par un environnement global qui en affecte la souveraineté au sens traditionnel ; exposé aux migrations permanentes, il est sommé d'un autre côté de faire avec des populations transitoires, migrantes ou apatrides sur lesquelles son autorité n'est jamais acquise. Face à la montée en puissance d'une économie globalisée, financière, industrielle et commerciale, on pourrait dire que le rapport du politique à l'économie a changé : alors que l'économie était jusqu'à récemment encore relativement sous le contrôle des États, ceux -ci sont maintenant enchâssés dans une économie globale qui restreint leur pouvoir d'action, les décrédibilise, affaiblit leur légitimité en les dissociant des populations dont ils tiennent leur autorité et en diminuant leur capacité à financer les politiques sociales attendues. Mais là encore, cet affaiblissement des États dans leurs prérogatives politiques et sociales résultant du nouveau partage des pouvoirs entre capitalisme transnational et États nationaux s'accompagne d'un renforcement du contrôle policier des populations en même temps que d'un accroissement de la libre circulation du capital. La réaction des dits États lors des récentes crises financières est le symptôme de cette situation. » p. 70. in Éditions Kimé | « Tumultes » 2015/1 n° 44 | pages 159 à 175. Consulté à l'adresse suivante : https://www.cairn.info/revue-tumultes-2015-1-page-159.htm

[303] Habermas, *Après l'Etat-nation*, *op.ci*t., p. 47.

Il s'avère dès lors pour lui nécessaire de repenser une nouvelle architecture institutionnelle qui soit en mesure de faire face aux défis de la mondialisation, non seulement dans ses manifestations économiques qui peuvent être extrêmement rudes parfois pour les Etats-nations mais également aux autres menaces, notamment celles de conflits armés entre Etats, à la pollution internationale, au banditisme transfrontalier etc. La situation s'avère d'autant plus compliquée que les grands ensembles, comme l'Europe et les organisations sous-régionales ou régionales ont également montré leurs limites et même l'Organisation des Nations Unies peine à atteindre son objectif premier qui était la préservation de la paix à l'échelle mondiale et, à terme, la promotion de l'entente entre les nations et les peuples. Ne pouvant donc se contenter de penser que « les conflits qui se profilent à l'horizon aujourd'hui aux échelles nationales, européennes et internationales ne développent leur potentiel que sur le fond d'une idée normative selon laquelle l'inégalité sociale et la répression politique ne sont pas des faits naturels mais des produits de la société et sont donc corrigibles »[304], il devient impératif de chercher une nouvelle forme d'organisation à même de corriger les disfonctionnements notés dans la prise en charge des relations entre les Etats et entre les individus sur la scène internationale. Habermas va donc chercher à construire « une utopie politique, très inspirée par le cosmopolitisme kantien ; à savoir celle d'un gouvernement mondial, d'un parlement mondial et d'une république fédérale mondiale régie par un droit cosmopolite.[305] »

En quoi consiste ce projet et comment Habermas compte s'y prendre pour, comme à son habitude, proposer, après le diagnostic de la pathologie politico-sociale à laquelle nous sommes confrontée, une solution de sortie de crise ?

Habermas va essayer d'abord de rééditer le projet de Kant de 1795, celui d'une « paix perpétuelle » en l'articulant aux réalités nouvelles engendrées par la mondialisation de l'économie, la disparition progressive des frontières et la transnationalisation des périls de toutes sortes qui guettent les peuples. Il s'agit pour ce faire de dépasser d'abord le nationalisme républicain pour évoluer vers « une société

[304] *Ibid.,* p. 44.
[305] Arno Munter, *Habermas l'Européen cosmopolite et historien de la pensée postmétaphysique*, Paris, l'Harmattan, 2021, p. 21.

mondiale fondée sur une constitution politique. »[306]. Habermas va dépoussiérer le projet cosmopolitique de Kant et propose ainsi la « transnationalisation des souverainetés nationales » en vue de la création d'une constellation politique de dimension mondiale. Mais sur quelle base le philosophe allemand entreprend-il de faire reposer une telle architecture institutionnelle aussi gigantesque ? Si l'on s'en tient à l'Organisation des Nations unies et à ses quasi insurmontables problèmes de fonctionnement, à ses lenteurs face aux situations d'urgence et surtout face à l'inefficacité souvent constatée dans ses actions, surtout lorsqu'il s'agit de maintenir la paix et de prévenir les conflits, n'est-on pas en droit d'être sceptique quant au projet habermassien de fonder une superstructure qu'il appelle « gouvernement mondial » ? Que recouvre exactement ce vocable de « gouvernement mondial » ? Un gouvernement mondial ne devrait-il pas être l'organe de gestion d'un Etat lui aussi mondial ?

Dans le processus, Habermas considère que le droit international classique qui était un droit inter-Etats, bâti essentiellement sur la souveraineté inaliénable des Etats et sur des accords ayant essentiellement pour vocation de prévenir et d'éviter la guerre et le cas échéant de l'encadrer ou d'organiser les relations économiques entre les Etats n'est plus opérant dans un contexte où les Etats eux-mêmes sont en crise et peinent de plus en plus à remplir leur rôles classiques, notamment celui de définir des normes susceptibles d'organiser adéquatement la vie des citoyens, de juguler les menaces et de favoriser la concorde et l'harmonie au sein des sociétés. Face à des législations nationales de plus en plus démunies et d'un droit international frappé d'obsolescence à bien des égards, le philosophe croit devoir esquisser les grands traits d'un droit international nouveau, plus procédural, qui accordent plus d'attention aux peuples et aux individus et qui fait recours aux outils de la discussion dont il croit qu'ils ont déjà servi à asseoir, au plan théorique, des normes raisonnables, démocratiques et sans doute efficace pour une bonne prise en charge des citoyens du monde nouveau sur lesquels il est sensé s'appliquer. Relever ce défi suppose selon Habermas que l'on reconnaisse que la création d'une architecture internationale postnationale suppose que l'on change de paradigme dans notre manière de comprendre la démocratie qui ne devrait plus être mesurée à l'aune du territoire de

[306] *La constitution de l'Europe*, *op.cit.,* p. 42.

l'Etat-nation. Il cite à ce propos Anthony G. McGrew qui rend compte de ce décalage et des problèmes qui en découlent :

> Si la souveraineté n'est plus conçue comme indivisible mais partagée avec des acteurs internationaux ; si les Etats n'ont plus le contrôle de leurs propres territoires, et si les frontières territoriales et politiques sont de plus en plus perméables, les principes centraux de la démocratie libérale - l'autonomie politique, le *demos*, la condition du ''commun accord'', la représentation et la souveraineté populaire - deviennent incontestablement problématiques.[307]

A partir de là, c'est la compréhension que nous avons jusqu'ici de la souveraineté du peuple qui change radicalement et du même coup notre perception de la démocratie puisque le peuple lui-même qui est censé être l'émanation de la souveraineté change la perception qu'il a toujours eu de lui-même en tant qu'entité sociale plus ou moins homogène soudée par une histoire commune et des liens tissés au cours de celle-ci. Avec des dynamiques géographiques beaucoup plus intenses que par le passé en termes de flux migratoires et d'échanges économiques la perception que nous avons de l'espace, en même temps qu'elle change, nous amène à changer la représentation que nous nous faisons de l'autorité politique. Il apparaît ainsi de plus en plus aux yeux des citoyens que l'Etat-nation n'est plus le cadre approprié pour une bonne prise en charge de leurs préoccupations surtout si l'on sait, comme le montre Habermas, que le libéralisme économique qui structure l'essentiel des interactions entre les individus dans l'espace mondialisé n'a aucune volonté de limiter son déploiement à l'intérieur du territoire des Etats-nation. Habermas va alors s'employer à repenser la notion de souveraineté en l'articulant au contexte de la mondialisation et des effets qu'elle induit dans tous les domaines de la vie. Une bonne partie d'Après-Etat-nation, plus précisément le point consacré à «la constellation postnationale et l'avenir de la démocratie »[308] essaie de prendre en charge cette question.

Dans cette perspective, Habermas va prendre ses distances d'avec les théories nationalistes, souverainistes et néo-conservateurs en considérant que l'histoire ne marche pas à reculons et qu'elle nous impose de réajuster nos armes et nos outils en fonction de la complexité croissante des défis auxquels font face les sociétés humaines et leur

[307]Anthony McGREW, «Globalization and Territorial Democracy», in The *Transformation of Democracy ?*, Cambridge, Polity Press, 1997, p.12. Cité par Habermas, Etat-nation, *op.cit.,* p. 47.
[308] *Op.cit.,* p. 41 à 128.

internationalisation continue. C'est fort de cette conviction que, réagissant pour déplorer le rejet en 2005 par certains Etats membres (France et Pays Bas) du projet de constitution européenne, Habermas juge nécessaire, pour avancer, d'« approfondir institutionnellement la collaboration par-delà les frontières nationales »[309]

Dans l'entreprise de construction philosophique de cette nouvelle vision du droit international, Habermas ne se réfère pas seulement à Kant mais il débat également avec Carl Schmidt avec qui il est pourtant en désaccord sur beaucoup de point, notamment sur la conception que l'un et l'autre ont de la souveraineté. C'est cette tentative qui permet à Valéry Pratt d'avancer que Habermas « va traduire les idées kantiennes dans sa propre théorie sociale, avec sa conception délibératrice du droit politique »[310].

Si les références à Kant sont permanentes chez Habermas et si son influence est à côté de celle de Weber des plus déterminantes dans l'économie générale de l'œuvre du philosophe, il ne s'en réfère pas moins à d'autres auteurs avec qui il a des désaccords connus sur des questions fondamentales, notamment Heidegger et Carl Schmitt. Dans un article, intitulé « Que peut –on espérer du Droit international »[311], Jean-Claude Monod revient en détail sur les relations entre Habermas et Kant, mais également sur ses relations avec Carl Schmitt. Il rappelle que, déjà, Carl Schmitt avait entrevu que le droit international courait le risque d'être dévoyé par les grandes puissances qui en feraient un moyen de domination sur les autres Etats. A la différence d'un Kant qui rêvait d'*une paix perpétuelle* entre les nations régie par le droit international, Schmitt soupçonnait que toute codification d'un droit applicable à tous les Etats risquerait de servir les velléités hégémoniques de certaines nations puissantes, sous le prétexte de servir une humanité qui n' « existerait pas ». Donc pour Schmitt, il faudrait éviter d'instaurer un ordre juridico politique uniforme qui, de toute manière, ne pourrait être que totalitaire. Ainsi, au lieu de penser un « *universum* politique », il pense qu'il faudrait « un *pluriversum* », c'est-à-dire « un monde où plusieurs grands ensembles s'équilibrent et s'entre-empêchent- ce qui

[309] Habermas, Entretien sur la raison communicationnelle (2016) avec Christophe Demmerling et Hans Peter Kruger, in *Parcours 2* (1990-2017), traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme et Rainer Rochlitz, Paris Gallimard, « nrf essais ».
[310] Valéry Pratt, « Cosmopolitisme, constitutionnalisation du droit international et construction européenne chez Habermas », in *Cités* (revue de philosophie, politique, histoire) (dir: Yves-Yves Charles Zarka , n°78, numéro spécial « Jürgen Habermas politique » ; PUF, décembre 2019, p. 75.
[311] Cf. Revue *Esprit* n°417. p.127 à p. 142.

vaudrait mieux à ses yeux, que les projets d'uniformisation autoritaire sous l'égide d'un cosmopolitisme juridique autoritaire toujours instrumentalisé » [312].

Si cette position de C. Schmitt a l'avantage de voir le monde tel qu'il est plutôt que tel qu'il devrait être, le pessimisme qui la soutient ne satisfait guère Habermas qui penche plutôt pour l'intuition kantienne d'un monde cosmopolitique organisé selon des règles rationnelles et qui devrait déboucher, à terme, sur la *paix perpétuelle* entre les nations. Pour Habermas, il est possible de passer, en dépit de l'état encore peu satisfaisant de la réglementation des relations entre Etats sur la scène internationale d'un droit international interétatique à un droit cosmopolitique. Dans son ouvrage *Après l'Etat-nation*, il s'efforce de montrer les limites des souverainetés nationales et l'incapacité des Etats contemporains, y compris ceux qui sont les plus puissants, à faire face aux défis nouveaux auxquels les confrontent la globalisation économique, la transnationalité des problèmes économiques, l'explosion des mouvements migratoires, etc.

Prenons le soin, ici, de lever l'équivoque qui consisterait à penser que Habermas plaide pour un Etat mondial ou une république unifiée de dimension mondiale qui, faisant disparaître les entités nationales, fonctionnerait à l'échelle de la planète comme le faisaient les Etats-nations à l'intérieur de leur territoire. Il postule en revanche une association de citoyens et de chefs d'Etats constituée de telle sorte que les Etats membres conserverait le monopole de la violence en leur sein pour réguler les relations entre individus.

Il ne s'agit pas d'une transition du *pluriversum* vers un *universum.* Rappelons que « Kant, in fine, plaidait pour une « fédération d'Etats », contre toute idée d'un « Etat mondial ». La conception kantienne se distingue donc de celle de Schmitt dont l'idée de *pluriversum* ne renvoie pas à autre chose qu'un monde polycentrique, mais où les plus puissants s'organisent pour dominer les faibles et exploiter à leur guise les ressources et opportunités de la planète. Schmitt semble développer une conception hobbesienne des relations internationales. Une conception pareille se trouve chez d'autres théories dit « réalistes », à l'instar de Han Morgan Thau des relations internationales. Kant, quant à lui, se situe dans une perspective plus normative que descriptive ou justificatrice. Monod rappelle que dans *La doctrine du Droit*, « Kant critique le colonialisme et de

[312] Cité par Monod, *ibid.*, p. 128.

l'exploitation des peuples par une minorité d'Etats puissants et plaide pour une liberté du commerce au plus large du terme et pour une coopération équitable entre les membres de la communauté internationale. »[313]

A la différence de Carl Schmitt qui semble de temps en temps prendre les faits pour le droit, Kant plaide pour une moralisation des relations internationales qui ne seraient plus fondées sur les rapports de forces issus des conflits mais sur des valeurs partagées. Il préconise la mise en place d'une fédération d'Etats concourant tous à la promotion de la paix. Ainsi, dans son *Projet de paix perpétuelle*, il écrit : « Si un peuple puissant et éclairé se constitue en République (qui par nature doit incliner à la paix perpétuelle), celle–ci formera un centre pour l'union fédérative d'autres Etats, afin qu'ils se joignent à elle, pour assurer ainsi l'état de liberté de ces Etats et pour s'étendre peu à peu grâce à plusieurs associations de ce genre. » [314]

On voit donc que rien dans la pensée de Emanuel Kant ne laisse penser à l'émergence d'une convention internationale qui en abolissant les frontières va déboucher sur un Etat mondial. Au contraire le polycentrisme sera sauvegardé via la création d'unions fédératives multiples. Habermas reprendra à son compte cette intuition kantienne, en essayant de la repenser à nouveaux frais en fonction de l'expérience de la création de l'Organisation des Nations unies et des difficultés persistantes liées à son fonctionnement et qui l'empêchent d'atteindre de manière satisfaisante l'objectif primordial qui lui était fixée, à savoir la préservation de la paix dans et entre les Etats sur la scène internationale. Une telle idée traverse en filigrane les derniers écrits politiques de Habermas, notamment *Droit et Démocratie*, *L'intégration républicaine*, *La constitution de l'Europe* mais est surtout clairement développée dans *Après l'Etat-nation.*

Avant de revenir à Habermas, revenons un peu, avec Monod sur la divergence entre Schmitt et Kant et surtout sur le fait que Kant accorde la primauté du droit à la force. « Un point de divergence essentiel, sur lequel à mon sens, il faut donner raison à Kant contre Schmitt, tient à l'idée que « la politique (ultimement) doit plier le genou devant le

[313] *Ibid.*, p. 131.
[314] *Vers la paix perpétuelle*, Vrin, 2007, p.74. Cité par Jean-Claude Monod, *op.cit.*, p 131.

droit » ou que « le droit de l'homme doit être tenu pour sacré, dût-il en coûter de gros sacrifices à la puissance souveraine ». [315]

A propos de l'étranger, note Kant, il « a le droit de ne pas être traité en ennemi, à son arrivée dans un territoire étranger »[316]. Notons qu'il s'agit bien de « droit » et non de simple acte de solidarité. Kant élève ainsi au rang de droit la liberté de circulation des personnes dans le monde, bien avant l'élaboration de plusieurs traités internationaux allant dans ce sens. Monod écrit à ce sujet : « Kant souligne fortement qu'elle ne relève pas de la philanthropie, des bons sentiments, mais du droit (cosmopolitique: le droit de circuler sur la planète a pour corollaire de ne pas être traité en ennemi lorsque l'on arrive pacifiquement dans un pays ».

Un autre passage de Kant dans l'ouvrage précité montre, sans ambiguïté, la conception kantienne du cosmopolitisme : « l'idée du droit des gens suppose la séparation de beaucoup d'Etats voisins, indépendants les uns des autres, et cette condition vaut mieux […] que la fusion de ces Etats, opérée par une puissance qui […] se transforme en monarchie universelle. » [317] Dans cet ouvrage donc, Kant ne milite pas en vue de l'absolution de la pluralité des Etats ; il ne le souhaite même pas et pense que cela aboutirait inévitablement à une sorte de dictature.

Pourtant, rappelle Habermas, cette position de Kant, clairement développée dans le *Projet de paix perpétuelle* a évolué, évolution qui apparait dans *l'Essai sur le lieu commun…* où Kant évoque l'idée d'un dépassement de l'Etat et de la nécessité d'un « Etat universel à la puissance duquel tous les Etats particuliers devraient librement se plier pour obéir à ses lois ».[318]

Il semble alors que Kant tente à l'échelle mondiale ce que Rousseau a tenté à l'échelle de la nation dans sa théorie contractuelle ou où les individus renoncent librement à leurs volontés particulières pour se soumettre à la volonté générale. Dans ce projet de Kant, ce sont les « Etats particuliers » qui se plient à la volonté de «l'Etat universel ».

---

[315] Cf. *Vers la paix perpétuelle*, op.cit., p. 74.
[316] *Ibid.,* p. 26.
[317] *Ibidem.*
[318] Cité par Jean-Claude Monod, *op.cit.,* p132.

A y regarder de près, cette intuition kantienne n'est pas aussi saugrenue qu'elle puisse paraître de prime abord. Noter qu'il s'agit pour les « Etats particuliers » de « se plier » à « l'Etat Universel » et non de s'y fondre. Le rapport des Etats contemporains à l'Organisation des Nations unies, dont ils sont obligés de se conformer aux règles, ne traduirait-il pas, peu ou prou, une tentative d'implémentation de cette intuition kantienne ? Autrement dit, la règle de la hiérarchie des normes qui place les traités internationaux au-dessus ceux relatifs à l'Organisation mondiale au-dessus de celles relevant des autres organisations régionales ne traduit pas une mise en application de l'intuition kantienne d'une structure supranationale à laquelle se plierait les Etats particuliers » ? Mais Kant reviendra plus tard en arrière pour parler d' « une alliance entre les peuples » en lieu et place d'un « Etat universel ».

Habermas va considérer que la position de Kant, qui pouvait s'expliquer par les réalités de son époque où le monde n'était pas encore très unifié et où les souverainetés nationales étaient encore très fortes et ancrées dans l'esprit des citoyens, ne semble plus appropriée. Du reste, Kant semblait considérer que la souveraineté de l'Etat-nation est une donnée intangible et indépassable « sans verser dans le péril d'un Etat mondial monarchique-despotique ».[319] Pour Habermas, il eut été plus cohérent que Kant déduise de sa théorie cosmopolitique que la sauvegarde de la liberté et la sécurité des individus et de la paix mondiale serait mieux assurée non plus par le maintien de la souveraineté classique de l'Etat-nation mais bien par l'intermédiaire de la communauté cosmopolitique à faire advenir et de ses nouvelles règles politiques et juridiques.

Le fait qu'en dépit des dispositions de l'article 7 des Nations Unies qui interdit explicitement à un Etat d'intervenir dans les affaires intérieures d'un Etat, on assiste de plus en plus à des interventions dans des Etats indépendants sans leur consentement au motif accepté par la communauté internationale de faire face à une « menace sur ou en rupture de la paix en cas d'agression » (cas de l'intervention américaine en Irak) semble autoriser à donner raison à Habermas sur Kant pour postuler un dépassement de l'Etat-nation tel qu'on l'a connu jusqu'ici.

[319] Habermas, *La paix perpétuelle. Bicentenaire d'une idée kantienne*, *op.cit.,* p.55-56. Voir également article cité de Monod, p. 133.

Pourtant cette possibilité offerte à la communauté internationale d'intervenir dans la gestion des affaires intérieure d'un Etat, si elle a souvent trouvé des arguments solides pour se légitimer a souvent paru n'être qu'un instrument au service de grandes puissances pour se comporter comme gendarmes du monde et ainsi imposer, sous le couvert de la légalité internationale, leurs intérêts particuliers. Carl Schmitt à bien perçu le risque qui pouvait être lié à la limitation de la souveraineté des Etats au prétexte de « obligation de protéger » les populations contre un Etat autoritaire qui menace leur survie ou viole leurs droits. Jean-Claude Monod écrit alors ceci :

> Habermas estime que Schmitt avait bien saisi ce point difficile, en comprenant que suivant une conception conséquente du droit cosmopolitique, « tout individu est à la fois citoyen du monde (au sens plein du terme) et citoyen d'un Etat. Le fait de reconnaître l'individu comme citoyen du monde, au besoin contre son Etat, ne pouvait aboutir selon Schmitt, qu'à « une spirale d'interventions tous azimuts » de la part des puissances qui se prétendraient protectrices desdits « citoyens du monde ». Schmitt dénonçait cette dualisation et cette évolution, alors que Habermas l'approuve tout en mettant en garde contre le dévoiement impérial toujours possible de cet interventionnisme « au nom des droits de l'homme. [320]

Habermas reconnaît donc un « noyau de vérité » à cette idée smithienne selon laquelle cette dualisation pourrait conduire à une *moralisation* des relations internationales pouvant servir de prétexte à des Etats puissants de s'en prendre à d'autres pour des intérêts autres que la protection de citoyens sous menace mais comme simple paravent idéologique. La réalité contemporaine donne du crédit à cette intuition schmittienne puisque, plus d'une fois, notamment dans le cas de la guerre menée contre l'Irak par les Etats-Unis et lors de laquelle Habermas avait pris publiquement position[321] et dans l'invasion de la Lybie par l'OTAN au nom de menaces supposées (armes de destructions massives dans le cas de l'Irak et velléités du Colonel Kadhafi d'exterminer son peuple), des pays puissants sont intervenus sans l'aval des Nations Unies ou bien ne l'ont cherché que pour légitimer une action militaire déjà engagée.

Jean-Claude Monod partage également ce point de vue lorsqu'il écrit :

> J'ajouterais pour ma part à ce ''noyau de vérité'', la mise en évidence par Schmitt, d'un nouveau mode de légitimation de la guerre dite « juste », non plus au sens théologique, mais sur la base d'un usage idéologique possible des catégories « d'humanité » et de Droit. Les guerres que mènent les démocraties libérales sont et tendancieusement

[320] *Ibid.,* p. 133.
[321] Cf. texte copublié avec Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003 ; *Force de loi*, Paris, Galilée, 2005 ; avec J. Habermas et G. Borradori, *Le concept du 11 septembre*, Paris, Galilée, 2004.

> présentées non comme contre des souverains reconnus formellement égaux, mais comme des guerres pour l'humanité », contre des ennemis ainsi constitués en ennemis de l'humanité [322]

Si la thèse schmittienne nous permet d'anticiper sur les risques de manipulation de « l'obligation de protéger », elle pêche par un pessimisme certain en ce qu'il perd tout espoir de réaliser la paix définitive sur terre qui selon lui équivaudrait à vouloir réaliser le paradis sur terre, prétention qui ne peut être que celui de l'Antéchrist dans la téléologie chrétienne du salut qui a sans doute une forte influence sur la pensée de cet auteur. A la différence de Schmitt, Habermas rompt avec la sacralité du principe de souveraineté au nom duquel les horreurs du nazisme ont été commises de même que des manifestations génocidaires récentes dans certains pays, le cas du Rwanda par exemple. Evolution qui amené le droit international à intégrer désormais la possibilité, sous certaines conditions, d'intervenir dans un Etat souverain.

Mais Jean-Claude Monod note que :

> La relativisation de la souveraineté ne signifie pas forcément la disparition des peuples et des Etats. Sur ce point, l'histoire récente, par exemple la construction européenne et les diverses formes d'unification (monétaire, commerciale, douanière, juridique, etc.) entre des pays sortis des décennies de guerre, ou la création d'une Cour pénale internationale (CPI) apporte une confirmation aux espérances kantiennes : les démocraties ou républiques européennes ne sont guère disposées à se faire la guerre entre elles. De même, l'idée qu'un Chef criminel ait à rendre des comptes de ses actes et ne puisse plus s'abriter derrière le principe de souveraineté est plutôt un progrès, même si c'est aussi une dimension des relations internationales qui ouvre à de nombreuses manipulations possibles, au gré des intérêts de puissances qui peuvent dresser des listes « d'Etats voyous » et de dirigeants criminels en s'en exceptant elles-mêmes.[323]

[322] *Ibid.,* p. 134.
[323] *Ibid.*, p. 136.

Rendant compte d'une mutation en cours dans le droit international, il note dans un sous-point intitulé « face à un nouvel âge de la terreur » ceci :

> Pour le plus grand nombre des Etats membres de l'ONU, la délégitimation officielle de la « guerre d'agression » se double d'une légitimation des « guerres pour le droit » et des « guerres contre le terrorisme » qui conduit souvent à transgresser le droit international positif… Dans ce contexte, l'horizon normatif d'un cosmopolitisme qui viserait l'établissement d'une égalité substantielle entre les peuples et une protection plus effective des droits des citoyens de tous les « républiques » du monde – horizon kantien, qui fait radicalement défaut à la pensée schmittienne de « l'impérialisme libéral » garde t'-il une portée [324]

Habermas reconnaît que cette théorie présente encore quelques difficultés quant à sa mise en application dans le contexte international actuel mais considère qu'il faut la maintenir comme horizon pour soumettre à la critique à la fois les velléités néo-impérialistes des Etats puissants, les attitudes dictatoriales de certains autorités politiques au sein de leur Etat et le péril terroriste qui tente, par des moyens non conventionnels de saper tous les progrès enregistrés depuis des années pour la construction d'un monde pacifié. Si la tâche est ardue, il nous semble que c'est la voie dans laquelle il nous faut aller non seulement pour favoriser une meilleure intégration mondiale qui dépasse les simples échanges économiques pour favoriser un meilleur brassage entre les individus et les peuples et pour l'émergence d'une citoyenneté cosmopolitique. Sous, ce rapport, il faut reconnaître à Habermas une qualité : les difficultés que rencontrent sa tentative de reconstruire une théorie politique et sociale, la mise à l'épreuve de ses thèses par des événements parfois inattendus et les vicissitudes de l'histoire qui parfois semblent « sortir des rails » ne le poussent jamais au pessimisme ou à l'abandon.

En outre, note Jean-Claude Monod,

> La question du cosmopolitisme telle que la thématisait Kant et telle que la reprend Habermas ne se limitait pas, pour autant, au problème de dépassement de la loi de la jungle entre Etats, elle impliquait aussi l'intérêt pris par les peuples à la liberté des autres, en particulier s'agissant des peuples vivant en démocratie (ou en république) et guettant ou soutenant les soulèvements des peuples contre des régimes oppressifs. Parlant d'une « constitutionnalisation non étatique du droit des gens », Habermas poursuit la dissociation entre peuples et Etats. Il estime que l'existence d'un public mondial » au sens d'une « opinion publique mondiale », « ne devient réalité que de nos jours, dans un

[324] *Ibid.,* p. 139.

> contexte de communication cosmopolitique […] Citoyenneté et cosmopolitisme forment une continuité dont les contours se dessinent aujourd'hui même », en particulier face « à un usage illégitime de la force et contre les attentes massives portés aux droits de l'homme ».[325]

On peut ici reprocher à Habermas un excès d'optimisme quant aux capacités de la communication et à l'idée d'une opinion publique mondiale susceptible de servir de garde-fou contre les violations des droits de l'homme et des peuples par des Etats. On a vu en effet que très souvent la diplomatie internationale a échoué à empêcher des conflits qui se sont révélés très destructeurs et que les opinions publiques nationales, manipulées, ont encouragé, du moins tolérés au nom d'un certain intérêt national. Plus grave encore, très souvent elle a été utilisée pour légitimer des interventions dans les affaires intérieurs d'Etats souverains mais faiblement armés soit pour renverser des régimes, soit pour imposer un ordre ou maintenir en place un chef dont ne veulent plus manifestement ses administrés. Donc bien que l'entreprise habermassienne de dessiner les contours d'une société internationale administrée par des principes et des règles générées par la discussion et la recherche permanente de l'entente nous paraît louable, elle nous paraît incapable d'atteindre ses résultats en ce qu'elle se fonde sur des présupposés constamment démentis par les faits. La montée de la droite dans plusieurs pays développés, le développement des populismes et autres idéologies ethnicistes, les peurs générées et entretenues par la « théorie du remplacement » etc. constituent autant de facteurs qui montrent que notre époque n'évolue pas vers une situation mondiale apaisée où tous les problèmes se régleraient par le dialogue.

[325] *Ibid., p*. 139-140.

Conclusion

Au total, nous avons essayé de montrer que la théorie morale et politique de Habermas trouve son socle dans sa théorie de la communication qui constitue, plus généralement, la pierre angulaire de sa pensée philosophique. Parce que l'homme est un être de langage et parce que son identité individuelle et son développement social s'organisent par et dans le langage, c'est également par le biais du langage qu'il établit les règles éthiques et juridiques. C'est pourquoi c'est sur l'éthique de la discussion que Habermas s'appuie pour élaborer sa théorie de la démocratie. Constatant les manquements des modèles de démocraties proposés – la démocratie libérale et la démocratie républicaine - Habermas s'est efforcé de produire une troisième voie, la démocratie délibérative. Il est parvenu avec plus ou moins de bonheur à en montrer l'originalité et la pertinence en ce que non seulement elle essaie de sauvegarder ce qui fait la force des deux modèles que notre philosophe a pris le soin d'évaluer rigoureusement mais il s'en distingue surtout parce qu'il met le citoyen au centre de la procédure et lui permet, par les biais de son implication directe dans la procédure d'élaboration des normes d'en être à la fois l'auteur et le destinataire. L'espace public habermassien tel qu'il est aménagé permet ainsi de réaliser un rêve qui a traversé presque toutes les sociétés humaines celui de préserver la liberté et l'égalité des citoyens et de favoriser, en toute circonstance, la recherche du consensus comme moyen de régler les différends. Quoi de meilleur que de régler les différends inévitables dans la vie de tous les jours que le dialogue ?

Cependant, si l'architecture de la théorie habermassienne de la démocratie qui apparaît comme l'horizon vers lequel se tourne toute sa pensée reste aussi séduisante, la question qui demeure reste celle de son applicabilité. En effet, en présupposant « une situation idéale de parole » comme cadre d'expression des citoyens et en supposant que dans l'espace public tout le monde est animé par la recherche du consensus et la sauvegarde du bien commun, Habermas semble rester prisonnier d'un optimisme exagéré qu'il n'est pas parvenu à dépasser nonobstant les nombreux amendements apportés à sa pensée morale et politique pour donner droit aux critiques qui lui sont adressées.

Nous allons voir dans la partie qui suivra et qui sera consacrée aux rapports entre politique et religion dans sa théorie que c'est le même optimisme qui perdure et qui lui permet de penser qu'il est possible de faire en sorte que la démocratie intègre la pensée religieuse sans se compromettre.

PARTIE III : RELIGION ET SPHERE POLITIQUE

Introduction

> *La raison humaine et la philosophie ne peuvent pas penser sans reconnaître une dette infinie, immémoriale et en un sens douloureuse à la religion. C'est une dette infinie. C'est une dette infinie parce qu'elle affecte tous les thèmes de la philosophie.[...] Il n'est que de penser aux ''dix commandements'' ou au ''Sermon sur la montagne''.*
> Jean Grondin, conférence à l'Université de Montréal, 6 février 2018 sur le thème « La philosophie dans la religion et la religion dans la philosophie ».

Si comme nous avons essayé de le montrer plus haut, le processus de sécularisation ne s'est pas soldé par une disparition complète de la religion, la place qui lui a été réservée s'est réduite au cours de la modernité comme une peau de chagrin et cela n'a pas manqué d'avoir une influence psychologique profonde aussi bien auprès de ceux pour qui la religion n'a aucune importance que pour la majorité des porteurs de foi, qui admettent de plus en plus qu'une partie des règles organisant la vie sociale et politique répond d'un registre autre que le religion (droit positif, les traditions culturelles séculières, impératifs économiques de survie et d'adaptation, etc.).

Paradoxalement, au même moment, les communautés religieuses, même dans les situations où elles sont minoritaires, réclament de plus en plus leur droit à prendre part au débat public et à la vie politique. Seulement, dorénavant, ces revendications s'adossent à des principes séculiers comme les droits de l'homme, la liberté de conscience et de religion qui imposent à l'Etat laïc de prêter une oreille attentive à ces revendications, sous peine d'entrer en contradiction avec ses propres principes. Micheline Milot écrit à ce sujet que la « liberté de conscience et de religion est considérée comme une chose acquise dans les Etats de droit, mais elle est sans doute l'une des libertés fondamentales qui suscite le plus de questionnements relatifs à son aménagent, à sa régulation, à sa portée et à ses limites » [326]

Porteur d'une conception délibérative de la démocratie et ayant en permanence le souci d'inclure tous les citoyens dans la marche de la société et dans l'élaboration

[326] M. Milot, *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, 2008. p. 7.

procédurale des normes morales et politiques, Habermas défend l'idée qu'il est possible et même indispensable d'articuler religion et sphère politique. En cela, il se situe dans le sillon ouvert par John Rawls avec qui, on l'a déjà vu dans la première partie, il diverge pourtant sur beaucoup de points, notamment en ce qui concerne les modalités d'accommodement et d'accueil de la religion dans l'espace public politique.

Ayant reconnu un statut épistémique à la religion, Habermas lui reconnaît du coup un pouvoir normatif sur le plan moral et va même plus loin en considérant que la religion a un rôle à jouer dans le domaine politique. Mieux, il soutient que c'est un impératif démocratique d'organiser l'espace public de sorte à permettre aux communautés religieuses et aux citoyens motivés religieusement de participer à la formation de la volonté et de l'opinion publique.

Pourtant, il ne s'agit guère pour Habermas de remettre en cause les acquis de la laïcité obtenus de haute lutte pendant des siècles et au prix de lourds sacrifices parfois. Au contraire, le philosophe procède à un examen minutieux de la notion de laïcité et des notions voisines de sécularisation, sécularité et postsécularisation, quoiqu'il n'y ait pas, à notre connaissance, un texte connu qui porte spécifiquement sur ce que l'on désigne communément sous le vocable de laïcité, mais l'idée elle-même et sa problématique se rencontrent dans la plupart de ses textes, en particulier dans *Naturalisme et Religion* [327] et dans *Raison et Foi* [328] et dans de nombreux autres articles.

Il s'agira dans cette partie de voir quelle conception Habermas se fait de la laïcité et comment une bonne compréhension de celle-ci est compatible avec une organisation politique moderne et démocratique. Notre hypothèse est que pour Habermas non seulement la laïcité est compatible avec une participation libre et pleine des citoyens et communautés de foi, mais, mieux, que c'est une exigence de la démocratie même de n'exclure personne du processus de formation de l'opinion et de la volonté.

C'est pourquoi notre investigation commencera par interroger la notion de laïcité chez Habermas.

---

[327] Naturalisme et religion. *Les défis de la démocratie, Paris, Gallimard,* coll. *« nrf essais », 378 p.*

[328] Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Editions Salvator, Paris, 2010, 85 p.

Chapitre 1 : La laïcité en question

Comme nous l'avons énoncé, il n'y a pas une théorie systématique de la laïcité chez Habermas. Il ne prend même pas la peine, à notre connaissance, de proposer une définition usuelle de la laïcité qui la distinguerait de celle qu'en donne d'autres auteurs. L'idée de laïcité, cependant, est présente dans maints de ses textes, plus précisément dans ceux produits à partir du tournant des années 80. Mais ce n'est pas apparemment pas la laïcité qui importe en définitive pour Habermas, mais plutôt la question de l'organisation de la participation démocratique de tous les citoyens, les croyants y compris, au processus de formation de la volonté et de l'opinion. Ce qui l'amène forcément à réfléchir sur la laïcité, sur la place de la religion dans la sphère publique et sur les rapports entre citoyens croyants et non-croyants.

Aussi nous paraît-il important de chercher à circonscrire la notion de laïcité, quitte à recourir à des auteurs qui ont été plus précis que Habermas sur le sens de cette notion tant usitée dans les théories politiques contemporaines.

1. Historiographie de la notion de laïcité :

Si la notion de laïcité est très usitée dans le discours politique, peu de ceux qui s'en servent prennent le soin de lui donner une définition précise. Or le sens du mot est loin d'aller de soi, encore moins son histoire. C'est pourquoi il nous paraît opportun de revisiter le sens de cette notion utilisée à tort et à travers et sans une bonne compréhension de laquelle, il serait difficile de définir des relations adéquates entre la religion et la politique, entre l'Etat et les communautés religieuses et même entre les citoyens appartenant à des univers religieux et culturels distincts et qui en dépit de tout cela sont condamnés à partager l'espace public, à y cohabiter et à y interagir. Malheureusement, Habermas ne sera pas d'une très grande aide puisqu'on ne trouve pas chez lui, comme nous l'avons déjà dit, une étude systématique de la notion de laïcité quoique l'idée se rencontre dans plusieurs textes. Nous nous permettrons ainsi de faire recours à d'autres auteurs anciens ou contemporains pour essayer de bien cerner la notion de laïcité.

Dans un bel article publié dans la revue ERES, en 2013, Jean Baubérot examine la question de la laïcité en essayant d'établir la distinction entre le sens du mot « laïcité » et celui de notions voisines comme « sécularisation et laïcisation »[329].

Baubérot commence par faire remarquer que c'est la notion de sécularisation est qui est le plus utilisée dans la sociologie de la religion. « La notion de sécularisation, elle, est fondée sur les concepts wébériens de rationalité (instrumentale et en valeur) et de ' désenchantement'. Elle est définie comme ''l'autonomisation progressive de secteurs sociaux qui échappent à la domination de signification et des institutions religieuses. »[330]

Entendue dans ce sens, la sécularisation est un processus accéléré depuis le siècle des Lumières et mais initié bien avant et qui consacre une autonomisation progressive des secteurs sociaux qui échappent au fur et à mesure au contrôle de la religion. Elle se traduit donc par une certaine pluralisation et une distinction entre les secteurs sociaux et la religion. Elle apparaît « comme la force globale qui produit le pluralisme »[331]

Baubérot souline en outre que le processus de sécularisation ne s'est pas déroulé de la même manière partout. Ainsi par exemple, dans le cadre du catholicisme, elle s'est opérée parallèlement à « l'aggiornamento » au Concile de Vatican II. Il s'agit d'une « sécularisation externe ». En revanche, « la vitalité religieuse protestante se trouvait analysée comme la conséquence d'une sécularisation interne plus précoce ». La sécularisation dans ces cas ne s'est pas toujours présentée comme un processus contre la religion, mais comme une « éthicisation de la religion ». Baubérot en arrive à la conclusion que « la sécularisation n'était donc pas synonyme de déclin global de la religion, même si elle l'impliquait en général. La notion de sécularisation signifiait aussi la rationalisation'' de la religion, sa ''mondanisation'', sa ''privatisation, sa ''pluralisation'' et finalement son adaptation'' au processus de différentiation institutionnelle typique de la modernité. [332]»

[329] Jean Baubérot, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », ERES, « Empan », 2013/2 n°90|PAGES 31 à 38.
[330] *Ibid,* p 32-33
[331] *Ibid.,* mis entre guillemets dans le texte, à la page 33.
[332] *Ibid.,* p.33.

Dans tous les cas, la sécularisation ne s'est pas déroulée de la même manière dans tous les pays et à toutes les époques. Il ne sera pas possible d'aller plus en détail dans l'examen de cette question à la fois complexe et passionnante.[333]

Pour ce qui est de la laïcité proprement dite, Jean Baubérot reconnaît la pertinence de la typologie proposée par Micheline Milot qui distingue « une laïcité anticléricale ou antireligieuse, une laïcité de foi civique, une laïcité de reconnaissance et une laïcité séparatiste. »[334] Selon Baubérot, pour avoir une bonne compréhension de la laïcité, il est important à la fois de déconnecter l'histoire du terme laïcité de la compréhension que l'on s'en fait en général en France et d'établir en même temps la représentation sociale de la laïcité et l'usage académique qui en est fait. Autrement, on risque de rester dans le malentendu. Il rappelle fort opportunément que l'idée de laïcité est antérieure à l'usage institutionnel du terme laïcité lui-même. Dans un article de 2010, Jean Baubérot et Micheline Milot relèvent ce fait en écrivant ceci :

> S'il est indéniable que la notion de laïcité a d'abord surgi dans la langue de Molière, elle ne qualifia toutefois que tardivement les institutions politiques ou la République. Ainsi la loi de 1882, qui laïcise l'école primaire publique et crée un cours de morale laïque, n'utilise pas les termes de la famille sémantique « laïcité ». La loi de séparation de 1905 —pourtant fondamentale pour la laïcité française—n'y recourt pas non plus, exceptée une mention du qualificatif ''laïque'' concernant l'enseignement public. Il faut attendre la constitution de 1946 pour que la République française se voit qualifiée de ''laïque'', sans pour autant que le terme soit défini juridiquement. Cela montre que la réalité de la laïcité, même en France n'est pas forcément liée à son usage social, ou même juridique. [335]

Selon les auteurs, le souci à la base de l'institutionnalisation dans l'enseignement d'abord et plus tard dans le texte de la constitution française était d'établir les conditions d'un vivre-ensemble apaisé entre des sous-groupes qui ne partageaient plus les mêmes visions du monde et qui pourtant étaient obligés de cohabiter dans le même espace public, d'envoyer leurs enfants dans les mêmes écoles et ainsi d'inter agir. Donc, une telle conception consacre à la base la liberté de conscience et de religion qui sont les piliers de

---

[333] Pour approfondir cette question, il sera possible consulter notamment les ouvrages de Jean Baubérot :-

- 1990. *Vers un nouveau pacte laïc*, Paris, le Seuil.
- 2004. *Laïcité 1905-2002, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil.
- 2007. *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? »

[334]Jean Baubérot, *op.cit.,* p.35

[335] Jean Baubérot et Michelin Milot, « la laïcité, au-delà des fausses évidences », Revue *Spirale*, n°234 , Automne, p 34- 2010. Article consulté sur le site https://www.erudit-org/fr

la laïcité. Elle induit alors de fait la pluralité religieuse et l'esprit de tolérance. Selon les auteurs,

> Il s'agissait de trouver un moyen politique et les aménagements institutionnels qui rendent possible la cohabitation de groupes d'individus dont la conception de la vérité était différente. Assurer la liberté de conscience et l'égalité entre les individus de diverses confessions ou incroyants a constitué historiquement la visée sous-jacente de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. [336]

De ce point de vue-là, la laïcité n'a, à l'origine, rien à voir avec l'anticléricalisme ou le rejet de la religion. Elle est un principe juridique et politique qui traduit simplement la liberté de croire ou de ne pas croire, de croire à ce que l'on veut sans se voir reprocher quoi que cela soit par les tenants des autres religions ou les autorités religieuses. Elle constitue à la fois un acte de reconnaissance et de protection de la pluralité religieuse. Cela confère, en même temps, à l'Etat de nouvelles responsabilités dans le maintien de l'ordre et l'organisation des règles du vivre-ensemble. L'Etat qui n'a plus un rôle religieux quelconque et qui n'est plus sous la tutelle d'une quelconque religion se trouve pourtant appelé à faire en sorte que chaque groupe, chaque individu, puisse croire à ce qu'il veut et l'exprimer et le mettre en pratique sans être inquiété. Il devient donc le garant de la liberté de conscience et de religion et c'est ce qui lui confère son qualificatif de laïc.

> N'imposant plus une conception de la vie ou une confession en tant qu'autorité rectrice du bien pour tous, il devient davantage un arbitre impartial entre les groupes et les individus porteurs de convictions diverses. En ce sens, il n'ignore nullement les religions puisqu'il doit leur garantir la possibilité d'exister librement. Simplement, il renonce à toute compétence théologique. La laïcité correspond ainsi à un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égale justice pour tous, garantie par un Etat neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne .[337]

On voit bien que dans les conditions historiques de son énonciation, la laïcité ne signifiait un mépris de l'Etat ou des autorités qui l'incarnaient vis-à-vis de la chose religieuse. Elle fait simplement la part entre ceux qui relèvent de l'Etat devant lequel tous les citoyens, qu'ils soient croyants ou non sont perçus et traités comme égaux et ce qui relève des communautés religieuses établies sur des bases confessionnelles et donc forcément partiales. Pour respecter l'obligation de neutralité qui lui incombe, l'Etat prend ses distances avec les ministères du culte et les communauté religieuses sans pour autant chercher à entraver leur activités. Cela autorise J. Maclure et C. Taylor à noter ceci:

[336] *Ibid.,* p. 34.
[337] *Ibid.*, p. 34-35

> Un large consensus règne quant à l'idée que la ''laïcité'' est une composante essentielle de toute démocratie libérale composée de citoyens qui adhèrent à une pluralité des conceptions du monde et du bien, que ces conceptions soient religieuses, ou séculières. Mais qu'est –ce que la laïcité ? Si l'on s'entend généralement pour dire qu'il s'agit d'un régime politique et juridique dont la fonction est d'instituer une certaine distance entre l'Etat et la religion, les désaccords surgissent dès qu'il est temps de la définir de façon précise [338]

Pour sa part, s'il ne donne pas une définition spécifique de la laïcité, Habermas rappelle, en se référant à Jaspers, que c'est à partir de la période axiale que ce processus de neutralisation de l'Etat par rapport aux différentes religions et par rapports aux conceptions de la vie bonne et des modes de vie s'est instauré comme impératif de stabilité politique.[339] Dans cette perspective, c'est donc essentiellement pour mettre un terme aux guerres de religions devenues endémiques que la neutralité propositionnelle de l'Etat que la laïcité a été inventée comme moyen pour permettre à l'Etat d'arbitrer les différends entre les différentes communautés sans être soupçonné de partie pris. A partir de ce moment, une ligne de démarcation est tracée entre les communautés religions et autres visions philosophiques du monde autorisées à se développer de manière parallèle. Au même moment, l'Etat déchargé de la gestion de la chose religieuse se donne plus de moyens pour se concentrer sur ses autres missions, notamment sur celles à caractères social et économique. Ainsi se développe, progressivement, non seulement la tolérance entre communautés mais chacune d'elles développe une attitude réflexive l'amenant à reconsidérer ses prétentions et à se recentrer sur la gestion de ses propres membres. Sous ce rapport, la laïcité apparaît comme une solution politique pour la sauvegarde de la paix et du développement parallèle des différentes communautés[340].

Habermas reconnaît ainsi que s'il y a eu des dérapages qui ont trouvé leur source dans certaines interprétations de la religion ou bien dans les prétentions de l'Eglise et des autorités ecclésiastiques, la religion a souvent servi de réserve de sens et a inspiré très fortement la marche de l'histoire, notamment dans les sociétés occidentales, y compris dans le processus de formation et de consolidation de la rationalité scientifique. Rompant

---

[338] *Liberté de conscience et laïcité*, Montréal, Boréal, 2010, p. 10. Pour aller plus en profondeur sur cette question on peut utilement l'ouvrage du philosophe sénégalais, Djibril Samb, intitulé *La laïcité*, publié aux Nouvelles Editions africaines du Sénégal, à Dakar, en 2005 et où l'auteur fait l'archéologie du concept et montre les diverses modalités de son usage dans les sociétés contemporaines, en particulier dans les Etats africains post-indépendance.

[339] Nous avons déjà évoqué plus largement cette question à la page 47.

[340] Voir, Habermas, Entre naturalisme et religion, *ibid.,* p.261 à 263.

avec une conception méfiante voire hostile vis-à-vis de la religion Habermas va, dans le tournant des années 2000, reconnaître que la modernité a quelque part fait fausse route en voulant jeter le bébé avec l'eau du bain en partant des errements constatés au cours de développement des pratiques et attitudes de certaines autorités religieuses, pour condamner définitivement la religion elle-même et décider de son rejet dans le processus de production de connaissances rationnelles et d'organisation des rapports entre membres de la cité dans les sociétés développées marquées par l'emprise de la raison instrumentale.

Sous ce rapport, il rejoint Marcel Gauchet qui reconnaît que l'histoire du développement est inextricablement liée au développement des idées religieuses, notamment celles du judaïsme et du christianisme : « le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois de progrès de la raison humaine, mais, au terme, comme le ressort déterminant de son autonomie. »[341]

Pourtant en dépit du fait qu'ils reconnaissent l'apport cognitif indiscutable et même très important des religions et leur influence sur la philosophie, Gauchet et Habermas pensent, tous les deux, que c'est avec la modernité que la raison humaine arrive à maturité pour établir une adéquate perception des choses et du monde. Habermas note que :

> […] ce n'est qu'avec le passage à la modernité que le sujet capable de connaître et de juger moralement s'est bien approprié le point de vue de Dieu qu'il a opéré deux idéalisations riches de conséquences. D'un côté, il a objectivé la nature extérieure en y intégrant la totalité des états de choses et des évènements reliés entre eux par des lois, et, de l'autre, il a étendu le monde social connu à la communauté inclusive et sans limites, à la totalité des personnes qui agissent en rendant compte de leurs actes [342]

Sous ce rapport, il ne serait pas exagéré de penser que même si Habermas se démarque du scientisme et du rationalisme étriqué de certains penseurs contemporains, il n'en demeure pas moins un grand rationaliste ; mais il reste partisan d'un rationalisme réflexif qui évalue les progrès de la rationalité, en repère les errements et n'hésite pas à convoquer d'autres formes du discours et de représentations du monde pour venir au secours de la raison instrumentale.

Si du point de vue des idées, les *Lumières* constituent la matrice idéologique de revendication de la liberté vis-à-vis de la religion et de ceux qui l'incarnent, les guerres

[341] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op.cit.,* p. 63-64.
[342] J. Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde », *op.cit.,* p. 318.

de religion entre catholiques et protestants ont été pour beaucoup dans la séparation de l'Eglise et de l'Etat afin de permettre à ce dernier d'être équidistant et d'assurer la sauvegarde de la paix et de la stabilité politique et sociale.

A partir de ce moment, et pour survivre, les religions et leurs diverses factions n'eurent d'autre choix que de renoncer à vouloir régenter la vie sociale et politique dans son ensemble pour se consacrer à des prétentions plus modestes (organisation du culte, soutien moral et psychologique des membres, règlement des conflits intra-confessionnels, etc.) C'est ce processus qui a conduit à « une perte progressive de pertinence sociale et culturelle en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale » qui se décline sous le vocable de « sécularisation. ». [343]

Si elles ont été contraintes de revoir leurs ambitions à la baisse, particulièrement dans les sociétés occidentales sécularisées, les religions et leurs adeptes n'ont pourtant cessé de demander un libre déploiement et ont tout fait pour éviter d'être confinées, sous prétexte de « laïcité de l'Etat» à l'espace strictement privé, si ce n'est seulement dans la conscience personnelle de ceux qui leur accordent, encore, une certaine importance. Cela s'impose d'autant plus que les sociétés contemporaines sont caractérisées par une diversité culturelle et religieuse dont on peut penser qu'elle est irréversible.

2. Laïcité, tolérance et diversité culturelle et religieuse

Le surgissement des revendications identitaires de nature religieuse, culturelle, ethnique et la présence de plus en plus importance en Occident d'individus et de communautés issus d'aires culturelles et religieuses différentes, grâce au phénomène de la migration accéléré par la mondialisation, représentent d'autres défis auxquels sont confrontées les sociétés occidentales et les sociétés contemporaines de manière générale. Et c'est souvent au nom de l'égalité des cultures, de la liberté de conscience et de religion, érigées au rang de principes universels avec la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme*[344] que les individus et les groupes exigent la liberté de vivre en conformité avec

[343] M. Milot, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, coll. « Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études/ Section Sciences religieuses », Turnhout, Brepols, 2002, p. 32.

[344] Voir à ce sujet l'article 18 de la Déclaration qui stipule que : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en

leurs croyances et convictions, avec leurs représentations du monde tant qu'elles ne menacent pas directement celle des autres, sans devoir renoncer à leurs devoirs et droits politiques.

Charles Taylor dans son ouvrage de 1994[345] avait posé l'exigence de reconnaissance comme « un principe d'égalité universelle » et suggère que la politique de différence – celle mise en œuvre dans son pays en particulier, le Canada, doit dénoncer toutes les formes de discriminations et s'assurer qu'il n'y ait aucune « citoyenneté de seconde classe. » Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut parler d'intégration véritable. Autrement nous sommes en face d'une politique d'assimilation qui en imposant à certains membres de la communauté politique, ceux issus des minorités religieuses et de l'immigration notamment à se délester de leur identité fondamentale pour être accepté, sinon toléré.

Dans le même ordre d'idée Habermas reprend à bras le corps la question de la diversité culturelle en essayant de voir comment on peut la concevoir et l'organiser dans les sociétés contemporaines d'une manière qui ne déstructure pas le tissu social ni n'émiette l'identité des nations. Ainsi, dans *Naturalisme et Religion*, un chapitre entier est consacré à « l'égalité de traitement des cultures[346] ». Habermas y expose notamment les fondements de sa démocratie délibérative qui selon lui « concilie libéralisme et républicanisme [347]» avec comme souci majeur de prendre adéquatement en charge les préoccupations individuels et collectifs des citoyens dans un contexte marqué par une diversité culturelle irréversible et un attachement profond de chaque individu aux éléments de base de sa culture et de son identité personnelle. Habermas qui entend créer une troisième voie distincte du libéralisme et entreprend de « tester la manière dont la liberté et l'égalité s'intriquent l'une dans l'autre et mettre à l'épreuve cette cohérence conceptuelle dans le cas du traitement des cultures » tel que théorisé par des auteurs comme Rawls et Menke . Pour ce qui le concerne, il définit son approche en ces termes : « je me placerai dans une perspective historique et examinerai en particulier, si

commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites .»

[345] Charles Taylor, Multiculturalisme - Différence et démocratie, Édition Aubier, 1994.

[346] Voir *Naturalisme et religion, op.cit.,* le Chapitre 6 est exactement intitulé « l'égalité de traitement des cultures et les limites du libéralisme postmoderne », page 217 à 269.

[347] *Ibid.,* p. 219

le prix que les communautés religieuses ont dû payer pour s'adapter cognitivement aux exigences de la modernisation sociale et culturelle est tolérable du point de vue normatif.[348] »

L'enquête de Habermas lui a permis d'établir que très souvent derrière les discours et l'égalité institutionnelle supposée de toutes les composantes des sociétés contemporaines se cache subtilement une inégalité de fait qui finit à la longue par exiger de certains groupes minoritaires, au plan culturel ou religieux, de se délester d'éléments essentiels de leur identité en vue de leur intégration. Or les conditions d'un ordre constitutionnel égalitaire, dans une démocratie véritable, devrait permettre à tous les citoyens de vivre dans la société et y prendre une part active sans être obligés de renoncer à ce qui fonde leur identité. Il note à ce propos :« Tous les citoyens doivent être également intégrés à la communauté politique, et donc sans discrimination concernant leur mode de vie ou la compréhension qu'ils ont du monde et d'eux-mêmes. [349]»

Habermas essaie donc de concevoir un système politique qui tienne compte de la diversité des cultures sans sacrifier le lien unifiant qui doit permettre de cimenter la communauté. C'est une vertu qu'il appelle « ethos civique » qui devrait permettre de faire en sorte que les citoyens, bien que se reconnaissant comme membres de sous-groupes spécifiques au plan culturel et religieux, s'accordent sur le contenu de la constitution et des règles fondamentales qu'elle pose comme base du vivre ensemble. Ce qui permet d'y arriver c'est la participation libre et sans entrave de tous les citoyens à la formation de la volonté et de l'opinion publique, tel que nous avons essayé de le voir dans la deuxième partie de notre travail.

Habermas ne cautionne donc pas les politiques assimilationnistes qui exigent des minorités culturelles et religieuses de sacrifier les éléments essentiels de leur identité propre pour être considérées comme des membres de plein droit de la communauté politique. Cependant, il reconnaît que des efforts sont requis également de leur part pour participer au développement de la société et de l'harmonie en son sein. A cet égard, les réflexes tribaux et autres pratiques communautaristes qui risquent de mettre en cause l'ordre juridique et politique égalitaire ne devraient être ni encouragés, ni tolérés. Il

[348] *Ibid.,* p.229.
[349] *Ibid.,* p 232.

dénonce à cet effet, le fait que dans certains pays relativement ouverts pour l'intégration des minorités comme les États-Unis ou le Canada, les efforts et concessions consentis par les autorités et par la législation servent de prétexte pour remettre « le principe d'égalité et la référence individuelle qui sous-tendent l'égalité des droits de chacun [350].»

Habermas n'ignore donc pas la difficulté de la tâche consistant à vouloir établir des règles qui, tout en favorisant l'épanouissement de tous les individus, permettent de protéger le lien communautaire de certains risques, notamment celui de sa dissolution ou de sa remise en cause ouverte. Ainsi de la même manière que les citoyens les citoyens qui ne sont pas motivés religieusement peuvent ne guère accorder une quelconque attention aux choses qui ressortissent de la religion,

Les citoyens croyants peuvent revendiquer le droit de pratiquer librement et ouvertement leur religion et l'Etat démocratique a l'obligation de veiller à ces droits afin que la laïcité ne se transforme pas en laïcisme, comme c'est malheureusement le cas dans beaucoup de situations.

L'enjeu reste, ici, pour nous, de mobiliser les ressources théoriques et conceptuelles de la théorie de Habermas pour penser un vivre ensemble harmonieux dans les sociétés contemporaines et sur la base d'une laïcité bien comprise.

3. Laïcité et non Laïcisme

Il importe de préciser que Habermas distingue la laïcité en tant que telle du ''laïcisme'' qui représente une menace à la laïcité même et traduit une dérive intellectuelle et politique à la fois. Dans *Naturalisme et Religion*, il écrit : « l'exigence laïciste selon laquelle l'Etat devrait s'abstenir de toute politique soutenant ou limitant (en accord avec la garantie de la liberté religieuse) la religion en tant que telle, est une lecture trop étroite de ce principe, c'est-à-dire de la neutralité impérative des institutions étatiques par rapport aux visions du monde »[351] . Il importe à partir de ce moment de s'accorder sur une définition plus ou moins consensuelle de la laïcité. Qu'est-ce alors que la laïcité ?

[350] *Ibid*., p.259.
[351] *Naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, *op.cit.,* p. 273.

Alors que la laïcité peut être considérée comme un principe de justice et d'équité politique qui place l'Etat à équidistance des diverses religions, doctrines englobantes et conceptions de la vie bonne, le laïcisme correspond à une idéologie antireligieuse qui trahit les fondements même de la laïcité. En d'autres termes, il apparaît, pour pasticher Karl Marx, comme une « maladie infantile» de la laïcité.

Selon plusieurs auteurs, y compris des auteurs français, c'est particulièrement en France, pays souvent considéré, à tort ou à raison, comme la patrie des droits de l'homme, que cette conception trop restrictive de la laïcité a été défendue publiquement à la fois par des auteurs et des acteurs politiques, très souvent avec des relents d'exclusion des minorités religieuses, notamment d'origine musulmane et/ou africaine. Or la laïcité, parce qu'elle consacre la liberté de conscience et de religion, devrait permettre à tous les individus, peu importe leur croyance, d'être traités avec le même respect et le même sens de responsabilité que les autres citoyens qu'ils soient membres d'autres entités confessionnelles ou qu'ils soient agnostiques, non croyants ou athées.

Micheline Milot donne une pertinente définition du laïcisme et de ses manifestations :

> Le sens souvent attribué à ce terme connote spécifiquement le militantisme qui peut être déployé par des groupes dans la société ou par un Etat qui prétend lutter contre les pouvoirs des traditions religieuses sur la vie sociale et politique. La définition la plus connue du laïcisme est celle d'une doctrine ou idéologie qui tend à faire de la laïcité un combat contre les prétentions des Eglises à régir la vie publique. Le laïcisme suppose sans aucun doute que l'Eglise et l'Etat soit séparés, mais selon une perspective plus conflictuelle. Le laïcisme se fait idéologie et épouse même la forme du dogmatisme religieux [352]

Dans la même perspective, Maclure et Taylor ont ainsi raison de faire remarquer les limites de la compréhension du principe de laïcité aussi bien par les acteurs politiques, les cadres des administrations et même parmi les auteurs des sciences sociales et les philosophes qui ont réfléchi sur la question ou bien l'ont simplement évoquée dans le cadre de travaux théoriques plus larges. : « Bien que les travaux récents en sciences sociales, en droit et en philosophe aient permis des avancées majeures sur le plan de la

[352] *Ibid.,* p.11.

compréhension de la laïcité comme mode de gouvernance, […] une analyse conceptuelle adéquate des principes constitutifs de la laïcité fait toujours défaut ». [353]

Par ailleurs, poursuivent les deux auteurs,

> Une conceptualisation plus précise permet de mieux cerner les options qui s'offrent aux sociétés lorsqu'elles font face à des dilemmes liés à l'aménagement de la diversité religieuse, qu'il s'agisse du rapport inapproprié entre la religion majoritaire et les normes et institutions publiques, de la légitimité des demandes d'accommodement fondées sur des croyances religieuses, de la place des convictions religieuses dans les délibérations publiques ou du rapport entre la liberté de conscience et la liberté religieuse [354]

Il est vrai qu'une perception erronée du principe de la laïcité peut amener — et a souvent amené — à des dérapages préjudiciables au vivre-ensemble dans beaucoup de pays. Sous ce rapport, on comprend bien la nécessité d'une bonne élucidation du concept de laïcité. C'est pourquoi la tentative habermassienne de faire l'archéologie du concept, de mettre en lumière l'idée et les principes qui la sous-tendent ainsi que le processus historique qui a conduit à son adoption nous paraît très salutaire et devrait nous aider à penser, avec plus de rigueur et de lumière, l'aménagement de la diversité et de la pluralité caractéristiques des sociétés contemporaines. Pluralité et diversité qui constituent, de facto, un défi cognitif et pratique pour nos sociétés contemporaines et pour leurs citoyens.

« Porter sur la généalogie de la raison un autre regard », c'est ce qui a permis à Habermas d'établir que la foi, si elle est l'autre de la raison, ne lui est pas antinomique mais plutôt qu'elles sont des éléments complémentaires du processus de l'histoire de l'esprit et que la dualité entre les deux qui a été opérée de manière radicale et rigide, à l'époque des Lumières, sous l'influence de certains penseurs radicalement opposés à la religion et ayant une foi quasi aveugle en la raison a produit une modernité de plus en plus sourde à des appels des valeurs comme la solidarité, la compassion et la sollicitude, toutes valeurs humaines fondamentales et nécessaires à l'organisation des sociétés humaines aujourd'hui en crise et au développement de relations apaisées et fécondes.

A propos des conflits qui secouent la planète à divers niveaux, Habermas note que « même si nombre de ces conflits ont été déclenchés par d'autres causes, leur

---

[353] *Ibid.,* p.11. En outre, dans son bel ouvrage intitulé *Les lumières de la religion*, le philosophe français Jean-Marc Ferry montre avec pertinence le peu d'intérêt que les philosophes français accordent à la question de la religion. Ce qui les conduit souvent, lorsqu'il s'agit de parler de la laïcité – et souvent ils ne se privent pas de le faire- de le faire avec beaucoup d'a priori et d'à-peu-près, conduisant souvent à des positions laïcistes et dogmatiques.

[354] *Ibid.,* p.11-12

encodage religieux attise les braises. »[355]. Il mentionne, notamment la recrudescence des mouvements évangélistes en Amérique latine, en Chine, en Corée et aux Philippines, celles des mouvements islamiques en Orient et sur une partie de l'Afrique qui apparemment contribuent à la fréquence des conflits politiques et sécuritaires ou leur servent de combustible lorsqu'ils sont déclenchés par d'autres causes économiques, culturelles, ethniques etc.

Ainsi donc, dans une démarche qui s'apparente à celui d'un sociologue de la religion Habermas énumère un certain nombre de foyers de conflits, les analyse et en déduit que « nous pouvons considérer ces conflits, soit comme des luttes de pouvoir entre la puissance étatique et les mouvements religieux, soit comme des affrontements entre des convictions laïques et des convictions religieuses. » [356]

Ces conflits politiques ne peuvent bien entendu pas laisser indifférent l'Etat libéral lorsqu'ils se déclenchent en son sein, à sa périphérie et même ailleurs à travers le monde puisqu'ils constituent une entrave à la paix internationale et à la sécurité de l'individu. Or pour l'Etat libéral, il ne s'agit pas simplement de veiller à ce que les individus croyants ne perturbent pas la paix sociale et l'ordre public en limitant l'expression de leurs pratiques religieuses dans l'espace privé. Habermas enseigne à ce sujet que :

> Du point de la politique du pouvoir, l'Etat neutre dans son rapport aux visions du monde peut s'accommoder de ce que les communautés religieuses consentent simplement à s'adapter à une liberté religieuse et scientifique imposée et garantie par le droit. […] Mais pour des raisons qui vont bien au-delà de l'instabilité que peut engendrer un arrangement obtenu sous la contrainte, l'Etat libéral ne peut se satisfaire d'un tel *modus vivendi*. En effet, en tant qu'Etat de droit démocratique, il dépend d'une légitimation *enracinée dans les convictions.*[357]

Pour obtenir cette légitimation, il doit s'appuyer sur des raisons qui peuvent être acceptées également, au sein d'une société pluraliste, par les citoyens non croyants et croyants, quelle que soit leur religion ou leur vision du monde. L'Etat constitutionnel doit donc agir de manière neutre par rapport aux visions du monde— c'est-à-dire postmétaphysique. Or, face à une telle exigence normative, les communautés religieuses peuvent difficilement être muettes. C'est pourquoi intervient ici ce processus

[355] Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, *op.cit.,*, p.148.
[356] *Ibidem.*
[357] *Ibidem.*

d'apprentissage complémentaire, dans lequel les deux parties, laïque ou religieuse, s'impliquent *mutuellement*.

C'est pourquoi Habermas professe que sans y être contrainte de l'extérieur, la religion devrait faire elle-même l'effort d'admettre la neutralité de l'Etat par rapport aux différentes visions du monde et comprendre que cette neutralité participe de la sauvegarde de la paix sociale et des conditions d'un vivre ensemble harmonieux entre les différentes composantes de la communauté politique. Il est en effet vrai que non seulement il y a dans les sociétés occidentales sécularisées une nette persistance des traditions religieuses d'inspirations judéo-chrétiennes mais également, grâces aux vagues d'immigrations massives et continues et les implications qui en découlent, une diversification des offres religieuses. Diversification qui n'est pas sans heurts d'autant plus qu'elle se traduit souvent par des oppositions fortes au départ avec les traditions religieuses antérieures et peuvent de se transformer en des affrontements directs, imposant aux Etats sur les territoires desquels ils se déroulent les gérer, à défaut de pouvoir les prévenir ou de les empêcher. Or, une telle obligation d'arbitrage et de règlement de ces conflits larvés ou ouverts exige une neutralité de l'Etat démocratique vis-à-vis de celles-ci.

Ce qui est préconisé ici c'est la disponibilité de chacune des entités à apprendre. Ainsi la raison religieuse doit faire l'effort d'accepter que l'Etat démocratique pluriel puisse fonder sa législation et ses normes sur un corpus juridique indépendant de toutes les visions du monde et de toutes les doctrines englobantes. Autrement dit, le caractère laïc de l'Etat doit être reconnu par les communautés religieuses et les citoyens croyants comme un principe qui s'impose à tout le monde, eux-mêmes y compris. De l'autre côté, les citoyens non motivés religieusement doivent admettre que les croyances religieuses peuvent être porteuses de sens sans y croire forcément et qu'en conséquence les citoyens motivés religieusement ont la liberté et le devoir, au même titre que tous les citoyens, de prendre part à la vie de la communauté, y compris au débat politique et à l'élaboration des normes morales ou juridiques. C'est donc la situation de méfiance qui a créé un certain raidissement de part et d'autre des deux entités que Habermas cherche à conjurer au profit d'une démarche plus collaborative. Pour lui,

> Cela signifie que non seulement la violence politique et la contrainte morale par opposition de vérités religieuses sont désavouées, mais aussi que, confrontée à la nécessité de mettre en relation ses propres vérités de foi, tant avec celles professées par des puissances concurrentes dans le domaine de la foi qu'avec le monopole des sciences

> sur la production de la connaissance du monde, la conscience religieuse y parvient désormais par la réflexion.[358]

Autant Habermas requiert des communautés religieuses et des porteurs de fois des efforts pour comprendre les autres et accepter, tolérer et même respecter leurs perceptions et leurs choix de vie, autant ces derniers doivent faire de même pour une pacification véritable et durable de l'espace public afin que l'Etat puisse convenable s'occuper de l'organisation de la vie en communauté et de ses autres occupations classiques. A l'Etat incombe ce devoir d'équidistance et même d'accompagnement pour éviter que pèsent sur les citoyens, surtout ceux motivés religieusement, des charges assymétriques qui les obligeraient à cliver leur identité double de croyant et de citoyen ou à vivre en marge de la société politique. Habermas lui assigne une mission précise en ces termes:

> l'Etat laïque, qui, fort de sa légitimité par le droit rationnel, apparaît désormais comme une forme de l'esprit et non plus seulement comme une force empirique, doit lui aussi permettre qu'il lui soit demandé s'il ne soumet pas ses citoyens religieux à des obligations pour le moins asymétriques. L'Etat libéral garantit en effet à chacun l'égale liberté de pratiquer la religion, mais il ne le fait pas strictement pour tranquillité et l'ordre, il le fait aussi pour cette raison normative qu'il doit protéger la liberté de foi et de conscience de chacun. Pour cette raison même, il ne peut donc pas exiger de ses citoyens religieux ce qui serait inconciliable avec une existence authentiquement vécue ''dans la foi''. L'Etat a-t-il le droit de demander à ses citoyens de scinder leur existence en deux, une existence publique et une existence privée, en leur faisant, par exemple, obligation de justifier leurs prises de positions dans la sphère publique uniquement aux moyens de raisons non religieuses ? [359]

Le souci de Habermas est non seulement de préserver le principe d'équidistance que l'Etat démocratique a l'obligation de respecter à l'égard de tous ses citoyens, qu'ils soient croyants ou non, sous peine de se compromettre, mais également de sauvegarder l'intégrité des citoyens, en particulier de ceux qui sont religieusement motivés, en ne les obligeant pas à cliver leur identité en identité publique et identité privée et en faisant de sorte qu'ils puissent s'exprimer avec leur identité et authentique dans l'espace public. La liberté de pratiquer la religion ouvertement qui est une conséquence de la liberté de conscience impose également à l'Etat libéral de ne pas exiger des citoyens une charge asymétrique qui voudrait qu'ils se délestent de ce qui fait le cœur même de leur identité, à savoir leur foi religieuse.

---

[358] *Ibid.,* p.150.
[359] *Ibidem*.

C'est pourquoi Habermas considère qu'il est impératif que dans la sphère publique, des mécanismes soient conçus pour permettre à tous de s'exprimer. La traduction apparaît comme l'un de ces mécanismes qui permet que dans les débats dans la sphère politique les propositions formulées par les citoyens incapables de s'exprimer en langage séculier soient rendues accessibles aux citoyens séculiers et aux membres des autres communautés religieuses. Cette démarche s'avère d'autant plus opportune pour l'intérêt de la communauté politique, « des assertions religieuses peuvent contribuer de manière sensée à la clarification de questions de principes sujettes à controverses. » [360]

Ce qui permet de parvenir à ce résultat c'est que les citoyens séculiers admettent que la religion n'est pas en soi un non-sens et que les croyants peuvent bel et bien, sans renoncer à leur foi, formuler des propositions pertinentes susceptibles d'apporter un plus à l'examen des problèmes qui interpellent la communauté politique.

On voit ainsi que Habermas rompt complétement avec le rationalisme excessif de la plupart des penseurs des Lumières et même avec sa vision antérieure de la religion considérée comme « une réalité aliénante ». Pour autant, du point de vue de la mise en œuvre de la participation des citoyens porteurs de fois dans les débats ouverts dans l'espace publics, Habermas ne préconise pas le transfert direct dans le débat public des contenus des différentes doctrines englobantes. Il reconnaît que « cela soulève, bien sûr, la question d'une traduction ultérieure de leur contenu raisonnable en une langue offrant un accès public, mais pas seulement : l'Etat libéral doit alors aussi escompter de ses sujets laïques que, dans leur rôle de citoyens, ils ne tiennent pas pour absolument rationnelle la moindre assertion religieuse. » [361]

Habermas rappelle à ce niveau ce qui a constitué sa «question de départ », celle « de savoir comment une raison moderne qui s'est détachée de la métaphysique doit comprendre son rapport à la religion. »[362]

Il ne s'agit pas pour autant pour Habermas de remettre en cause le caractère laïque de l'Etat libéral et d'accorder une sorte de « plus-value » aux défenseurs de la religion qui s'aventureraient à en contester les fondements non religieux. Pour lui, il ne

[360] *Ibidem*.
[361] *Ibid.,* p. 150.
[362] *Ibidem.*

s'agit pas d'opposer croyants et non-croyants dans l'espace public, mais de mobiliser toutes les ressources normatives disponibles pour une prise en charge optimale des questions qui se posent aux citoyens et à l'Etat. Aussi décline-t-il son projet en ces termes :

> Je proposerai donc bien plutôt de comprendre la sécularisation culturelle et politique comme un double processus d'apprentissage, qui contraint tout autant les traditions héritières des Lumières que les doctrines religieuses à réfléchir sur leurs limites respectives. Eu égard aux sociétés postséculières, une question se pose : celle de savoir quelles dispositions collectives et quelles attentes normatives l'Etat libéral doit exiger des citoyens croyants et non croyants dans leurs relations mutuelles ? [363]

Ce qui est donc en jeu ici, c'est l'organisation d'un vivre-ensemble apaisé et harmonieux entre croyants et non croyants qui sont condamnés à cohabiter dans les Etats contemporains caractérisés par une pluralité de fait et irréversible. Quant à la doctrine politique qui convient selon Habermas, c'est un libéralisme politique qui, s'il emprunte quelques arguments à Rawls, s'inspire également du républicanisme kantien. Il note à ce propos :

> Le libéralisme politique (que je défends sous la forme spécifique d'un républicanisme kantien) se comprend comme une justification non religieuse et postmétaphysique des fondements normatifs de l'Etat de droit démocratique. Cette théorie se situe dans la tradition du droit rationnel renonçant aux hypothèses fortes, de type cosmologique ou sotériologique, avancées par les doctrines classiques et religieuses du droit naturel. [364]

Il est donc important de garder à l'esprit que pour Habermas, il n'est pas question, sur la base d'un déraillement supposé ou constaté de la modernité et de la rationalité qui la sous-tend de remettre en cause le fondement séculier de l'Etat contemporain pour lui trouver une fondation religieuse. Au contraire, Habermas reste fermement attaché à la fois à la raison – mais une raison plus modeste et disposée à apprendre des autres formes de rationalités, celle religieuse notamment- et à la laïcité de l'Etat qui est la condition sine qua non pour la garantie effective de la liberté citoyens, de l'égalité de principe entre eux et même de la paix civile.

Selon lui, une bonne partie des valeurs qui sous-tendent les normes juridiques en vigueur dans nos sociétés contemporaines peuvent trouver une source d'inspiration dans les traditions religieuses, judéo-chrétiennes notamment. Mais, à proprement parler, « c'est dans le sous-sol profane de la philosophie des XVIIe et XVIIIe siècles que le pouvoir de

[363] *Ibid.,* p.153.
[364] *Ibid.,* p.133-134.

l'Etat trouve les fondements de sa légitimation en tant que pouvoir neutre à l'égard des visions du mondes. »[365]

Ce qui est pointé du doigt ici, c'est le processus de sécularisation de la philosophie des Lumières qui a commencé dès le 17è siècle à remettre en cause l'emprise totalisante de la religion sur la vie des individus et des sociétés et qui débouchera sur la fondation d'un Etat autonome vis-à-vis de la religion et du clergé. Le pouvoir de l'Etat à partir de ce moment n'est plus perçu comme un pouvoir de droit divin mais comme un pouvoir profane qui trouve sa source de légitimité dans le peuple souverain. Sous ce rapport, Habermas prend ses distances à la fois vis-à-vis du contextualisme et du décisionnisme sur lesquels ont essayé de s'appuyer les postkantiens du XXe siècle. Il déclare :

> Tel que je conçois les choses, il suffit pour défendre le contextualisme un concept non défaitiste de la raison, et contre le positivisme juridique un concept non décisionniste de validité du droit, que l'on recoure aux hypothèses faibles que l'on peut former à propos du contenu normatif propre à la communication des formes de vie socioculturelle. [366]

Cette question est reprise et détaillée par Habermas dans son intervention lors du débat qui l'a opposée à Ratzinger. Pour ce qui est de l'élaboration de la constitution de l'Etat de droit démocratique, Habermas en renvoyant dos à dos les positions ''décisionnistes'' et ''contextualistes'' postulent une «co-originarité entre démocratie et droit de l'homme ». Il note :

> Une constitution est ce que les citoyens associés se donnent eux-mêmes, et non une domestication d'un pouvoir déjà existant ; le pouvoir d'Etat ne doit, dans cette optique, être produit qu'au cours du processus constituant démocratique. ''Constitué'' de la sorte (et donc non simplement constitutionnellement apprivoisé), un pouvoir d'Etat est du même coup rendu juridique jusqu'en son noyau le plus intime.[367]

Selon Habermas, la légitimité fonde et soutient la légalité. En cela, il s'oppose à la position schmittienne pour qui le droit ne fait quasiment que codifier et légaliser les rapports de force existants. Selon lui, dans une démocratie véritable, il n'existe aucune place vide laissée par la souveraineté préconstitutionnelle du prince que la souveraineté du peuple— sous la forme de l'éthos d'un peuple plus ou moins homogène, et donc, du même coup, elle-même substantielle— ne viendrait occuper. La souveraineté du peuple

[365] *Ibid.,* p.154.
[366] *Ibidem.*
[367] *Ibid.,* p. 155.

ainsi entendue est entière et n'a de limites que celles que le peuple lui-même se fixe dans son espace de souveraineté.

Se démarquant également de la perspective positiviste défendue par Hans Kelsen et Luhmann, Habermas note :

> Face à une conception hégélienne de droite de l'Etat constitutionnel, existe en effet une conception procéduraliste, inspirée de Kant, qui insiste, pour sa part, sur le fait que non seulement les processus constitutionnels se fondent de manière autonome, mais encore d'une manière dont elle revendique qu'elle soit rationnellement acceptable pour chacun des citoyens. [368]

Habermas donc reconnaît l'autonomie de la raison dans le processus d'élaboration des normes constitutionnels. En cela, il se situe bel et bien dans la tradition du républicanisme kantien mais plus globalement dans la tradition des Lumières qui consacre l'autonomie totale de la raison qui revendique sa maturité et sa capacité à édicter une ligne de conduite pour la société et les individus qui la composent. Donc le fondement laïc de l'Etat constitutionnel n'est pas remis en cause quoiqu'il reconnaisse que la raison nue n'est pas suffisante à elle seule pour prendre en charge tous les problèmes de l'existence sociale.

Il écrit :

> Je partirai de l'hypothèse que la constitution de l'Etat peut discuter son besoin de légitimation à partir de ses ressources propres, c'est-à-dire d'éléments qui appartiennent à un patrimoine argumentatif indépendant des traditions religieuses et métaphysiques. » cependant, il reconnaît immédiatement que « et même en partant d'une telle prémisse un doute subsiste du point de vue des motivations. Considérée à partir du rôle des citoyens se comprenant comme auteurs du droit, la normativité que l'on présuppose inhérente à l'Etat démocratique constitutionnel est effet plus exigeante que si on la considère à partir de leur rôle de sujets dans lequel ils sont destinataires du droit.[369]

Cependant, Si Habermas considère que dans l'Etat démocratique les citoyens sont auteurs des normes juridiques et qu'aucune référence transcendantale n'est nécessaire, il reconnaît que le droit positif ne suffit pas à lui seul pour faire adhérer les citoyens à toutes les causes de l'Etat. Dans certaines circonstances, d'autres ressources motivationnelles peuvent s'avérer nécessaires. Il écrit en ce sens :

> Une chose est la simple obéissance aux lois contraignantes qui règlent la liberté, une autre les motivations ou les attitudes attendues de la part de citoyens compris dans leur rôle de législateurs. Ceux-ci sont censés saisir activement leurs droits à la

[368] *Ibid.,* p. 156.
[369] *Ibid.,* p. 157. Passage déjà cité à la page 140.

> communication et à la participation, et pas seulement dans le sens de leur intérêt bien compris ; ils doivent le faire dans celui du bien commun. Voilà qui exige une dépense de motivations plus lourdes, qui ne saurait être obtenue que par la seule contrainte légale[370].

En effet, une citoyenneté active et assumée requiert plus qu'une simple liberté négative. Elle suppose l'adhésion libre des citoyens aux règles de fonctionnement de l'Etat et aux orientations qu'il fixe pour l'organisation de la vie en communauté. On serait tenté de voir chez Habermas une influence rousseauiste avec l'idée défendue dans le *Contrat social* que «l'obéissance à la loi que l'on s'est prescrite est liberté » et que le contrat social qui est l'émanation de la volonté générale ne peut que convenir à l'ensemble des citoyens et recueillir ainsi leur adhésion. Pourtant, la conception habermassienne est bien distincte de l'idée de volonté générale telle que développée par Rousseau. En effet, dans la démocratie délibérative telle que conçue par Habermas, c'est par la délibération, la participation effective au débat public que les citoyens, dans une démarche argumentative, qui amène les citoyens à adhérer effectivement aux règles et principes adoptés parce qu'ils les comprennent comme ne leur étant pas étrangers mais bien comme le fruit d'un processus dans lequel ils ont dûment être impliqués.

C'est pourquoi Habermas ne comprendrait pas que l'on fasse du vote une obligation puisque forcer les gens à voter c'est leur dénier même le droit de s'exprimer librement ou de ne pas s'exprimer du tout lors des joutes électorales. De son point de vue, « être prêt à se sacrifier à l'intérêt général ou à se porter garant de concitoyens avec lesquels on a aucun lien préalable et qui se fondent dans l'anonymat sont des exigences auxquelles les citoyens d'une entité politique libérale ne peuvent qu'être *invités*. »[371]

Il est ainsi important de cultiver chez les citoyens les vertus civiques qui peuvent amener volontairement à prendre une part active aux délibérations publiques et au vote. Chercher à le leur imposer serait non seulement anti-démocratique mais contreproductif. Ces vertus politiques, note-t-il « quand bien même ne se recueillent-elles que sous forme de ''petite monnaie'', sont essentielles à la conservation de la démocratie. » [372]

Il faut, en d'autres termes, un éthos politique fort pour amener les citoyens à observer sans contrainte les règles. C'est ce que Habermas exprime lorsqu'il déclare que

[370] *Ibidem.*
[371] *Ibidem.*
[372] *Ibidem.*

dans un véritable Etat démocratique et libéral, « le statut du citoyen est dans une certaine mesure enchâssée dans une société civile qui se nourrit à des sources spontanées ou, si l'on veut, ''prépolitiques'' » . Cela ne signifie pas pour autant que l'Etat laïque est libéral est incapable de trouver suffisamment de ressources motivationnelles pour mobiliser les citoyens pour les grandes causes. Il lui faut, en plus du droit et des démarches argumentatives de la raison nue, recourir à des formes de discours et de dispositions autres, notamment au discours religieux et aux valeurs sociales qui fondent la solidarité naturelle entre les humains. Aussi, conclut-il : « Il ne s'ensuit pas pour autant que l'Etat libéral soit incapable, à partir du fonds laïque qui lui est le sien, de reproduire ses présuppositions motivationnelles. » [373]

C'est donc une caractéristique de l'Etat de droit démocratique de chercher à impliquer les citoyens et de les amener à faire respecter ses règles par des procédés autres que par la force ou la contrainte psychologique qu'exercerait une certaine forme d'utilisation des règles du droit positif. La communication et la participation des citoyens à l'élaboration des normes par le dialogue et la discussion est un de ces procédés. Il soutient que « L'Etat de droit constitué démocratiquement ne se limite en aucune façon à garantir des libertés négatives à des sujets sociaux préoccupés de leur bien-être ; en faisant venir au jour les libertés communicationnelles, il *mobilise* également les citoyens et les conduit à participer au débat public sur des thèmes qui les concernent tous conjointement ». [374]

Il est permis de penser, comme le note Jean Marco, qu'aujourd'hui la majorité des Occidentaux peuvent être considérés comme « séculiers » puisque les convictions et valeurs religieuses ne guident - quand c'est encore le cas – que dans une faible mesure de leur existence. Même ceux qui se disent croyants n'organisent plus, généralement, leur vie sociale et politique, autour de la religion et de ses représentations. Au contraire, la religion est souvent vécue comme une affaire personnelle souvent séparée de leur engagement en société .La raison est les sociétés occidentales ont connu un processus laïcisation qui a « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société »[375].

[373] *Ibid.,* p. 157-158.
[374] *Ibid.,* p. 158
[375] Marco Jan, Thèse déjà citée, p. 7

Naturellement si ce processus ne s'est pas soldé, comme on l'a dit plus haut, par une disparition complète de la religion, la place qui lui a été réservée s'est réduite comme une peau de chagrin et cela n'a pas manqué d'avoir une influence psychologique profonde aussi bien ceux pour qui la religion n'a aucune importance que la majorité des porteurs de foi, qui bien n'étant que croyants, admettent qu'une partie des règles organisation à leur vie répond d'un registre autre que le religion (droit positif, traditions culturelles, impératifs économiques de survie et d'adaptation, etc.).

Pourtant, ce processus, pour profond qu'il a été, n'a pas épuisé le potentiel de contestation et de revendication des communautés religieuses de leur droit à prendre part au débat public et à vie politique. Seulement, dorénavant, ces revendications s'adossent à des principes séculiers comme les droits de l'homme, la liberté de conscience et de religion qui impose à l'Etat laïque de prêter une oreille attentive à ses revendications, sous peine d'entrer en contradiction avec ses propres principes. Micheline Milot écrit à ce sujet que la « liberté de conscience et de religion est considérée comme une chose acquise dans les Etats de droit, mais elle est sans doute l'une des libertés fondamentales qui suscite le plus de questionnements relatifs à son aménagent, à sa régulation, à sa portée et à ses limites » [376]

Dans un bel article dans la revue *Vie sociale* [377], Emmanuel Housset montre que la laïcité, bien que née dans un contexte historique déterminé, peut être mise en œuvre dans plusieurs autres aires culturelles et prendre des formes différentes. Sous ce rapport, la forme qu'elle a prise en France n'est pas la seule possible, ni la meilleure. Mieux, il suggère que même en France, la laïcité doit se réinventer pour mieux répondre aux besoins essentiels de la société française désormais marquée, du fait de son histoire et de manière irréversible du sceau de la pluralité. Pluralité tant au plan culturel que racial ou confessionnel. Il montre également que l'Etat ne doit pas, sous prétexte de laïcité, se mettre dans une position de face à face avec la religion. Sa neutralité vis-à-vis des entités religieuses et son équidistance ne devraient pas signifier son indifférence vis-à-vis d'elle encore moins son opposition systématique. Au contraire, il doit reconnaître les traditions religieuses et les communautés qui la portent et la nourrissent comme une dimension de

[376] M. Milot, La laïcité, coll. «25 questions », Montréal, Novalis, 2008.
[377] Emmanuel Housset, «la crise de la laïcité et de la philosophie », Erès, *Vie sociale*, 2018/n°21, p-55 à 68.

la culture et de l'histoire du pays et que l'on ne peut passer la laïcité sans penser la religion, ni organiser la vie sociale et politique sans réfléchir à des normes en lesquelles pourraient se retrouver aussi bien les citoyens religieusement motivés que ceux qui ne le sont guère. Il écrit dans ce sens : « D'une certaine manière, la mise en œuvre de la république est peut-être plus complexe aujourd'hui qu'auparavant dans la mesure où la diversité ne tient pas seulement à la langue, ou à la culture, mais également à la religion ».[378]

On voit bien que Housset, à la manière de Rawls, Habermas et bien d'autres auteurs, reconnaissent la pluralité comme une caractéristique essentielle de nos sociétés contemporaines. Diversité qui représente, pour emprunter une expression habermassienne, « un défi cognitif » à la philosophie politique. La question est dès lors « comment vivre ensemble dans le respect des différentes religions, comme dans l'absence de religion, sans renoncer à ce qui fait la culture européenne, au sens non négligeable du terme, à savoir l'idée d'une culture issue d'une raison libre ? ». [379]

Pour lui, « la religion n'est pas un simple obscurantisme à dépasser mais in élément constitutif de la culture. » [380] Il s'insurge en outre contre une conception de la laïcité qui voudrait confiner strictement la religion dans la sphère privée. Cette idée que la religion doit s'exprimer publiquement et être vécue et manifestée dans l'espace public dans le respect des droits des autres et de l'ordre et de la discipline, nous semble bien justifiée, surtout si l'on considère que la majeure partie des religions, celles révélées en particulier, sont des religions de communautés et n'ont jamais été, à vrai dire, une affaire d'individus pris isolément. « La vie religieuse comme la vie éthique, se joue parmi les hommes, dans l'exercice d'une responsabilité et ne relève donc pas de la seule vie privée. » [381]

Il est possible de partager ce point de vue de l'auteur si l'on sait que la plupart des religions tiennent à rendre publique leurs manifestations (prières collectives, cérémonies de cultes, activités de promotion de leur foi, etc.). Il paraît dès lors impossible de professer la liberté de conscience et de religion, considérée comme une dimension de

[378] *Ibid.,* p. 58.
[379] *Ibid.,* p. 55.
[380] *Ibid.,* p. 64.
[381] *Ibid.,* p. 66.

la laïcité, et vouloir en même temps renvoyer dans l'espace strictement privé les pratiques et manifestations religieuses des communautés de foi. Habermas partage sans doute le même avis qui considère que dans le cadre de l'accommodement raisonnable, il est bien permis de permettre à des citoyens issus de groupes majoritaires de manifester les signes extérieurs de leur appartenance religieuse. Il prend comme exemple le voile de la femme chez les musulmans et le turban chez les sikhs au Canada par exemple[382].

Pour conclure ce chapitre, on voit que Habermas reste attaché à la rationalité et à la laïcité. Il ne s'agit guère pour lui de remettre en cause le principe de la laïcité de l'Etat libéral moderne qui constitue son fondement et la garantie de sa pérennité et de son équilibre. Pour autant, il ne verse pas dans une laïcité excessive ou « laïcité de combat » qui ne se définit qu'en s'opposant ou pour s'opposer à la religion. Pour le dire en un mot, il célèbre une laïcité réfléchie et sereine et dénonce le laïcisme qu'il considère comme aussi dangereux que le fondamentalisme religieux. C'est pour cela qu'il considère que les citoyens motivés religieusement ont le droit et même le devoir de prendre part à la délibération publique et l'Etat a l'obligation de créer les conditions pour ce faire. Reste à voir comment devra se passer concrètement cette participation.

[382] Nous reviendrons plus largement sur cette question dans la partie consacrée à l'aménagement de la diversité culturelle et religieuse.

Chapitre 2 : Religion et délibération publique dans les sociétés postséculières

Il importe de rappeler à ce niveau de notre développement que Habermas ne se limite pas à constater que les religions subsistent dans les sociétés sécularisées, que les communautés religieuses s'organisent de plus en plus pour continuer d'exister et jouer un rôle dans les sociétés contemporaines aussi bien au profit de leurs membres que de l'intérêt collectif mais il considère aussi et surtout que le pouvoir normatif des religions doit être mobilisé pour venir au secours de la modernité confrontés à des définis inédits, complexes et urgents, notamment la préservation de la paix à l'intérieur et entre les nations et le développement d'une culture de la paix et du règlement des conflits par le dialogue. On serait même tenté de dire que l'objet de Habermas est moins de défendre les religions ou de les aider à survivre que d'aider la modernité elle-même à répondre plus adéquatement aux besoins des individus et des groupes. Rappelons à ce sujet que pour Habermas, la modernité reste « un projet inachevé » ; elle ne culmine pas avec le règne et le triomphe de la raison instrumentale.

Au contraire, son idéal d'émancipation des individus et des masses reste à être réalisé. Pourtant, à l'origine, lorsque Habermas a commencé à renoncer au rêve d'une disparition progressive de la religion caressé par les théoriciens de l'Ecole de Francfort et par des penseurs comme Max Weber qui ont eu une influence considérable sur lui, il avait commencé tout juste par reconnaître que la religion pouvait encore receler du sens pour certains individus et les aider ainsi à prendre en charge certaines préoccupations qui relèvent du privé — consolation par rapport à certaines épreuves de la vie, construction de l'identité individuelle, etc. Mais, dans ses derniers textes,[383] Habermas en arrive à considérer progressivement que l'apport de la religion ne saurait se limiter à sa dimension strictement éthique et morale, mais qu'elle peut aussi, à condition de pouvoir s'exprimer dans une langue non religieuse et de devenir « réflexive », apporter des éléments de sens susceptibles de servir dans la réflexion sur l'organisation sociale et politique.

Pourtant, il ne transige pas pour autant sur l'idée que dans le contexte de la pensée postmétaphysique, la religion ne peut plus prétendre donner une interprétation globale de la vie bonne et, partant de là, aspirer à dicter le modèle et la forme de l'organisation sociale et politique. Il rappelle opportunément ce qui suit :

[383] Cette conception est développée en particulier dans ' Entre naturalisme et religion » et dans « Raison et foi »

> Une pensée postmétaphysique est astreinte à la retenue éthique, puisque tout concept de vie bonne et exemplaire lui échappe avec ce qu'il suppose en général d'obligations, à l'inverse, les Ecritures saintes et les traditions religieuses expriment des intuitions, évoquant la faute, la rédemption, l'issue salvatrice d'une vécue dans l'irrémédiable, qui, au fil des siècles, ont été méticuleusement égrenées et hermétiquement entretenues.[384]

Il ne saurait donc nullement s'agir pour Habermas de plaider un quelconque retour à un ordre moral et politique de nature religieuse pour remédier au déraillement occasionnel de la modernité, mais simplement d'ouvrir aux citoyens la possibilité de s'inspirer de certaines ressources normatives encore enfouies dans les traditions religieuses pour établir, discursivement, des règles complémentaires à celles qui ne seraient fondées que sur des raisons strictement séculières. Se pose alors la question de savoir comment les intuitions morales archivées dans les traditions religieuses peuvent être mobilisées pour améliorer et enrichir le débat public et partant contribuer à l'élaboration de normes adéquates pour l'organisation du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines marquées par une « situation de fait du pluralisme ».

Il semble nécessaire à ce niveau d'essayer d'élucider la conception habermassienne du politique qui repose fondamentalement sur l'idée de démocratie délibérative.

1. La démocratie délibérative comme base de l'inclusion sociale et politique

Pour bien saisir le souci de Habermas de favoriser une participation pleine et entière des citoyens porteurs de croyances religieuses, y compris au besoin sur la base d'arguments tirés de leur religion, il est important de revenir à sa conception de la démocratie qui est une conception procédurale, délibérative ayant comme motivation principale de ne laisser aucun citoyen à la marge. Il considère même que l'Etat libéral ne peut, sous risque de se compromettre, se permettre d'instaurer des conditions et des règles qui excluraient une partie de sa population au débat public et à la construction de la volonté et de l'opinion. Cette construction de la volonté et de l'opinion publique ne peut pas se réaliser selon Habermas de manière contingente et exceptionnelle comme dans le cadre de ce que l'on appelle la démocratie participative ou bien de nos démocraties

[384] Habermas, « Les fondements prépolitiques de l'Etat de droit démocratique » dans *Naturalisme et religion*, *op. cit.,* p. 164.

électorales où les citoyens, de temps en temps seulement, notamment pendant les élections, sont invités à prendre part au processus de désignation des autorités politiques. Il s'agit dans la conception habermassienne de la démocratie de favoriser de manière ouverte et libre la participation de tous les citoyens, considérés a priori comme égaux dans le processus de formation de la volonté et de l'opinion publique, comme il leur est permis de participer de manière générale à l'élaboration des normes sociales et morales. Cette conception politique s'enracine dans sa conception de l'homme comme animal politique dont le développement ne peut s'opérer adéquatement que par la médiation du langage.

Réagissant à des «Mélanges» qui lui ont été offerts à l'occasion de son 70ème anniversaire et ayant comme titre « La dimension publique de la raison et la raison de la dimension publique », Habermas reconnaît que le titre est effectivement bien choisi, puisque, confesse-t-il : « s'il est une question qui m'a préoccupé ma vie durant, c'est bien celle de la sphère publique comme espace d'échanges et de communications fondés sur la raison. La triade conceptuelle que forment la sphère publique, la discussion et la raison a, de fait, dominé tant mon travail de chercheur que ma vie de citoyen. » [385]

C'est donc dans l'intuition que ce qui caractérise fondamentalement l'être humain c'est le langage et que c'est par le biais du langage que sa raison se développe et qu'il parvient à élaborer, dans un rapport dialogique avec ses semblables, les normes et les conditions de la vie en société que prend racine sa conception ouverte de la démocratie. La théorie du langage et de la communication, ou pour le dire autrement, l'intuition de la centralité du langage dans la vie de l'individu comme de la société, et l'éthique de la discussion vont constituer la pierre angulaire à la fois de sa conception morale et de l'organisation politique. Les normes et règles qui doivent régir la vie des communautés dans l'espace public et de l'Etat de manière générale doivent être le produit d'échanges libres et ouverts entre des citoyens libres et égaux qui se respectent et s'échangent des raisons. D'où l'importance de la notion d'autonomie individuelle et collective.

En effet, Habermas considère que les normes pour être reconnues de tous doivent être générées intersubjectivement, c'est-à-dire dans les cadres d'échanges francs et

[385] *Esprit*, n°854, 2015. p. 14.

sincères n'ayant pour d'autre objectif que l'intérêt général. Les normes sociales et politiques sont ainsi des normes immanentes puisque fruit d'un processus délibératif dans lequel n'intervient aucune autorité transcendante. On voit que du point de vue du principe de l'autonomie politique Habermas se situe parfaitement dans le prolongement des théoriciens de la modernité comme Rousseau et Kant qui accordent tous aux citoyens la liberté de définir eux-mêmes leurs propres règles politiques sans une quelconque intervention extérieure. Habermas écrit :

> Le phénomène général de l'espace public que les interactions les plus simples suffisent à créer, m'avait toujours intéressé, sous l'angle notamment de ce pouvoir mystérieux que possède l'intersubjectivité d'unir ce qui est différent sans pour autant nécessairement aplanir les différences. Il est possible, à partir des espaces publics de déchiffrer les structures de l'intégration sociale[386]

Habermas confesse l'intérêt qu'il a eu très trop à la fois pour l'étude des interactions entre individus et le medium du langage mais également pour l'organisation politique de la société. Cela s'est traduit non seulement par l'intérêt qu'il accorde à ces questions dès la rédaction de *l'Espace public* mais également dans son engagement public, notamment sur les questions relevant de l'organisation de la société allemande après la guerre et de l'évaluation critique du national-socialisme allemand. Héritier de l'Ecole de Francfort et ayant une foi inébranlable en la raison malgré les errements connus dans la modernité, il continuera de penser que la solution aux problèmes politiques des sociétés contemporaines ne saurait être trouvée dans un retour à l'âge théologique. La raison communicationnelle reste le médium essentiel sur lequel il faudra compter même si on ne doit pas exclure —c'est bien plus tard qu'intervient dans la théorie habermassienne cette ouverture— les raisons religieuses qui ne sauraient être congédiées pour de bon ou limitées strictement à l'espace privé des citoyens croyants. La délibération publique apparait alors comme la seule procédure pouvant permettre d'aboutir à des normes consensuelles dans des sociétés devenues complexes et plurielles.

> Dans les conditions qui sont celles des sociétés modernes, la sphère publique politique spécifiques aux entités démocratiques (de type étatique, infra ou supra étatique) revêt en particulier une signification symptomatique, eu égard à l'intégration sociale. Les sociétés complexes ne peuvent plus se sonder qu'en recourant, entre leurs citoyens, à une entité abstraite et médiatisée par le droit. Or, entre des citoyens qui ne peuvent plus se connaitre personnellement, le seul moyen de créer et de reproduire une communauté, même fragile, est d'entrer dans le processus permettant de former une opinion et une volonté publiques.

[386] Voir *Espace public et sphère publique politique. Les racines biographiques de deux thèmes de pensée*, in *Esprit*, *ibid.,* p. 23.

> La sphère publique est donc le cœur d'une démocratie et c'est en l'auscultant, en tâtant son pouls, qu'on put juger de son état. [387]

Il est vrai que dans les sociétés contemporaines, nous sommes loin de la démocratie directe athénienne s'exerçant sur une population limitée et un territoire réduit mais, en dépit des dimensions plus vastes des Etats contemporains, la communication publique permet toujours de créer du lien social et les conditions d'un vivre-ensemble plus ou moins apaisé et harmonieux.

Dans la même communication, Habermas qui n'a jamais cessé de s'intéresser aussi bien à ce qui se passe autour de lui, dans son pays, dans l'espace européen et dans le monde de manière générale, relève l'évolution dans sa pensée politique induite par la crise de l'Etat-nation, le déclin du multiculturalisme et le retour à des velléités bellicistes des grandes puissances. Il écrit à ce sujet :

> J'ai moi-même pris part, à la fin des années 1950 au mouvement de protestation pacifiste des « marches de Pâques »et j'ai dû, dans les années 1960, prendre publiquement position sur le mouvement étudiant. Ensuite dans les années 1980 et 1990, je me suis mêlé au débat sur le travail de mémoire par rapport au passé nazi, sur la désobéissance civile, les conditions de l'unification allemande, la première guerre en Irak, les modalités du droit d'asile, etc. Je me suis surtout exprimé sur les questions relatives à l'unité européenne et à la bioéthique. Depuis l'invasion de l'Irak en contravention du droit international, je m'intéresse au « postnational » - c'est à dire aux formes de dépassement de l'Etat-nation-, en me demandant si l'on peut envisager un avenir au projet cosmopolitique kantien.[388].

Cet attachement de Habermas à « l'idéal démocratique » apparaît aussi bien dans les sommes théoriques que sont la *Théorie de l'Agir communicationnel* ou *Droit et Démocratie* que dans les *Ecrits politiques,* conférences, ou autres prises de position publique. Il y a en fait, si l'on peut s'exprimer ainsi, une solidarité organique chez Habermas entre le parcours de l'universitaire produisant des livres et l'intellectuel engagé prenant ouvertement et activement part au débat public pour défendre ce qu'il croit être l'intérêt général dans son pays, en Europe et plus tard pour le monde dans son ensemble.

Jean-Marc Durand-Gasselin note à juste titre :

> Habermas a toujours réitéré, dans tous ses écrits et à tous les moments de développement de son œuvre, l'idée d'une égale dignité des personnes, d'une illégitimité des privilèges de pouvoir ou de connaissance, contre les formes d'héroïsme et d'avant-gardisme intellectuel, plus ou moins ésotérique et stylisé, ou encore les formes de paternalisme autoritaire avec sa charge de pessimisme viriliste, mais aussi de l'idée d'une dangerosité soit des conceptions trop fortes du bien, qui clôt la communauté sur elle-même, soit des

[387] *Ibid.,* p. 24.

[388] *Ibidem*.

formes prétendument pures de spontanéité renouant mystérieusement avec des forces archaïques , exaltation imaginaire et aventureuse[389]

Héritier de l'Ecole de Francfort, Habermas s'efforcera de réorganiser la base théorique de l'Ecole constituée « d'un marxisme-hégélien et wébérien pessimiste qui présente la modernité comme une cage d'acier fatale où domine presque exclusivement la rationalité instrumentale des grandes bureaucraties politiques, politiques et économiques et, dans la sphère de la circulation, la fausse culture de l'industrie culturelle. »[390]

Dans cette entreprise de refondation, Habermas recevra une influence de taille, celle du constitutionnaliste et politologue socio-démocrate Abendroth, « figure singulière chez les constitutionnalistes allemands la plupart du temps conservateurs, et qui défend une conception participative de la constitution »[391]. Dans le tournant des années 80, alors qu'il entame l'élaboration de sa nouvelle vision des rapports entre politique et religion et qu'il affine sa théorie de la démocratie délibérative, Habermas va beaucoup se servir des travaux de ce constitutionnaliste allemand. La théorie de *L'espace public* que Habermas va revisiter en essayant de l'extirper de ses caractéristiques élitistes d'héritage bourgeois sera décisive à ce propos.

Une autre source d'influence majeure dans la pensée de Habermas sera le pragmatisme américain qui offre, selon lui, l'avantage d'être « une tradition intellectuelle fondamentalement démocratique ». De la même manière que pour la philosophie du langage ordinaire d'Austin et de Searle ou encore la psychologie de l'apprentissage de Piaget et Kohlberg, réapproprié dans un esprit critique, d'orientation expérimentale, participative et universaliste, ces références vont venir compléter, amender, voire compenser les références allemandes (Kant, Hegel, Marx, Weber, l'Ecole de Francfort.)

En effet, devenu assistant d'Adorno en 1956 à l'Ecole de Francfort, Habermas va vite introduire ce que l'on peut qualifier de ruptures méthodologiques en défendant une conception plus faillibiliste des affirmations et théories de la philosophie mais en

[389] Voir l'intéressant article de Jean-Marc Durand-Gasselin, « la fin des mandarins allemands », in Revue *Esprit*, *ibid.,* p.26 à p. 39 précisément à la page 33.

[390] *Ibid.,* p. 34.
[391] *Ibidem*.

préconisant une ouverture accrue aux autres disciplines, notamment à la sociologie, à la linguistique, à la théorie juridique, à l'histoire, etc. Cette démarche méthodologique se justifie selon lui par le fait que « le philosophe ne disposant plus d'objets ni de moyens intellectuels propres, il doit s'appuyer de manière réflexive sur les discours scientifiques ou philosophiques qu'il doit sélectionner et critiquer et tenter d'articuler ensemble, étant entendu qu'il n'a plus la position privilégiée. » .[392]

Pour bien saisir le cheminement intellectuel de Habermas, Jean-Marc Durand-Gasselin rappelle justement ceci:

> Le plus simple est de partir de l'enquête historique sur l'espace public du début des années 1960, parce que Habermas va chercher pendant une vingtaine d'années, à produire la théorie de ce qui n'est d'abord qu'une histoire teintée de sociologie et de philosophie. La forme émergente de la sociabilité critique par la discussion doit recevoir un statut central pour la théorie de la modernité et la reformulation des thèmes critiques de la première génération de l'Ecole de Francfort pour produire une théorie critique qui ne soit en rien complice des motifs « platonico-allemands » qui innervent encore la pensée d'Adorno ou de Marcuse. Il s'agit pour Habermas de construire une théorie critique orientée vers cet universalisme inclusif de la discussion, capable d'expliquer à la fois pourquoi se produit cette forme de sociabilité et pourquoi elle est susceptible de régresser (cage d'acier, culture de masse.) [393]

On voit donc qu'il y a une certaine cohérence dans la pensée de Habermas puisque l'intuition de la prééminence du langage et sa présence dans quasiment tout ce que fait l'homme pour créer les conditions de son épanouissement en société constitue également la pierre angulaire de sa pensée politique. Ainsi donc, pour conjurer la violence dans les rapports entre les êtres humains et mettre en places des normes et des institutions crédibles, la dialogue, la discussion raisonnée reste selon le philosophé allemand. L'inclusion est ainsi pour lui une caractéristique essentielle des sociétés libérales et démocratique et cette inclusion ne peut souffrir aucune entorse sans porter atteinte au caractère démocratique de ces sociétés. Dès lors qu'elles abritent de plus en plus des individus issus d'horizons culturels, de conceptions du mondes différentes et de parcours historiques différents sous l'effet accélérateur de la mondialisation, il n'y a que le dialogue ouvert, permanent et sincère qui puisse permettre de concevoir des normes constitutionnelles adéquates.

---

[392] *Ibid.,* p. 37.

[393] *Ibidem.*

Habermas reconnaît également que son handicap et son opération, entre autres facteurs, l'ont vite amené à prendre conscience de l'importance des autres dans le processus de développement de l'individu et partant de l'interdépendance inhérente à la vie en société. Il écrit : « il est en tout cas certain que la nature sociale des êtres s'est trouvée, par la suite, au départ de mes réflexions philosophiques »[394]. Il précise cependant que les êtres humains ne sont pas les seuls en vivre en communauté puisque certains grands singes par exemple vivent ainsi. Donc ce n'est pas à vrai dire le fait de vivre en communauté et de dépendre, d'une certaine manière, les uns des autres qui constitue la spécificité de l'homme mais « la complexité des systèmes de parenté ». Il note à ce propos :

> Pour bien saisir ce qu'il y a de particulier dans la nature sociale de l'homme, il faut traduire littéralement la phrase d'Aristote, selon laquelle l'homme est un *zôon politikon* : être un animal politique, c'est être un animal qui existe dans un espace public. Il faudrait même dire, pour être plus précis : un animal qui ne développe les compétences qui lui permettent de devenir une personne que grâce à son insertion dans un réseau de relations sociales. Si l'on compare les caractères biologiques des mammifères à la naissance, il apparaît qu'aucune autre espèce ne vient au monde aussi incomplète, aussi désarmée que l'homme ; aucune espèce n'a besoin d'une aussi longue période d'élevage et de protection familiale ; aucune autre espèce ne dépend comme l'homme d'une culture publique, intersubjectivement partagée par les congénères. Nous humains, apprenons les uns des autres. Et cela n'est possible qu'au sein de l'espace public qui produit un milieu culturellement stimulant. [395]

Ce long passage résume parfaitement la conception habermassienne de l'homme comme être social qui ne peut vivre, se développer et s'épanouir que par ses interactions avec les autres. Interactions qui se font essentiellement par le biais du langage. En plus de son vécu personnel qui a contribué à façonner sa conception de l'être humain comme être social condamné à interagir avec les autres dans un espace public, Habermas avoue les influences fondamentales qu'il a subies, notamment celles de théoriciens du langage:

> C'est en tout cas, parce que j'ai été sensibilisé à la réflexion sur la nature sociale de l'homme que j'ai été amené à m'intéresser à des approches philosophiques qui soulignent la constitution intersubjective de l'esprit humain – qu'il s'agisse de la traduction herméneutique de Humboldt, du pragmatisme américain de Charles Sanders Peirce et de Georges Herbert Mead, la théorie des formes symboliques d'Ernest Cassirer ou de la philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein [396]

---

[394] Revue *Esprit*, *op.cit.,* p. 15
[395] *Ibidem.*
[396] Habermas «Espace public et sphère publique politique» in Revue *Esprit*, *op. cit.,* p. 15.

Convaincu que même la raison ne se développe que dans le cadre des interactions avec les autres, Habermas prend ses distances avec une certaine philosophie de la conscience. Il écrit à ce sujet :

> Je n'ai jamais compris pourquoi il faudrait que le phénomène de la conscience de soi soit quelque chose d'originaire. N'est-ce pas sous le regard d'autrui que nous prenons conscience de nous-mêmes ? C'est dans un ''Tu'', une deuxième personne, parlant avec moi que je prends conscience de moi-même non seulement comme d'un sujet éprouvant ce qu'il vit, mais encore d'un moi/ d'un ''Je'' individuel. Le regard subjectivant d'autre possède une force individuante . [397]

Il est à noter en outre que Habermas ne réduit pas la communication à la parole, surtout qu'en raison de son handicap, cette dernière lui est difficile. Il note :

> Dans l'activité communicationnelle, nous avons, dans une certaine mesure, un comportement naïf ; dans la discussion qui n'est pas qu'orale, nous échangeons des raisons afin d'examiner les prétentions à la validité devenues problématiques. C'est ce qui a permis de faire entrer en ligne de compte la contrainte non contraignante du meilleur argument . [398]

Entre autres facteurs ayant influencé le philosophe, il y a la situation de son pays, l'Allemagne surtout la catastrophe engendrée par le nazisme, catastrophe qui a culminé par la 2ème guerre mondiale avec ses millions de morts et ses destructions matérielles inédites. Il confesse :

> La société et le régime sous lesquels nous avons vécu avec un sentiment de semi-normalité étaient- ce qui arriva pour ainsi dire du jour au lendemain - démasqués pour ce qu'ils étaient : une société et un régime criminel. C'est ainsi que la confrontation avec l'héritage que laissait le passé nazi de l'Allemagne est devenue une question fondamentale pour ma vie politique d'adulte [399]

C'est pourquoi Habermas ne comprendra pas le soutien affirmé de Heidegger au régime nazi et pour lequel il avait un grand respect mais contre lequel il finira par se dresser, intellectuellement s'entend. Il écrivit à ce sujet son célèbre article « Penser avec Heidegger contre Heidegger » qui fera date et continuera par la suite à scruter « l'espace public allemand » et à prendre part à de nombreux débats, et dénonçant assez souvent l'affaissement moral de la société allemande et la nécessité de la refonder sur de nouvelles bases différentes de l'ivresse de pouvoir et de fascination technoscientifique qui a caractérisé le régime hitlérien.

---

[397] *Ibid.,* p. 17.
[398] *Ibid.,* p. 18.
[399] *Ibid.,* p. 19.

Cette perception inclusiviste de la démocratie dont Habermas est sans doute l'un des plus grands porte-étendards a exercé une influence considérable sur les penseurs du politique. Ainsi par exemple, dans un article intitulé « Religious reason in public délibération »[400], Andrew F. March and Alicia Steinmetz, en examinant la place des religions dans la sphère contemporaines et surtout de la perception de la participation des religions dans le débat public politique identifient deux grandes tendances, une qu'ils appellent « exclusiviste » et dans laquelle on range allégrement des penseurs comme Habermas et Rawls et une autre exclusiviste qui manifeste une certaine méfiance vis-à-vis du déploiement de la religion dans l'espace public politique.

Les deux auteurs commencent d'abord par montrer que la question du rôle et de la place de la religion dans les délibérations publiques a pris une dimension importante dans le débat politique contemporain au point qu'il est quasiment impossible de l'éluder si tant est que l'on veuille bien voir clair dans l'organisation des sociétés contemporaines. Ils notent à ce propos, dès la première ligne de leur texte :

> The role of religion in the public sphere has become one of the most extensively discussed topics in modern political philosophy, and nowhere more so than on the question of the normative status of religious reasons in public deliberation. If political decisions are to reflect something other than the outcomes of power battles or the mere aggregation of individual desires, it is necessary to offer an account of one's preferences to others in terms that one's interlocutors can understand and to which they can respond.[401]

Pourtant cette question ne va pas de soi puisque si l'on part du présupposé qu'à travers l'histoire et jusqu'à nos jours la religion a été souvent un facteur de discorde et même de tiraillements parfois violents entre individus vivants dans une même société, on ne voit pas immédiatement comment dans nos sociétés contemporaines marquées par un pluralisme encore plus accru, on pourrait introduire des raisons religieuses dans les

[400]https://www.academia.edu/25683987/_Religious_Reasons_and_Public_Deliberation_Oxford_Handbook_of_Deliberative_Democracy_2016_forthcoming_with_Alicia_Steinmetz_?auto=download&email_work_card=download-paper

[401] *Ibid.,* p. 1. Nous essayons de traduire ainsi : «le rôle de la religion dans la sphère publique est devenue une des questions les plus largement discutées dans la philosophie politique moderne et nulle part plus que sur la question du statut normatif des raisons religieuses dans la délibération publique. Si les décisions politiques doivent refléter quelque chose de plus que les résultats des batailles politiques ou de la simple agrégation des désidératas individuels, il est nécessaire d'offrir de la crédibilité à ses préférences par rapport à celles des autres de sorte à ce que ces derniers puissent le comprendre et réagir. »

délibérations publiques sans susciter des antagonismes ou mettre en péril la stabilité, l'ordre et l'harmonie au sein des sociétés modernes.

Selon les auteurs pour réussir une justification publique de ses règles organisationnelles reconnues de tous, une société doit avoir un certain niveau de valeurs partagées, acceptées presque par tous. Situation pourtant quasi inexistante dans les sociétés contemporaines marquées par le pluralisme des valeurs. A défaut de leur existence la société doit s'engager dans le processus de leur création et pour cela la délibération publique s'avère nécessaire. Cela produit selon l'auteur un grand dilemme de l'usage des raisons religieuses dans le débat public que préconise la démocratie délibérative telle que le conçoit Habermas car pense-t-il :

> Arguments drawn primarily or exclusively from specific religious traditions or doctrines may be perceived as hostile or irrelevant to citizens with differing religious or non-religious worldviews, but to categorically condemn the use of all religious reasons runs the risk of being arbitrary or unfair to religious citizens, whose political convictions may be deeply informed by their faith [402].

Ils considèrent que les arguments tirés essentiellement ou exclusivement d'une religion quelconque peuvent susciter une certaine méfiance des citoyens non croyants ou appartenant à d'autres sensibilités religieuses et ainsi plomber le débat public, pourtant étape fondamentale dans la formation de l'opinion et de la volonté politique. C'est une perception similaire qui avait amené Rawls également à vouloir exclure, dans un premier temps, les raisons religieuses dans les délibérations politiques touchant l'ensemble de la communauté. Il nous semble que Habermas a bien perçu cette difficulté et a essayé d'y remédier notamment préconisant fortement que même les citoyens motivés religieusement essaient de s'exprimer, dans la mesure du possible, dans le langage séculier compréhensible par tous les membres de la communauté politique. S'il y' en qui ne parviennent pas à s'y faire, Habermas préconise que leurs coreligionnaires les aident à traduire leurs propositions dans un langage compréhensible par tous. Cela a un double intérêt en ce que non seulement cela met tout le monde à l'aise et favorise une plus grande

[402] *Ibidem. Notre essai de traduction : «L*es arguments tirés essentiellement ou exclusivement des traditions ou doctrines religieuses peuvent être perçues comme hostile ou inappropriés pour les citoyens des autres religions ou du point de vue de ceux qui ne croient pas du tout mais condamner catégoriquement l'usage de toutes les raisons religieuses risque d'apparaitre comme arbitraire et injuste vis-à-vis des citoyens religieux, dont les convictions politiques peuvent être inspirées par leur foi. »

acceptabilité des propositions normatives de ces citoyens croyants mais cela permet de sauver des ressources normatives qui, autrement, risqueraient de se perdre. Ce n'est vraiment que lorsque cette possibilité n'existe pas que, faute d'autre solution, et pour donner corps à leur droit à la participation au débat dans l'espace public, que les raisons religieuses peuvent être acceptées encore qu'elles devront passer par le filtre de la discussion. Il importe également de préciser un autre garde-fou que Habermas met en place : les propositions formulées dans un langage religieux ne sont admises que dans le débat informel de l'espace public mais pas du tout au niveau de la sphère institutionnelle composée de l'Administration, du Parlement, de la Justice, etc. où ne sont admises que les raisons séculières.

Dans la pratique, la diversité des références religieuses, leur caractère opposé voire carrément conflictuel peut amener à penser que pour parvenir à l'harmonie et mettre sur le même pied d'égalité les citoyens, qu'ils soient croyants ou non-croyants, il serait plus indiqué d'exclure carrément le recours à toute raison religieuse pour ne faire usage que des raisons séculières susceptibles de convenir à tout le monde puisque fondées simplement sur les lumières de la raison naturelle. Position qui a été âprement défendue par les tenants de la modernité dont Emmanuel Kant pour qui la raison arrivée maturité peut se passer d'une lumière transcendantale du moins pour ce qui relève de l'organisation politique de la société. Donc, dans cette perspective, l'usage de raisons religieuses peut créer une situation assez complexe en ce qu'il peut être à l'origine de discorde au sein des membres de la communauté politique.

Pourtant, si à un moment il y avait une sorte de consensus sur l'idée que, dans les sociétés modernes où règnent en priorité les lumières de la raison humaine arrivée à maturité, la religion doit rester dans l'espace privé et éviter de se mêler de l'organisation politique de la société et- même s'il y a encore des théoriciens de la chose politique qui le sous-tendent- , il est de plus en plus admis qu'il n'est plus raisonnable de vouloir exclure entièrement la religion et les porteurs de foi des débats dans l'espace public ni de leur imposer de se cliver en se délestant ne serait-ce que momentanément de leurs convictions religieuses lorsqu'il s'agit de prendre position sur des questions d'intérêt général et d'argumenter celle-ci.

Pourtant, malgré les difficultés, rappellent les auteurs, la littérature sur la question de la délibération et de l'inclusion des arguments religieux ou d'origine religieuse est abondante et le débat en son sein se poursuit. On y trouve selon eux deux grandes tendances, une qu'ils appellent « exclusiviste » qui continue de soutenir qu'il faut pour sauvegarder la cohésion sociale et respecter la neutralité et l'équidistance de l'Etat exclure les arguments religieux dans le débat public et une autre dite «inclusiviste » qui soutient le contraire et développe des arguments en sa faveur. Chacune d'elles présentant plusieurs variantes. Sans entrer dans les détails, nous allons rapidement résumer la substance des arguments avancés par chaque tendance.

La tendance exclusiviste, comme son nom l'indique, est réticente pour tout ce qui concerne l'invocation de raisons religieuses dans le débat public, par souci d'équidistance entre croyants et non-croyants et pour sauvegarder la laïcité de l'Etat. Dans cet esprit, la religion doit rester dans le domaine privé ou à tout le moins être discutée à l'intérieur de la communauté des adeptes mais ne pas inférer dans l'espace public commun à tous.

Les auteurs rangent dans cette catégorie des exclusivistes Rawls et Habermas dans leurs premiers écrits mais également d'autres auteurs moins bien connus que ces deux grands penseurs[403]. Pour les tenants de cette tendance, un certain nombre de critères sont requis pour une bonne organisation des délibérations publiques, notamment le respect mutuel, la liberté, l'égalité, la légitimité, la non-discrimination, l'intégration sociale, etc. Critères difficiles à observer selon eux lorsqu'il s'agit de converser avec des gens qui peuvent avoir des convictions religieuses fortes, considérées quelquefois comme absolues, donc infaillibles et ainsi non ouvertes à la critique. Ils disent par exemple que dans l'approche rawlsienne de la démocratie, traiter les autres comme des citoyens libres et égaux dans une situation de pluralisme religieux et culturel requiert des justifications politiques acceptables, notamment la « *partageabilité* », la « rationalité », « l'intelligibilité », « l'accessibilité » etc. Or il est difficile dans le cadre de l'usage des raisons religieuses de satisfaire à ces critères.

> En d'autres termes, les auteurs considèrent qu'il y a un certain nombre de critères d'éligibilité des raisons qui peuvent être admises dans l'espace public que les raisons religieuses en général ne remplissent pas, en l'occurrence la « partageabilité » entre les

[403] Ils citent notamment Robert Audi, Mird, Mavedo, Benhabib, etc. *Cf*. Ibid., p. 3.

différents participants, «l'acceptabilité» rationnelle, «l'intelligibilité» et «la publicité». Le caractère non partagé et non partageable des arguments religieux, leur caractère souvent inintelligible pour les personnes qui leurs sont étrangères sont souvent brandis pour ne pas les admettre dans les délibérations publiques. Pourtant cette approche ne résiste pas à la critique et elle a même fait l'objet de plusieurs critiques notamment leur caractère « arbitraire », le fait qu'ils suscitent au plan politique des antagonismes, leur ancrage dans une morale spécifique difficile à partager par tout le monde etc.[404].Dans ledit article, les auteurs ont abordé les principales critiques formulées à l'encontre de la tendance exlusiviste. [405]

A l'opposé de cette tendance, existe celle qui est favorable à l'inclusion et dite « liberal inclusivism » mais qui présente, elle également, des nuances d'un auteur à l'autre. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, un bon nombre des penseurs contemporains du politique considèrent qu'il n'est plus défendable d'exclure totalement la religion de l'espace public. Les raisons annoncées pour justifier cette posture sont nombreuses. Comme le sont également les modalités proposées pour une participation effective des citoyens porteurs de foi dans les délibérations publiques. Les représentants de cette tendance sont de plus en plus importants et l'on peut présumer, à juste raison, que le travail argumentatif rigoureux et méthodique mené par Habermas y est pour beaucoup. D'ailleurs certains que l'on pouvait qualifier d'exclusivistes à l'origine ont fini par nuancer voire réviser complètement leur position pour admettre sous certaines conditions l'invocation des raisons religieuses dans le débat public politique. Parmi les « inclusivistes » on peut citer John Rawls qui a révisé sa position sur la question pour admettre sous condition l'évocation de raisons religieuses dans l'espace public politique. Habermas a également révisé ses premiers écrits pour admettre de manière même beaucoup plus large que Rawls l'usage de raisons religieuses dans la délibération publique.

Habermas, dans son souci d'inclusion totale admet que les citoyens monolingues soient autorisés à s'exprimer dans l'espace public sur la base du seul langage qu'ils

---

[404] Ils écrivent : « The standard exclusivist account has been the focus of a dizzying array of critiques, some of which aim at a more comprehensive critique of the liberal terms of public reason, and some of which are tailored more specifically to the status of religion within this framework. We find roughly seven core arguments against excluding religious reasons from public deliberation, which we call the arguments from (1) Arbitrariness, (2) Political Agonism, (3) Epistemic Agonism, (4) Fairness, (5) the Poverty of Secular Reason, (6) Moral Motivation, and (7) Incompleteness. (For other lists, see Boettcher & Harmon (2009, 9-11) and Quong (2011, 259-60) » *Ibid.,* pp.4-5.

maîtrisent afin que non seulement ils ne soient pas exclus de la formation de la volonté et de l'opinion, mais également pour que ne se perdent pas les ressources de sens pertinentes pour le groupe susceptibles de se retrouver dans leurs propositions normatives. Le principe de traduction que pose Habermas lui permet ainsi de contourner les obstacles liés par l'usage d'un langage religieux accessible seulement à ceux qui pratiquent une religion ou en tout cas pas à tous les citoyens. Dans tous les cas, l'usage de raisons religieuses même s'il est admis doit obéir à un certain nombre de règles, notamment le respect de tous les participants à la délibération qu'ils soient croyants ou non croyants, de la même religion que ceux qui les invoquent ou de religion différente et la disponibilité à soumettre ses proposition à la critique, à les argumenter et à accepter qu'elles soient amendées au besoin ou pas du tout retenues si elles butent contre des propositions mieux argumentées, donc plus solides en regard de l'intérêt de la collectivité.

Cependant, si ce principe de traduction et la coopération entre croyants et non-croyants sollicités pour servir d'appoint peut être admis ainsi que Habermas cherche à nous le faire accepter, le problème n'est pas pour autant entièrement résolu car la traduction, quoique l'on dise impose aux citoyens religieux une charge supplémentaire, asymétrique, comparativement à leurs concitoyens non croyants sont dispensés de cette obligation. Habermas en a pris conscience et a essayé de prendre en charge cet écueil dans *Naturalisme et religion* en préconisant « un processus d'apprentissage complémentaire entre croyants et non croyants », processus en principe bénéfique pour chaque partie, et en encourageant les uns et les autres à adopter « une attitude réflexive » d'ouverture et de disponibilité à recevoir des questions sur les propositions faites, remarques critiques et éventuellement à redresser si elles butent contre des résistances de la part des autres participants au débat public. Cependant, en dépit des efforts constants de Habermas pour prendre en charge les remarques sur les difficultés de mise en application de sa démocratie délibérative, des questions demeurent que les auteurs ont essayé de formuler en ces termes : « What will motivate citizens – both religious and nonreligious – to become more self-reflective and open to the 'cognitive substance' of clashing views? » [406]

[406] *Ibid.,* p. 11. Notre essai de traduction : « Qu'est ce qui va permettre aussi bien aux citoyens religieux qu'aux non religieux à devenir plus réflexifs et ouverts à la substance cognitive des points de vue contradictoires ? »

On peut bien se demander, par exemple, dans les sociétés occidentales où les musulmans ou les citoyens issus de l'immigration sont minoritaires, considérés même comme étrangers même lorsqu'ils sont nés sur place ou ont acquis la nationalité par naturalisation, qu'est-ce qui pourrait bien motiver les autres citoyens issus des groupes majoritaires et qui ont été sur place bien avant ces derniers, de faire l'effort d'essayer de comprendre des préoccupations qui peuvent leur être totalement indifférentes et qui, en plus, sont formulées dans un langage étranger ? Qu'est-ce qui peut bien motiver des citoyens séculiers pour qui la religion n'a plus aucun sens à prendre de leur temps pour aider les citoyens religieux à traduire leurs propositions normatives en langage séculier afin qu'elles puissent être comprises de tous et à les entendre leur opposer, dans les débats publics, des arguments dont ils savent qu'ils sont tirés de religions ou visions du monde étrangères à leur culture et à l'histoire de leur pays ? Voilà quelques questions parmi tant d'autres qui montrent que la théorie de la démocratie délibérative et de l'inclusion sociale et politique formulée par Habermas, pour séduisante qu'elle puisse paraître, montre des fragilités dès lors qu'il s'agit de réfléchir aux modalités de sa mise en pratique.

En plus de ces deux grands penseurs que sont Rawls et Habermas, d'autres auteurs ont poursuivi la réflexion entamée pour essayer de voir de manière plus approfondie les modalités d'utilisation d'arguments religieux dans les délibérations publiques. Les auteurs citent dans cette catégories Andrew F. March (2013) qui établit une certaine typologie des raisons religieuses qui peuvent prendre plusieurs formes dont certaines peuvent permettre plus de flexibilité que d'autres. Leur réceptivité peut varier également selon la sensibilité de la question. Si elles peuvent être assez ouvertes sur certaines questions d'ordre général touchant à la vie de la communauté, (organisation du quartier, jour fériés, scolarisation, etc., elles peuvent se montrer plus rigides sur certaines questions sensibles (interruption volontaire de grossesse, législation concernant le mariage entre personnes de sexe opposés, etc.)

En dépit de toutes ces contraintes, la conclusion de March est que «public reason liberals should be more open to religious arguments when they are less theocratic in their

formulation and do not concern the basic negative rights and freedoms of self-representing citizens ». [407]

Il apparaît ainsi que si nous comprenons bien ce qui fonde le souci de Habermas d'inclure les raisons religieuses dans le débat public, précisément le souci de ne laisser aucun citoyen en marge, cette volonté, pour louable qu'elle puisse paraître, n'est pas sans poser problème lorsque l'on se met à réfléchir sur les modalités de mise en œuvre dans les sociétés complexes dans lesquelles nous vivons. De nombreuses difficultés ont été recensées par des commentateurs de la préconisation habermassienne, y compris certains qui ne sont pas opposés à l'invocation des arguments religieux dans le débat public politique. Ainsi par exemple, dans un article de 2010[408], Nadia Urbinati enseignant la Théorie politique à Columbia University et coéditeur de *Constellations,* essaie de montrer que la proposition habermassienne d'accepter l'usage de raisons religieuses dans l'espace public par souci d'inclusivisme et de respect de la liberté de participation au débat politique de tous les citoyens, si elle peut fonctionner dans les sociétés caractérisées par un pluralisme religieux risquerait de mettre en péril la loi civil dans des sociétés mono-religieuses comme celles italiennes qui, en dépit de l'inscription de la laïcité et du pluralisme dans la construction, reste largement dominée par la religion catholique. Selon l'auteure, ouvrir cette porte dans ce genre de société, c'est courir le risque de voir les institutions capturées par les tenants de la religion dominante.

Elle rappelle que, comme nous avons essayé de le montrer au long de ce chapitre, que selon Jürgen Habermas dans les sociétés postséculières contemporaines les citoyens motivés religieusement sont autorisés à prendre part au débat public, y compris en faisant référence à des argument inspirés ou tirés de leurs croyances religieuses. [409]

Cependant selon l'auteur, qui fait également référence à Rawls qui, à la suite de ses débats avec Habermas, a fini par adopter une position plus favorable à l'utilisation d'arguments religieux dans le discours politique, l'application d'une telle théorie si elle peut être conçue dans les sociétés authentiquement et profondément pluralistes, poserait

[407] *Ibid.,* p.12 -13. Nous traduisons comme suit : » « la raison publique libérale devrait être plus ouverte aux arguments religieux surtout lorsqu'ils sont moins théocratiques dans leur formulation et ne portent pas sur les droits de base et les libertés négatives des citoyens qui sont représentés .»
[408] " Laicity in reverse: Mono-religious democracies and the Issue of Religion in the Public Sphere" par Nadia Urbinati, *Constellations*, Volume 17, n°1, 2010.
[409] *Ibid.,* p.1.

problème dans celles où, même si on enregistre la présence de plusieurs, l'une d'elle sort du lot comme largement dominante. Elle fait référence, à titre d'exemple, à la société italienne où selon elle le pluralisme est mentionné dans la constitution, mais où la théorie de Habermas serait difficile à mettre en œuvre en raison du fait qu'il y a une religion majoritaire et qui n'hésiterait pas user de ce privilège de la majorité pour imposer ses points de vue et faire passer dans le dispositif institutionnel des éléments qui seraient propres à sa foi . Elle écrit:

> I intend to criticize Habermas 'position and on a lesser degree than Rawls revisited public reason. Both positions, although in different ways, are tailored to a philosophical reflection of the liberal societies that are the home of genuine religious pluralism. However, they are —Habermas's more than Rawls'— hardly suitable and safe if extended to liberal societies in which one religion enjoys a strong majority and pluralism is only predicated in the constitution but is not a lived experience in society [410]

L'auteure ne remet pas en cause la possibilité pour la proposition habermassienne qu'elle juge plus « généreuse » que celle de Rawls au profit des citoyens religieux de prospérer dans des sociétés authentiquement pluralistes en ce qui concerne la religion. Elle considère par contre qu'elle peut ne pas fonctionner du tout dans une « société mono-religieuse » ou même dans une société qui se dit pluraliste mais qui dans la réalité est marquée par la domination massive d'une religion majoritaire qui imbibe toute la culture politique du pays, comme la société italienne. C'est pourquoi elle établit la distinction entre les sociétés libérales où le pluralisme est à la fois une réalité et une culture et où, pour cette raison, la théorie habermassienne pourrait peut-être marcher et les autres où le pluralisme, même s'il est consacré dans les lois n'en est pas pour autant une réalité sociale, culturelle et politique solide.[411]

Il est vrai que l'existence de dispositions juridiques et de procédures ne suffisent pas pour faire d'une société une société authentiquement pluraliste. La culture politique qui y règne, pour ne pas dire la culture tout court est un facteur très déterminant dans l'organisation des jeux de rôles et dans le partage des pouvoirs. Selon elle, nous devons

---

[410] *Ibid.,* p.1. sq. Notre traduction : « Je veux critiquer la position de Habermas dans une moindre mesure que celle de Rawls dans la raison publique revisitée. Toutes les deux, quoique de manière différente constitue une réflexion sur les sociétés libérales qui sont marquées par un pluralisme religieux véritable. Cependant, elles sont—la position de Habermas plus que celle de Rawls—difficile à appliquer et de manière sécurisée dans les sociétés libérales certes mais où une religion reste largement dominante et où le pluralisme est seulement un principe consacré par la constitution mais non une réalité concrète vécue dans la société. »

[411] *Ibid.,* p. 5.

toujours considérer la démocratie à la fois comme un ensemble de principes et de procédures mais également comme quelque chose à réaliser dans un contexte spécifique qu'il importe de bien tenir en compte.

C'est forte de cette conviction qu'elle soutient qu'il ne suffit pas de se limiter simplement aux aspects juridiques et procéduraux mais de prendre en charge également la culture concrète de la société dont il est question que l'auteur conclut que la proposition habermassienne d'un usage sans entrave des raisons religieuses dans l'espace public peut constituer une menace à la démocratie dans certaines sociétés comme celles italienne où, de facto, une religion domine largement l'espace public et a inspiré et cherche à continuer d'inspirer la culture politique et même l'élaboration des textes juridiques et leur interprétation. C'est pourquoi elle souligne que sur les questions ayant une incidence directe sur la liberté religieuse individuelle et sur la paix sociale, il est impératif que les théoriciens politiques gardent à l'esprit les spécificités de chaque contexte historique, des traditions culturelles et religieuses qui y sont implantées au lieu de tirer des conclusions pratiques sur la base d'une conception idéale de la démocratie dont la mise en œuvre, sans le recul nécessaire, pourrait même se révéler anti-démocratique. Elle suggère, en conséquence une bonne prise en compte de la spécificité de chaque pays, en fonction de sa trajectoire historique et de ses traditions culturelles et religieuses[412].

Ce que l'auteure suggère et qui nous semble raisonnable, c'est qu'il est important, pour ne pas dire impératif, de prendre en considération les contextes et les trajectoires historiques des pays. En effet dans la théorie habermassienne de l'inclusion totale peut se heurter à des obstacles difficiles à surmonter si l'on ne prend pas en considération le déséquilibre des forces des communautés en présence et l'ancrage plus poussé de certain dans la culture politique nationale que d'autres. Pour idéale et optimiste que cette théorie puisse paraître, sa mise en œuvre peut être extrêmement difficile dans le contexte de beaucoup de pays européens qui, quoique l'on puisse dire restent dominés,

[412] Elle écrit exactement: « My conclusion can be rendered as follows: In matters that have a direct impact on the individual freedom of religion and social peace such as the presence of religion in the public sphere, political theorist should pay close attention to the ethical context and the historical tradition of a given society without deducing practical conclusions from an ideal conception of democracy. This pragmatic suggestion of going back and forth from the ideal norm to the context in admission of the fact that a practical practice that is liberal in a religious pluralistic environment may turn to be anti-liberal in a mono-religious society. » *Ibidem.*

par une culture d'héritage judéo-chrétien. Selon elle, l'idée que les sociétés européennes postséculières sont marquées définitivement par « une situation de fait du pluralisme », suggéré par Rawls et repris par Habermas est à prendre avec précaution. Dans certains cas, elle est plus postulée que démontrée.

Nadia Urbinati poursuit sa réflexion en rappelant fort opportunément la distinction de nature entre les débats privés et les débats publics en précisant que dès lors que le débat public a vocation à établir des lois ou à changer des lois déjà existantes, ce qui fait qu'une délibération est publique ne dépend pas seulement de la procédure mais également un ensemble de principes qui permettent de faire en sorte que les décisions prises puissent être appropriées en regard du contexte et donc faciles à mettre en œuvre. En d'autres termes, la procédure, pour importante qu'elle soit n'est pas tout. Les éléments constitutifs des propositions nominatives sont également importants. Est également importante la réception à laquelle ces propositions sont en droit de s'attendre.

En outre, les aspects procéduraux auxquels Habermas accorde une importance de premier plan ne doivent pas amener à perdre de vue ou à négliger l'objectif de la délibération publique qui est d'établir des normes politiques et juridiques auxquelles tous les citoyens peuvent adhérer librement. Si donc la démarche procédurale, le caractère ouvert et libre du débat publics sont importants, le contenu du débat et la visée, à savoir la production de normes raisonnables, convenables et applicables ne doit pas passer en second lieu. Selon lui, la démocratie est un projet global qui ne se résume pas aux questions de procédure, au vote pour le choix des dirigeant etc. mais un idéal d'organisation politique qui doit prendre dûment en considération les aspects liés au contenu moral, éducatif et social des délibérations. [413]

Pour Nadia Urbinati, compte tenu du fait que l'issue de la délibération publique est l'adoption de normes pour réglementer le vivre-ensemble, mettre l'accent sur les aspects procéduraux et moraux peut amener à déboucher sur des conclusions qui remettent en cause la nécessaire séparation de la loi religieuse et de la loi civile. Elle ne relève que l'histoire et l'actualité récente prouvent à suffisance que la religion peut être une source abondante de conflits voire de guerre et que très souvent elle se nourrit de

[413] *Ibidem*.

l'obscurantisme et peut assombrir la séparation entre l'Etat et les Eglises comme le requiert l'idéal laïc et démocratique.[414]

L'auteure rappelle le processus qui, dans le contexte européen précisément a abouti à la séparation nette entre autorité religieuse et autorité politique :

> In modern Europe, the process of secularization (by which we should first of all mean the process of emancipation of civil authority from religious authority) has coincided with the full affirmation of religious liberty, that is to say the end of continental Christian uniformity (Concordia christiana) and the elimination of any civil restriction on minority religions (or religious pluralism). [415]

Il est important de relever à ce niveau – et on manque souvent de le faire- que la sécularisation ne s'est pas traduite simplement par l'autonomisation du politique vis-à-vis du religieux et plus précisément de l'autorité religieuse chrétienne – mais en consacrant la liberté de conscience et de religion, elle a favorisé en même temps le pluralisme religieux et le développement des religions minoritaires ou nouvelles qui était étouffé par la religion dominante. C'est cela qui autorise l'auteure à dire que sans le vouloir la sécularisation a aussi libéré le potentiel d'expansion des religions. En dissociant la loi civile et la loi religieuse le processus de sécularisation a également favorisé le pluralisme politique dès lors que la religion du peuple n'est plus la religion du Roi et qu'en changeant de Roi le peuple ne change pas de religion. Sous ce rapport, le traité de paix de Augsburg en 1955 constitue un tournant.. [416]

Elle note: « It is in this sense entirely correct to link the history of religious freedom and secularization to the history of the democratic and constitutional transformation of European modern states. »[417]

Elle rappelle que le concept de sécularisation théorisé par Max Weber ne renvoie pas simplement au confinement de la religion dans l'espace strictement privé comme une certaine interprétation superficielle à tendance à le faire croire.

> Secularization meant on the contrary that religious contents and principles were expelled from the apparatuses and in particular from civil and criminal codes. To mention an example, after the french revolution, in most europeans states the institution of marriage began to be codified by civil law and was taken away from religious authority … That the state extricated or disassociated its legitimacy from religion meant two things at one: a) that the state renounces expressing its preference for one religion instead of or against

[414] *Ibidem.*
[415] *Ibid.,* p. 6.
[416] Cité par l'auteure à la page 7 dudit document.
[417] *Ibid.,* p. 8.

> another; and b) that religion (or more precisely, churches) renounced claiming prerogatives on civil law. [418]

Les conséquences immédiates de la sécularisation de ce point de veux se déclinent par la neutralité propositionnelle de l'Etat qui ne favorise plus aucune religion, n'en a plus d'ailleurs, mais également par le fait que la loi civile est carrément séparée et indépendante de l'autorité religieuse.

En outre la particularité de la loi religieuse c'est de se vouloir comme absolue et intemporelle, là où la loi civile laïque admet son caractère faillible et est donc susceptible de changement d'une génération à l'autre ou même au cours d'une même génération. L'auteure note à ce sujet:

> The meaning and implication of the separation of civil law and religious law was effectively captured in 1938 by R.G. Renard a Dominican and Law professor at the University of Nancy ''French*, Italian, Spanish and even Japanese legal codes, different as they are, walk in the same direction taken by canonic law. Indeed, while civil law disciplines society according to a perspective and within a horizon that is temporally limited, canonic [religious] law treats mundane society as the home of spiritual society, which has eternity as its destiny. The comparison [between civil law and religious law] is possible on the condition that we understand this great divide''* [419]

C'est cela qu'elle reformule en écrivant que

> Democracy's procedures of decision-making presume a permanent legal changeability because they presume human fallibility along the awareness that decisions, all of which rest on subjects 'content, are always and in principle emendable. Democracy's political order cannot tolerate any ultimate foundation that is outside itself-i.e. outside the principles of consent and majority rule- although this does not mean that democratic citizens do not experience the tension between their public identity and their private or religious one. [420]

Pour l'auteure le caractère laïc du droit n'abolit pas la tension permanente entre le religieux et le politique pas plus qu'il ne signifie qu'il faille confiner le religieux dans l'espace strictement privé.

Pour l'auteure l'intervention des citoyens religieux dans l'espace public et les manifestations religieuses en public ne sont donc en rien antinomiques à la laïcité, la démocratie ou l'Etat de droit. Au contraire, en libérant la religion de la charge de l'organisation politique, la sécularisation a donné à celle-ci, sans certainement le chercher, plus d'espace et de liberté, pour son développement en même temps qu'elle a

[418] *Ibid.,* p. 8.
[419] *Ibid.,* p. 8.
[420] *Ibid.,* p. 8.

conféré aux citoyens la totale liberté pour choisir et vivre leur religion sans entrave, surtout contre des entraves qui viendraient du pouvoir politique qui n'a plus ni à choisir de religion pour les citoyens, de décider du contenu des croyances et activités comme cela a été longtemps le cas, encore moins de favoriser une religion au détriment d'une autre.

Nadia Urbinati rappelle en outre que même dans les Etats laïcs et démocratiques, le processus de formation de la volonté et de l'opinion qui est ouvert en principe permet aux citoyens d'exprimer leurs préférences sur les questions soulevées dans l'espace public et donc d'influer, ne serait qu'indirectement, sur le processus décisionnel.

> In a democratic society, law-making is not a work that is made in isolation by elected representatives but is the results of a complex political process of communication between institutional domains and the extra-institutional ones. Civil society movements, pressure groups, media, and parties are all active voices in the democratic decision-process, although only indirectly involved in law-making. Hence, in a democratic society, the secularization of the public sphere does not entail that the public sphere excludes discourses that are religious. [421]

Effectivement, la sphère parlementaire n'est pas, en principe, complètement isolée et hermétique vis-à-vis des espaces publics particuliers qui la nourrissent et l'influencent aux travers de leurs réflexions et interpellations.

Revenant sur la critique que Habermas formule à l'endroit de Rawls sur le rôle et la place de la religion dans l'espace, elle rappelle que

> The goal of Habermas ascribes to his revision of the dualistic liberal of model of separation between religion and politics that of expanding the role of religion by fully incorporating it in the public sphere of deliberation… The actors of the public sphere in a democratic society are individuals that associate in order to pursue their mundane interest or ideals but also their religious aspirations and world views. The outcome of Habermas' revision of liberal dualism is meant to offer a view of a democratic society that is more inclusive than Rawls's political liberalism [422]

Dans la perspective de Habermas, elle note :

> in a democratic public sphere…religious are no longer compelled to exist only as private creeds but are recognized as full participants in political opinion and will formation. As we have explained above, in a democratic society, the public sphere, although formally distinct and separated from the authoritative power of law-making, is deeply intertwined with it. ».

Nadia Urbinati reproche cependant à Habermas de considérer comme allant de soi, ou du moins comme une donnée irréversible des sociétés contemporaines, le caractère

[421] *Ibidem.*
[422] *Ibid.,* p. 10.

pluraliste pour ce qui touche à la religion. Or selon elle, certaines sociétés comme celle italienne, peuvent à juste titre être qualifiée de sociétés mono-religieuses

Pour l'auteure, la supposition de Habermas fonctionne comme une extrapolation à partir de la société la plus séculière des sociétés européennes alors que dans la réalité la majeure partie d'entre elles sont beaucoup moins pluralistes que le pense Habermas. Même s'il existe deux ou trois religions dans certaines d'entre elles, ou que le pluralisme est consacré dans les textes, la plupart du temps, il existe une religion majoritaire qui domine massivement l'espace public et influence très fortement les échanges en son sein et même le processus d'établissement des lois. Or selon elle *« Habermas' idealization would be hardly applicable to democratic mono-religious societies*. » [423]

Toujours selon elle, la présence effective de religions dominantes – et non une seule comme dans le cas de l'Italie et dans de nombreux autres pays européens- est nécessaire pour assurer un certain équilibre et pour éviter qu'une seule religion n'accapare l'espace et l'occupe à sa guise.

Pour Habermas, en participant aux débats sur les problèmes qui interpellent la collectivité et aux discussions sur les solutions qui sont préconisées pour venir à bout de ceux-ci, les citoyens contribuent également, même si c'est de manière indirecte, à l'élaboration des normes juridiques. Situation on ne peut plus compréhensible en démocratie. Pour les citoyens religieux, cette participation peut se faire par le biais de raisons séculières comme pour tous les citoyens, mais ils doivent être également être autorisés à user de raisons religieuses si ces dernières sont les seules à leur possession. Ils sont donc, ainsi, dispensés de la traduction que leurs autres concitoyens, religieux ou non, sont invités à l'assurer dans ce cadre d'un élan de coopération pour le bien commun.

Pour Nadia Urbinati, si la proposition de Habermas peut être acceptable dans une société authentiquement pluraliste et si l'usage de raisons religieuses permet à tous les citoyens de prendre part au débat dans l'espace public, sa mise en application dans les sociétés mono-religieuses rencontre d'énormes difficultés. Sa mise en application pourrait, selon elle, mettre en péril la liberté publique et favoriser la caporalisation des institutions des institutions étatiques par la religion dominante.

[423] *Ibidem*.

L'auteure semble sur ce point adhérer plus à la thèse de Rawls qu'il considère comme «important and timely» et qui pose un certain nombre de restrictions à l'usage de contenus religieux dans l'espace public politique et qui considère même que les citoyens doivent par « devoir de civilité » (*moral duty*) ne pas utiliser l'espace public pour faire avancer un agenda autre que celui de l'intérêt général. Elle considère qu'un minimum de restriction est nécessaire pour la préservation de la démocratie constitutionnelle.

On voit donc que la thèse de Habermas cherchant à ouvrir sans restriction les raisons religieuses à la sphère publique pose quelques problèmes qui ne sont pas simples à résoudre et qui pourraient selon certains commentateurs, dont l'auteure citée supra, mettre en péril la démocratie en favorisant la capture de l'espace politique par des communautés religieuses qui seraient tentées d'user de leur représentativité numérique ou de leur habilité discursive pour caporaliser le débat public, le détourner et dominer les citoyens des autres communautés ou ceux qui ne sont pas du tout affiliés à une religion.

Aussi la conclusion de Nadia Urbinati est-elle sans appel :

> If we apply Habermas' conception of a post-secular public sphere to a mono-religious democracy such as Italy, post-secularism becomes an excuse to bypass the liberal dualism between private reason and public reason and directly recognize the cultural patrimony of the large majority of the population; it becomes an excuse to translate into institutional language the influence that religion exercises in public sphere that has no religious pluralism's constraint. [424]

Cependant, on peut nuancer cette critique à l'encontre de Habermas en rappelant qu'il n'ignore pas les disparités entre les situations nationales et les trajectoires historiques, mais que sa pensée constitue une tentative de remédier à ces situations de disparités réelles et d'exclusion en préconisant la tolérance, le respect mutuel entre les communautés et les individus, le commun vouloir de vie commune et les dialogue permanent, quelles que soient les difficultés afin trouver des solutions négociées et consensuelles aux problèmes qui sent posent. Or, quoi de mieux que d'essayer de trouver une solution aux conflits inhérents à l'existence social que le dialogue ?

---

[424] *Ibid.,*p. 18. Essai de traduction de notre part : « Si nous appliquons la conception habermassienne de la sphère publique à une démocratie mono-religieuse comme l'Italie, l'idée de postsécularité devient un prétexte pour outrepasser la séparation entre la sphère privée et la raison publique et de reconnaître directement la culture de la population dominante comme le patrimoine culturel national. Cela donne ainsi un prétexte de traduire en un langage institutionnel l'influence que cette religion exerce dans l'espace public qui a fait n'a aucune limitation imposée par un quelconque pluralisme religieux. »

Dans tous les cas, pour saisir avec plus de précisions ces difficultés et la manière dont Habermas a essayé de les prendre en charge à la faveur des critiques nombreuses contre son projet politique, il nous semble opportun de voir d'essayer de voir d'abord comment, Habermas compte organiser cette intervention publique des raisons religieuses.

Si Habermas, reconnaît que la religion recèle un potentiel épistémique et des énoncés normatifs susceptibles d'être mobilisés au bénéfice des sociétés contemporaines sécularisées, il admet que les énoncés religieux, pour être compris de tous et passer le test de l'universalité devraient être traduits dans un langage accessible à tous. D'où l'importance de la traduction sémantique qui autorisé Guy Jobin à utiliser le vocable de « traduction salvatrice » pour en parler.

2. La délicate question de la traduction des contenus religieux

A partir du moment où les traditions religieuses regorgent de sources de sens, d'énoncés moraux, d'images et d'intuitions susceptibles d'éclairer les conduites des individus et d'aider à favoriser l'aménagement du vivre ensemble, il importe de voir par quel procédé on peut les rendre intelligibles à tous les membres de la société. Habermas note :

> Les traditions religieuses, même lorsqu'il leur arrive de se présenter comme l'autre opaque de la raison, semblent être restées plus intensément actuelles que ne l'est demeurée la métaphysique. Il serait ainsi déraisonnable d'écarter *a priori* d'un revers de main l'idée selon laquelle les religions universelles – seules survivances des anciens empires, dont la culture nous est aujourd'hui totalement étrangère – conservent leur place dans l'espace différencié de la modernité, parce que leur contenu cognitif n'a toujours pas tari. On ne peut en tout cas pas exclure qu'elles soient porteuses de potentiels sémantiques qui, si on libère les contenus profanes de vérité, pourraient dégager une force d'inspiration valant pour la société dans son entier. [425]

Cette idée que les traditions religieuses regorgent de ressources cognitives et normatives apparaît dans plusieurs textes de Habermas, notamment dans le Chapitre III d'*Entre naturalisme et religion* et intitulé « Une conscience de ce qui manque », mais également dans *Raison et religion* ainsi que dans de nombreux articles parus dans des revues de philosophie ou de religion. Habermas n'ignore cependant pas les difficultés liées à la tentative de convoquer les raisons religieuses dans l'espace public. L'une des

[425] J. Habermas, « Religion et sphère publique » dans *Entre naturalisme et religion* , *op.cit.,* p. 204.

premières difficultés tient à la pluralité des représentations du monde qui peuvent être de nature religieuse ou philosophique. Les traditions religieuses étant multiples et chacune ayant son langage propre et la communauté politique accueillant également en son sein des individus qui ne sont pas croyants, ou qui n'ont pas «l'oreille religieuse », ce serait certainement bien limitatif pour les citoyens appartenant à une communauté bien précise d'user d'un langage que ne comprendraient que ses membres pour essayer de faire valoir des propositions normatives dans l'espace public. Non seulement ces propositions risquent de n'être guère comprises par les autres, mais, n'étant pas comprises, elles pourraient être combattues, rejetées et se perdraient ainsi irrémédiablement au détriment de la communauté politique qui pourrait se voir privée de ressources normatives dont elle peut bien avoir besoin par le simple fait d'un manque de compréhension des termes de leur formulation.

Habermas suggère, pour éviter cet écueil, qu'elles soient traduites dans un langage séculier compréhensible par tous. La traduction apparaît comme l'instrument qui peut sauver les divers résidus de sens et de normativité et les rendre intelligibles à tous les membres du corps social, notamment dans le processus de formation de la volonté et de l'opinion qui requiert la participation de tous les citoyens.

La traduction peut selon Habermas être faite à différents niveaux. D'abord, il importe de rappeler que lors des échanges sur les questions d'intérêt commun qui intéressent la communauté, le principe de base est que chacun s'évertue de son mieux à utiliser un langage compréhensible par tous et ce notamment non seulement pour atteindre la cible la plus large possible mais également pour convaincre les autres participants et voir son point de vue partagé afin de passer le filtre de la discussion et accéder éventuellement à un niveau d'universalité qui favoriserait son adoption une fois qu'elle accédera à la sphère publique institutionnelle. Si par contre il arrive au sein d'une même communauté que certains membres ne puissent s'exprimer que dans un langage religieux, donc fermé à certains qui ne ressortissent pas de la même communauté, les membres qui appartiennent à la même communauté de foi ou vision du monde et qui sont plus familiers du langage séculier peuvent aider les citoyens ‘‘monolingues’’, au moment où ils interviennent dans le débat public en usant de propositions normatives formulées dans un langage religieux peuvent aider à reformuler leurs propositions dans un langage universel compréhensible par tous.

En outre, les membres des autres communautés religieuses qui sont habilités à traduire lesdits propos et même les citoyens qui n'appartiennent à aucune communauté religieuse ou doctrine englobante peuvent et doivent aider à traduire en langage séculier les propos qui seraient tenus dans un langage religieux quelconque. En d'autres termes, il y a un travail coopératif de traduction qui est demandé aux citoyens. Le travail coopératif intéresse d'abord les membres de la même communauté religieuse mais peut également faire intervenir les citoyens, qu'ils soient issus d'autres communautés religieuses ou qu'ils soient incroyants.

En plus de ce niveau de traduction assuré à la base par les citoyens qui discutent dans l'espace public, Habermas entrevoit une autre traduction, celui des universitaires, en particulier des théologiens et des philosophes qui ont depuis Hegel au moins contribué à ce travail dans le cadre de la philosophie de la religion et de la philosophie tout court. Dans ce cas, la philosophie postmétaphysique permet de '' sauver'' les contenus de signification de la religion, c'est-à-dire de préserver leur sens, tout en les formulant de manière à les délier de leur dépendance envers des vérités religieuses fondamentales, d'ordre métaphysique ou dogmatique, lesquelles forment, pour ainsi dire, le lexique de base de chaque religion. Cette récupération prendra forcément la forme d'une traduction. Le rôle de la philosophie postmétaphysique serait ainsi de traduire dans un langage, donc accessible à tous, les contenus moraux dont sont porteuses les traditions religieuses et culturelles. Habermas note :

> Il est des sentiments moraux qui, jusqu'ici, n'ont trouvé d'expression suffisamment différenciée que dans un langage religieux ; ils ne pourront trouver une résonnance universelle dès l'instant où une formulation salvatrice se présentera pour un de leurs aspects presque déjà oublié mais dont l'absence est implicitement ressentie comme un manque.[426]

Dans ce processus de traduction, un certain tamisage sera nécessaire pour extraire les contenus normatifs susceptibles d'être formulés dans un langage séculier, donc universalisable, et qui pour cette raison peuvent valoir autant pour les porteurs de foi, de foi différente ou simplement de personnes non croyantes. Habermas précise que seuls seront tenus pour « cognitifs tous les contenus sémantiques qui peuvent être traduits dans un discours au sein duquel l'effet d'arrêt qui s'attache aux vérités révélées peut être

[426]J. Habermas, « La frontière entre foi et savoir » *dans L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, *op.cit.,* p.165.

levé. Ne peuvent être reçues dans un tel discours que des raisons ‘‘ publiques’’, c’est-à-dire des raisons qui peuvent aussi convaincre au-delà d’une communauté de foi particulière. »[427]

On voit donc que Habermas prend le soin de mettre un minimum de garde-fous pour éviter que les contenus qui n’intéressent dans leur fond qu’une partie de la communauté ne soient transmis à la sphère publique institutionnelle pour codification. Ainsi ce n’est pas tout le contenu de la religion qui doit intéresser le penseur postmétaphysique dans son effort de traduction. Seuls seront dans sa ligne de mire les énoncés moraux universalisables. Les énoncés relatifs au dogme ne seront et ne peuvent être traduits dans un langage séculier et par conséquent n’intéressent guère les traducteurs ni la collectivité politique dans son ensemble. La traduction est donc sélective et orientée vers des contenus cognitifs et des énoncés normatifs généralisables[428]. Jean Marco note que

> Le processus traductif ne se comprend, en fait, qu’en liaison avec la théorie habermassienne de la rationalité. Rappelons qu’au centre de celle-ci se trouve l’idée d’une rationalité indissociable du langage, de même que celle d’une différenciation des prétentions à la validité attachées aux actes de langage : la vérité propositionnelle, la justesse normative et la vérité subjective. [429]

Même traduits, les énoncés cognitifs et normatifs ne passent pas directement dans le dispositif éthique et juridique. Ils passent par l’étape de la discussion et leurs auteurs doivent se rendre disponibles pour les défendre par des arguments convaincants (Principe de Discussion). Ce n’est que lorsqu’ils parviennent à résister aux questionnements et aux normes critiques qu’ils peuvent faire l’objet de consensus et prétendre à une certaine rationalité, puisque Habermas présuppose que ce sur quoi la collectivité s’accorde après d’âpres discussions peut être considéré comme rationnel et être ainsi accepté par tous (Principe d’universalité). Habermas parle d’ailleurs de l’espace

---

[427] J. Habermas, *ibid.,* p.58.

[428] Sur l’importance, les enjeux et les modes de déploiement de la traduction dans un contexte multiculturel, on peut se référer à l’ouvrage récent du philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne, *De langue à langue. L’hospitalité de la traduction*, paru chez Albin Michel, dans la collection « Bibliothèque Idées» en 2022. L’auteur y note que « traduire c’est prendre en compte la totalité du contexte culturel dans sa complexité et que ce ne peut jamais être la pure technique de transposition des mots d’une langue dans ceux d’une autre », p.64-65 .

[429] Jean Marco, *Penser la laïcité avec Habermas , op.cit.,* p. 98.

public comme d'une « arène » où les idées des citoyens considérés comme libres et égaux s'entrechoquent sans merci et où ne règne que « la règle du meilleur argument ».

Pourtant, comme chez Kant, Habermas n'assigne pas à la philosophie postmétaphysique, du moins dans cette tâche bien précise, de se prononcer sur la validité des fondements de la religion. L'on sait depuis Kant au moins que certaines « vérités religieuses », comme l'existence de Dieu, l'authenticité de la prophétie, l'existence d'un hors-monde, d'une vie après la mort etc. ne peuvent ni être confirmées ni être infirmées par la philosophe, encore moins par la science. Ce type d'énoncés n'intéresse donc guère la pensée postmétaphysique et ne concerne que les croyants qui leur trouvent une explication interne à la communauté de foi à laquelle ils appartiennent.

Cela ne remet pas en cause la possibilité pour les religions de conserver leur dogme. Il ne peut d'ailleurs y avoir de religion sans dogme. Charles Taylor enseigne à ce sujet que :

> La dévotion, la pratique religieuse et (s'il en est) les rites sacramentels requièrent une conception minimale de tout ce que cela suppose : certaines prémisses sont inévitables – concernant Dieu, la Création, le Christ, etc. De même que la vie ne peut être séparée de son expression collective, de même ne peut-elle être isolée d'une formulation explicite minimale. La foi, l'espérance ne peuvent être qu'en quelque chose. [430]

Il y a donc, dans chaque pratique religieuse, une certaine dogmatique et une certaine orthodoxie. Il importe cependant d'éviter l'erreur très commune consistant à penser que tout dans la religion n'est que dogme et qu'un croyant ne peut, s'il tient à l'orthodoxie de sa foi, qu'être un fondamentaliste, un être borné incapable d'ouverture et de décentrement pour aller à la rencontre des autres individus qui ne partagent pas sa foi. Une telle confusion est souvent le fruit d'une certaine précipitation dans l'examen de la chose religieuse ou des présupposés idéologiques non avoués, ou en d'autres termes, un fondamentalisme antireligieux. Il suffit d'interroger l'histoire pour s'en convaincre. En effet si l'histoire des religions est marquée par des conflits parfois sanglants et durables, il ne faut pas non plus perdre de vue que des communautés de foi différentes ont souvent vécu dans un même territoire et entretenu des relations cordiales empreintes de respect mutuelles et se sont même retrouvées dans certaines circonstances pour discuter en toute sérénité des questions relatives au vivre ensemble.

---

[430] C. Taylor. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, coll. « L'essentiel », trad. De l'anglais de J. A. Billard, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 29-30.

D'ailleurs, très souvent, les conflits qualifiés de religieux ont des causes qui n'ont rien à voir avec la religion mais leur « encodage religieux[431] », pour des raisons politiques ou autres, leur donne une certaine visibilité.[432] Charles Taylor note à ce sujet :

> Il ne faut confondre le fondamentalisme ni avec la dogmatique, ni avec l'orthodoxie. Toute doctrine religieuse s'appuie sur un noyau dogmatique de croyances. Il existe dans certains cas une autorité comme le Pape, ou les congrégations de la curie romaine, qui établit quels sont les domaines qui s'écartent de l'orthodoxie. Une telle orthodoxie ne devient fondamentaliste que si les gardiens et les représentants de la foi véritable ignorent la situation épistémique propre à telle société pluraliste dans ses visions du monde, et qu'ils s'évertuent – éventuellement par la force - à imposer leur doctrine sur le plan politique – et d'une manière contraignante pour tous. [433]

Il va de soi que dans les sociétés contemporaines marquées par « la situation de fait du pluralisme », les propositions religieuses non discutables, celles qui relèvent du dogme, ne peuvent être invoquées et opposées à des membres d'autres communautés de foi ou à des non croyants sous peine de dégénérer en dérives fondamentalistes qui minent la paix et l'harmonie au sein de la société. C'est pourquoi Habermas opte d'exclure ce genre de propositions du champ d'action de la pensée postmétaphysique et du travail de traduction qui lui incombe.

La tolérance s'impose donc vis-à-vis des autres croyances ou des non-croyances. Il est clair qu'au sein de chaque doctrine religieuse, les croyants considèrent détenir la vérité et, par ricochet, considèrent les gens qui croient en autre chose, ou à la même chose mais d'une manière différente, comme étant dans l'égarement. Tout au moins, ils les considèrent comme étant privés d'une certaine lumière, puisque la foi est pour eux à la fois grâce et lumière. Dès lors, ne pas croire c'est être privé d'un énorme bien. Il arrive même— et c'est souvent le cas — que les croyants entretiennent une certaine pitié vis-à-vis des non-croyants et prient qu'ils accèdent à la grâce, essaient de les y appeler au lieu de les juger ou de rejeter.[434] Du coup, tant que les croyants se limitent à percevoir les non

---

[431] Habermas utilise cette expression dans un article intitulé « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », in *Le Débat*, o*p.cit.,*. Déjà cité.

[432] Bon nombre d'analystes considèrent par exemple que les actes de violence commises par *Bokko Haram* au début de l'émergence de ce mouvement résultaient plus de frustrations liées à la mauvaise répartition des revenus du pétrole dans la partie du Nigéria où les premiers attaques ont eu lieu.

[433] Habermas, « Fondamentalisme et terreur », dans *Une époque de transitions, Ecrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand par Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 367.

[434] Jean-Marc Ferry explicite bien cette réalité dans *Les lumières de la religion*, *op.cit*. Voir notamment le chapitre intitulé « Accueillir les religions au sein de la démocratie délibérative »., p.69 à 113.

croyants comme tels mais ne font rien pour les amener à les rejoindre par la menace ou par la force, la situation reste compréhensible. Cela dégénère en fondamentalisme dès lors que ce pas est franchi. Le fondamentalisme a donc souvent comme lit une compréhension faible ou carrément mauvaise de la religion et surtout de l'empathie qu'elle doit avoir à l'égard de tout individu. Habermas écrit : « Au-delà de la recherche patiente de la vérité, de l'esprit d'ouverture, de la confiance réciproque et du sens de la justice, la tolérance n'est requise que lorsque, raisonnablement, les parties ne cherchent pas l'accord sur les convictions controversées ni ne le considèrent possible. »[435]

Face à une pluralité de visions du monde, la tolérance apparaît comme une ressource nécessaire pour sauvegarder la paix et l'harmonie du groupe. Or la tolérance, pour être véritable, ne peut être imposée par la loi. Habermas la définit comme « la vertu politique des citoyens – dans leurs relations avec d'autres citoyens dont ils refusent les convictions.»[436]

Pour ce qui est des assertions ne relevant pas du dogme ou de certaines vérités fondamentales, elles peuvent être abordées par la pensée postmétaphysique, qu'elle soit philosophique ou scientifique. Par exemple, certaines questions qui relèvent de l'embryologie peuvent être validées par la science. Ce sont donc des énoncés qui peuvent être traduits et évoqués dans l'espace public. Aussi Habermas, qui reste un rationaliste, considère que les porteurs de foi doivent également, à leur tour, s'ouvrir aux connaissances scientifiques. «Naturellement, le sens commun, qui se fait beaucoup d'illusions sur le monde, doit accepter sans réserve d'être éclairé par la science. »[437]

Habermas perçoit en outre le littéralisme comme une source de fermeture et d'intolérance :

> Le noyau dur des chrétiens '' recommençant'' se caractérise par une manière de penser fortement marquée par un fondamentalisme fondé sur une interprétation littérale des Ecritures saintes. Une telle tournure d'esprit – qu'elle se manifeste sous sa forme islamiste, chrétienne, juive ou hindouiste importe peu - heurte de front les convictions de la modernité.[438]

---

[435] J. Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », Cités, n°13,2003, p. 160.
[436] J. Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », Cités, n°13, 2003, p. 157-158.
[437] J. Habermas, « Foi et savoir », *op.cit.,* p. 153.
[438] J. Habermas, « Une conscience de ce qui manque » dans Entre naturalisme et religion », *op.cit.,* p.147.

C'est pourquoi c'est le rôle de la théologie d'aider à produire une lecture adéquate des énoncés religieux à caractère normatif et par ce biais à éclairer aussi bien les croyants quant aux principes et valeurs de leur foi, mais également d'aider ceux qui n'ont pas «particulièrement l'oreille musicale en religion» d'avoir accès aux ressources normatives de la religion sans être obligés de passer par l'attitude d'adhésion globale du tout religieux que l'on peut attendre des porteurs de foi. Fortin-Melkevik note à ce propos:

> Si donc la théologie se voit comme réflexive de la ''spontanéité de la praxis de la foi'', il serait possible de distinguer entre trois types de reprises réflexives en fonction des trois champs de rationalité impliqués dans la compréhension : la praxis de la foi peut donc être reprise réflexivement soit par un discours théorico-dogmatique, soit par un discours pratique ou éthique, soit par un discours narratif ou liturgique. Chaque sphère de discours s'inscrira dans un rapport privilégié avec un champ de rationalité (théorique /pratique/esthétique), un monde (objectif/social/intérieur) et produira par conséquent un type d'énoncé particulier (dogmatique/pratique/éthique/liturgique-narratif). [439]

A ce niveau, il convient de distinguer, dans la terminologie habermassienne le discours théologique de n'importe quel discours de croyant. Le discours théologique se distingue par une compréhension plus élaborée des « vérités de la foi » et par une meilleure perception de ce qui peut faire l'objet de débat au sein de la même communauté religieuse qu'avec des membre extérieurs à celle-ci. Elle est en outre mieux armée pour expliciter les principes normatifs contenus dans les textes religieux.

Pour Habermas,

> Le discours théologique se distingue du discours religieux par le fait qu'il s'affranchit de la pratique rituelle en l'expliquant – par exemple en interprétant les sacrements comme la sainte Cène ou le baptême. La théologie aussi vise à une prétention à la vérité différenciée au sein du spectre des prétentions à la validité restantes. [440]

Dès lors, la théologie universitaire et scientifique peut jouer un rôle important en essayant d'extraire du discours religieux les contenus normatifs et les réserves de sens qu'elle estime pouvoir servir dans l'organisation du vivre ensemble en les reformulant dans un langage que peut saisir aussi bien les croyants que les non-croyants. Sa tâche principale consistera alors à extraire par exemple les contenus moraux de la religion pour

---

[439] A. Fortin-Melkevik, « Herméneutique et rationalité : l'apport des théories de Habermas et Ricœur à la théologie, *Le Supplément*. *Revue d'Ethique et de théologie morale*, n°174, 1990, p.137.

[440] J. Habermas. « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'l'ici-bas » dans Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique, coll. » Passages », trad. De l'allemand de M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1994, p.94. Cité p.103

les présenter à l'ensemble du corps social, aussi bien aux porteurs de foi qu'aux non-croyants. Il s'agit d'un travail de différenciation entre ce qui relève du dogme et qui ne peut être traduite dans une autre langue que celle propre à la religion concernée et ce qui, parce qu'il concerne les attitudes intramondaines et sociales des individus peut être compris de tous. Guy Jobin, théologien lui-même, défend l'idée que la théologie peut jouer ce rôle de traduction dans les sociétés occidentales d'inspiration judéo-chrétienne.[441]

Selon Habermas, il n'y a pas que la théologie qui peut se proposer à ce rôle de traduction des énoncés religieux au profit de l'espace public. La science et la philosophie peuvent également y contribuer. Surtout la philosophie postmétaphysique qui à ses yeux ne peut plus se mettre dans une position de mépris ou de défiance vis-à-vis de la religion si tant est qu'elle veuille penser, adéquatement , les conditions de réalisation d'un Etat de droit démocratique où tous les citoyens participent , en tant qu'égaux, à la formation de l'opinion et de la volonté. Du point de vue de Habermas, la philosophie est même plus outillée pour jouer correctement ce rôle de traduction que la théologie qui n'est pas encore, à vrai dire, totalement indépendante de vis-à-vis de la religion et dont le travail peut, d'une certaine manière, être entravé par cette dépendance quasi congénitale. Il s'en explique dans un long passage que nous nous permettons de reproduire ici :

> La théologie perdrait son identité en essayant de se découpler du noyau dogmatique de la religion, et donc du langage religieux qui est celui dans lequel s'exprime, au sein de la communauté, la pratique de la prière, de la profession de foi et de la foi elle-même. Seule cette pratique atteste la foi ; la théologie ne peut que l'interpréter. Le statut de la théologie est donc déjà, dans une certaine mesure, un statut parasite ou dérivé. Elle ne peut pas se cacher que son travail d'explication ne parviendra jamais tout à fait à ''rattraper'' ou ''épuiser'' le sens performatif de la foi vécue. […] la théologie ne peut pas remplacer la religion ; en effet, la vérité de la théologie vient du verbe révélé, et celle-ci se présente d'emblée sous une forme religieuse, non sous une forme savante. Mais la philosophie a une tout autre position par rapport à la religion. Ce qu'elle peut en apprendre, elle veut l'exprimer sous la forme d'un discours argumenté qui est justement indépendant de la vérité révélée. C'est bien pourquoi, dans toute traduction philosophique, le sens performatif de la foi vécue reste peu ou prou sur le carreau, même chez Hegel. Une philosophie qui se rend dépendante des ''destinées'', ou qui veut s'en faire la consolatrice, n'est plus une philosophie. Le ''programme de traduction'' de la philosophie vise, si l'on veut, à sauver tout au plus le sens profane d'expériences interhumaines et existentielles qui, jusqu'ici, n'ont été adéquatement articulées que dans une langue religieuse. Je pense aujourd'hui, aux réponses qu'il faudrait amener à des situations limites qui ont trait, par exemple, à ce qui es transmis, ou à la perte de soi, ou encore à des formes de destructivité

[441] Voir « La traduction salvatrice », *op. cit.,* p. 106 *sq*.

qui peuvent apparaitre menaçantes, bref, à des situations qui nous laissent littéralement ‘‘sans voix’’. »[442]

Nous comprenons parfaitement le souci de Habermas consistant à vouloir assurer, dans le cadre de l'œuvre de traduction des énoncés à caractère normatif, le maximum de prise de distance possible pour éviter de faire l'apologie de la foi et de la religion. Mise à distance qui est loin d'être évidente pour la théologie dont la plupart des « techniciens » sont d'abord et avant tout des hommes de foi. Toutefois, nous devons reconnaître — et Habermas semble minimiser l'ampleur de la difficulté— que la tâche ne serait pas tout aussi aisée pour la philosophie agnostique par principe, souvent très peu familière avec le langage utilisé dans les différentes traditions religieuses, de pouvoir faire la part, avec aisance, entre ce qui relève du dogme, des récits et de la proclamation de la gloire d'avec qui ce qui relève purement et simplement du normatif et, de ce fait, peut être traduit en langage séculier. C'est pourquoi la piste d'une collaboration entre la théologie et la philosophie devrait être explorée. [443] Une pareille collaboration ne devrait pas gêner Habermas connu pour son ouverture d'esprit et sa conviction que les disciplines, modes de pensées et représentations du monde doivent se rendre « disposées à apprendre les unes des autres ».

S'il est vrai que la théologie et la philosophie sont des disciplines distinctes avec des outils et des méthodes différents, il est possible d'envisager dans le cadre de cette entreprise de traduction un travail coopératif visant à saisir dans leur fond propre les contenus normatifs issus du discours religieux et à les présenter dans un langage séculier qui permettrait de les faire saisir par tous les citoyens sans tronquer leur contenu sémantique.

Dans son « Entretien sur Dieu et le monde », Habermas exprime, clairement, « la conviction qu'il existe dans le discours religieux des potentiels de signification dont on ne peut se passer, potentiels que non seulement la philosophe n'a pas encore épuisés,

[442] J. Habermas « Entretien sur Dieu et le monde », *op.cit.,* p. 346-347.

[443] On peut même dire qu'elle a existé un moment, notamment au moyen âge avec des auteurs comme Sain Anthelme, Saint Augustin, etc. quoique dans ces cas, la théologie a cherché à mettre la philosophie à son service. Ce n'est évidemment pas une telle coopération que souhaiterait Habermas pour qui la philosophie doit garder son autonomie sans pour autant se priver d'apprendre de la religion.

mais qui n'ont toujours pas été traduits dans la langue des raisons publiques, c'est-à-dire des raisons dont on ne peut présumer qu'elles sont universellement convaincantes. [444]»

Ce n'est apparemment pas du tout la religion elle-même qui intéresse Habermas, mais précisément les énoncés épistémiques et les contenus normatifs qui n'ont pas encore fait l'objet de traduction en langage séculier et qui peuvent aider les sociétés contemporaines à prendre en charge certains problèmes inédits notamment ceux induits par une certaine application de la science et de la technologie et donc de la raison et qu'en face desquels celle-ci semble désormais désarmée. On pourrait penser par exemple à la crise écologique qui affecte notre époque depuis plusieurs décennies, se manifeste par des phénomènes de plus en plus inquiétants que les scientifiques et experts comme ceux du groupe des experts sur l'évolution du climat peuvent prédire avec une relative précision, mais dont ils peinent à trouver des solutions efficaces et durables. Très souvent ils se contentent de préconiser des changements d'attitude des individus en modernité sans parvenir à convaincre véritablement, puisqu'en général le discours scientifique manque de cette capacité qu'ont les doctrines religieuses à mobiliser les individus autour d'actions collectives visant à sauver des populations ou même des espèces animales ou végétales en danger. Le discours religieux a bien souvent une capacité de résonnance bien supérieure à celle du discours froid de la science.[445]

Or, il semble bien qu'une bonne partie des énoncés encore enfouis dans les traditions religieuses comme par exemple ces éléments du Coran et de la tradition du Prophète de l'Islam relatifs à la protection de l'environnement et qui n'avaient pas fait l'objet d'attention particulière peuvent désormais être traduits en langage séculier compréhensible à la fois par les croyants musulmans contemporains qui en saisiront certainement mieux le sens que leurs anciens « frères en religion » qui n'étaient pas confrontés à des problèmes d'environnement, mais également par les citoyens séculiers qui vivent les mêmes réalités qu'eux. Mais, pour que ces énoncés puissent passer dans le

[444] Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans *La pensée postmétaphysique*, p. 344.

[445] Curieusement, aussi surprenant que cela puisse paraître, une religion comme l'islam par exemple a développé toute une « éthique de l'environnement » avant même que le terme de crise écologique ne soit utilisé vers les années 70. On peut consulter utilement à ce sujet un travail de mémoire de DEA soutenu à l'Institut des Sciences de l'Environnement de l'Université Cheikh Anta Diop, en 1997 par un imam, Amadou Makhtar Kanté intitulé « Eléments de base pour une éthique de l'environnement dans une perspective islamique ».

processus d'élaboration des normes publiques, il importe que l'on puisse extraire des corpus religieux ces images et autres représentations et de les soumettre à la discussion publique. Ceux qui résisteront à la discussion et qui sembleront pouvoir aider à prendre en charge les problèmes auxquels les citoyens sont confrontés en modernité.

C'est certainement à une telle idée que se réfère Simone Chambers lorsqu'elle écrit : « while embedded in religious images and language, the insights resist public testing as validity claims. But Habermas asks whether we can extract their cognitive moral content and whether that content can be the publicly criticized and perhaps given rational foundation.[446] »

En vérité, la question de la traduction dans un langage non religieux, c'est-à-dire séculier, des contenus normatifs issus de la religion n'est pas une question simple pas plus que celle de leur discussion publique entre des participants dont certains ne sont même pas croyants. Il n'empêche que de tout temps les individus ont essayé de traduire dans un langage partagé et susceptible d'être compris de manière ouverte des contenus religieux à la fois à des fins religieuses (par exemple, propagation du message religieux, tentatives de conversion) et non religieux (communication à des personnes extérieures à la sphère religieuse concernée) et même dans des disciplines comme la philosophie.

Habermas ne se limite pas à dire qu'il existe dans le réservoir d'énoncés de la religion des contenus qui peuvent être traduits dans un langage séculier. Il s'est essayé lui-même à cette traduction. Non seulement il a rappelé des tentatives de traduction plus ou moins réussies de la part de grands penseurs comme Hegel, Kant, Schleiermacher etc., mais il a essayé lui-même de proposer par exemple une traduction en termes séculiers d'une intuition morale contenue dans la Genèse – l'idée que l'homme est créé à l'image de Dieu– dans un long passage que nous nous permettons de reproduire in extenso pour éviter d'en tronquer le contenu et la portée :

> par exemple, dans la controverse sur l'utilisation des embryons humains, un certain nombre de voix en ont appelé à la Genèse I, 27 : ''Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu''. Dans le fait que Dieu qui est amour, crée en Adam et Eve des êtres libres qui lui ressemblent, il n'est pas nécessaire de croire pour comprendre ce que signifie ''à l'image de''. […] en dépit du fait qu'il est à l'image de Dieu, cet autre est

[446] S. Chambers, How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistant value of religion », *Constellations*, vol. 14, n°2, June 2007, p.212. Notre essai de traduction de ce passage se présente comme suit : « Etant enracinées dans les images et le langage de la religion, ces opinons peuvent résister à l'examen public pourtant requis comme condition de validité. Mais Habermas se demande s'il est possible d'extraire leur contenu normatif et si ce contenu peut être critiqué publiquement et peut être se voir doté d'une fondation rationnelle. »

> quand même représenté comme une créature de Dieu. Du point de vue de l'origine, il ne peut pas être sur le même plan que Dieu. Ce qui est ''crée à l'image de'' est nécessairement créé; or s'exprime là une intuition qui, dans notre contexte, dit également quelque chose à celui qui n'est pas au diapason de la religion.[…] Dieu demeure un Dieu d'hommes libres tant que n'est pas aplanie l'absolue différence entre le créateur et la créature. Ce n'est en effet que dans cette limite que l'acte divin de donner forme n'implique aucune détermination qui fasse obstacle à l'autodétermination de l'homme.[…] Cela étant, on est pas obligé de croire aux prémisses théologiques pour comprendre qu'une dépendance d'une tout autre nature, c'est-à-dire d'une dépendance causale, entrerait en ligne de compte si la différence dont nous faisions l'hypothèse disparaissait du concept de création et qu'un pair prenait la place de Dieu – autrement dit, si un humain intervenait en fonction de ses préférences dans la combinaison aléatoire des séquences chromosomiques parentales, et sans qu'il soit pour autant permis de supposer qu'un consensus existe, fût-ce au moins d'une manière contrefactuelle, avec l'autrui concerné. Cette vision des choses nous amène à la question qui m'a occupé ailleurs. Est-ce que le premier homme qui déterminera dans son être naturel un autre homme selon son bon vouloir ne détruira pas également ces libertés égales qui existent parmi les égaux de naissance afin que soit garantie leur différence.[447]

Partant de l'idée selon laquelle l'homme est créé « à l'image de Dieu » qui est une assertion fondamentalement théologique, Habermas montre que l'on peut essayer de la traduire dans un langage accessible à tous, y compris à des non croyants ou à des partisans d'une autre foi, et utiliser les énoncés moraux qui y sont contenus pour, par exemple, prendre part au débat public sur les manipulations génétiques de l'embryon humain. Débat d'une grande actualité et dans lequel la raison technoscientifique n'apporte pas et ne peut peut-être pas apporter des réponses suffisantes quant à leur acceptabilité dans nos sociétés.

Il n'est d'ailleurs pas rare, dans la vie quotidienne, d'entendre des gens de croyances différentes ou qui ne sont pas du tout croyant marquer leur accord à des propositions d'ordre moral ou autres émanant d'une religion donnée et même de citer carrément des versets ou sagesses issues des traditions religieuses sans pour autant embrasser la totalité de celles-ci. C'est donc dire que des passerelles et des plages de convergence peuvent exister entre croyants et non croyants sur la perception de certains contenus normatifs issus des traditions religieuses, si l'on met de côté les extrémismes qui peuvent être à la fois le fait de croyants comme de non croyants.

Jobin note à propos de cet essai de traduction mené par Habermas ceci :

> le résultat de ce travail est que la portée séculière du verset ne s'ancre pas dans la dépendance radicale de tous les humains envers Dieu, dépendance qui se vit dans une liberté tout aussi fondamentale, mais plutôt dans la radicale égalité des humains. C'est

[447] J. Habermas, « Foi et savoir », *op.cit.,* p.165-166.

> cette égalité que le clonage remet en question puisque, dès lors, un humain s'arroge un pouvoir de détermination non aléatoire et quasi absolu sur un autre humain. La radicale égalité est alors subvertie. Habermas ne trouve, donc aucune légitimité aux manipulations visant le clonage. Cet effort de traduction est d'ordre sémantique puisque le sens théologique initial est re-donné dans un langage familier, aux citoyens d'une société démocratique, plurielle et comme le dira Habermas, postséculière [448]

L'entreprise de traduction permet donc à des arguments qui trouvent leur source dans un texte religieux d'être compris et partagés à la fois par des croyants et des non croyants sur le problème éthique que posent les manipulations de l'embryon humain à des fins de clonage. Compris de la sorte, la portée de la religion s'élargit puisqu'elle ne s'adresse pas exclusivement aux croyants, mais elle peut également interpeller et même convaincre, sur certains aspects au moins, des citoyens non croyants ou qui appartiennent à d'autres formes de croyances.

Dans cette démarche, Habermas ne se met pas dans une position de théologien encore moins dans celle d'un croyant qui fait l'apologie de son Dieu, mais dans celle d'un philosophe traducteur qui essaie de percer le sens véritable d'une prétention à la vérité qui s'origine dans une religion donnée sur un point précis et essaie de le rendre accessible à tous, dans un langage séculier. Il n'a d'ailleurs cessé de rappeler qu'il se situe dans une perspective métaphysique et n'a pas personnellement « l'oreille particulièrement religieuse ». Chambers note à ce propos que « Habermas n'est pas intéressé par la question sommes-nous "créés par Dieu'' mais qu'est-ce que cela signifie '' être créé par Dieu'' et quel contenu normatif de cette expression peut être tiré de son contexte religieux pour être intégré à la philosophie profane »[449] »

Par ailleurs, en examinant l'histoire de la philosophie occidentale, Habermas note qu'il y a eu depuis longtemps des tentatives de traduction, même si elles ne sont pas réclamées comme telles, de contenus d'origine religieuse par des philosophes et que de nombreux concepts qui nous semblent aujourd'hui aller de soi ont pourtant une origine religieuse. A ce sujet Habermas écrit :

---

[448] G. Jobin. « La traduction salvatrice», *op.cit.* p. 88-89 .

[449] S. Chambers, How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistant value of religion », *Constellations*, vol. 14, n°2, June 2007, p.212. Le texte anglais se présente comme suit: « Habermas is not interested in the the question, '' are we created by God'' but rather in what it means to be created by God can be extracted from its religious context and translated into profane philosophy». C'est nous qui avons traduit.

> La philosophie, dans son commerce avec les traditions religieuses, et naturellement aussi avec la tradition arabo-musulmane, a fait l'expérience répétée d'éléments reçus de ces traditions qui, une fois pris dans le creuset du discours de la fondation en raison, se sont libérés de leur gangue dogmatique originelle pour lui fournir des impulsions extrêmement novatrices. Kant et Hegel en sont les exemples les plus riches de conséquences. Tout aussi exemplaire est la rencontre de nombreux philosophes avec un auteur tel que Kierkegaard, qui, s'il était postmétaphysique, n'en était pas moins postchrétien.[450]

Il y a lieu de reconnaître que la philosophie morale et politique a emprunté beaucoup de concepts au discours religieux judéo-chrétien et pas seulement. Ces emprunts sont si massifs et si anciens que l'on n'a tendance à ne plus y faire attention et, ainsi, à considérer ces concepts comme des concepts purs de la philosophie ou en tout cas comme des termes religieusement neutres; ce qu'ils ne sont pas ou n'ont pas été au début. Sous ce rapport, il ne serait pas exagéré de dire que l'histoire de la philosophie est, au moins partiellement, une histoire de la traduction sémantique d'énoncés moraux issus des traditions religieuses. Ces dernières ont donc, selon Habermas, longtemps fourni de la matière première à la philosophie. Habermas écrit à ce sujet :

> l'universalisme fondé sur l'égalité – dont sont issues les idées de liberté et de solidarité dans la vie en commun, d'existence autonome et d'émancipation, de morale individuelle fondée sur la conscience morale, de droits de l'homme et démocratie – est en effet, un héritage de l'éthique juive de la justice et de l'éthique chrétienne de l'amour. Inchangé dans sa substance, cet héritage a sans cesse été l'objet d'appropriations critiques et d'interprétations nouvelles. Jusqu'aujourd'hui, aucune autre voie ne s'est offerte. Même lorsque nous essayons de relever les défis qui nous ont lancé en proposant une configuration postnationale, c'est encore et toujours à cette substance première que nous nous alimentons. [451]

Dans cette perspective, il ne s'agit pas pour Habermas, d'assigner à la philosophie une tâche nouvelle en lui demandant de traduire en langage séculier les contenus normatifs des traditions religieuses pour les rendre disponibles à tous dans l'espace public mais de l'amener à redécouvrir un rôle qu'elle a longtemps assumé et qu'elle n'aurait jamais dû abandonner mais qu'une vision trop laïciste a voulu abolir.

Habermas cite Emanuel Kant, le philosophe de Königsberg, comme celui qui s'est sans doute le plus distingué, selon lui, dans cette entreprise de traduction de l'héritage judéo-chrétien quoiqu'il ne le réclame pas ouvertement ou l'assume simplement. L'idée de devoir-être catégorique trouverait pour Habermas sa source dans le Décalogue. Habermas note à ce sujet:

---

[450] J. Habermas, « Religion et Sphère publique », *op.cit.,* p. 204.
[451] J. Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde », *op.cit.,* p. 320.

> Kant n'a pas voulu que le devoir-être catégorique disparaisse dans le sillage de l'intérêt égoïste, fût-il éclairé. Il a étendu le libre arbitre à l'autonomie et, du même coup, a donné le premier grand exemple d'une destruction postmétaphysique des vérités de la foi, qui les sécularise mais en même temps les sauve. Chez Kant, l'autorité des commandements divins trouve un écho indéniable dans la validité inconditionnée des devoirs moraux. Avec son concept d'autonomie, il détruit l'idée traditionnelle faisant de l'homme la progéniture de Dieu. Mais il empêche que soient banalisées les conséquences d'une déflation par le vide en procédant à une appropriation critique du contenu religieux. [452]

Il y a lieu de reconnaître que dans le monde musulman, nombreux sont les savants qui ont pensé que Socrate s'est fortement inspiré des traditions religieuses monothéistes, s'il n'est pas lui-même un prophète. Un auteur comme Cheikh Anta Diop accuse même Platon qui nous a transmis la sagesse socratique d'être, avec d'autres intellectuels et penseurs de la Grèce antique, « de simples plagiaires des prêtres égyptiens, leurs maîtres »[453]. C'est dire combien des éléments de traditions religieuses ont très souvent été traduits, sauvegardés et interprétés par des philosophes.

On peut alors considérer que l'idée kantienne de devoir, l'impératif catégorique n'est rien d'autre qu'une traduction de principes contenus dans la religion, notamment l'obligation de faire le bien sans calcul et de manière désintéressée. On pourrait dire la même chose de l'idée kantienne selon laquelle il faut traiter l'autre comme une fin et jamais comme un simple moyen. Nous savons tous la place que les religions révélées accordent en général au respect de son semblable et à l'obligation de traiter les autres comme on souhaiterait être traité et de les voir comme des êtres de dignité « créés à l'image de Dieu » selon le christianisme et « des êtres bénis » selon la terminologie coranique. Il est également possible de penser que l'éthique habermassienne de la discussion n'est rien d'autre qu'une traduction point de vue moral inhérent à l'impératif catégorique mais sous une forme intersubjective et dialogique.. Habermas reconnaît d'ailleurs que sa théorie morale est un exercice de traduction : l'éthique de la discussion par exemple, « s'essaie à traduire l'impératif catégorique dans une langue qui rende mieux justice à une intuition particulière - à savoir, le sentiment de ''solidarité'', le lien d'engagement qui existe entre un membre d'une communauté et ses consorts.[454] »

---

[452] J. Habermas, « La frontière entre Foi et savoir », *op.cit.,* p.159-160. Cité page 117-18
[453] Voir Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Édition Présence africaine, 1981.
[454] Marco Jean, *op.cit.,* p. 118.

Toujours selon Habermas, une autre intuition religieuse que Kant traduit de manière remarquable est celle du règne de Dieu sur terre. Il écrit :

> Il [Kant] traduit l'idée d'une église universelle et indivisible s'imposant à toutes les communautarisations religieuses dans ce concept d'une ''entité éthique commune''. Le ''règne des fins'' sort ainsi de la sphère de l'intériorité et adopte – par analogie à une paroisse qui inclurait l'humanité toute entière - une forme institutionnelle : '' une union des hommes sous de pures lois de vertu peut être dite éthique, et même, pour autant que ces lois ont un caractère public, éthique civile (par opposition à juridique civile).'' Que la théorisation et la conceptualisation philosophiques dépendent ici épistémologiquement de la source d'inspiration de la tradition religieuse est extrêmement net. [455]

Il n'y a pas que Kant, comme nous l'avons dit plus haut, parmi les philosophes à se réapproprier des concepts et des idées issus des traditions religieuses. « De Hegel à Marx et au marxisme hégélien, la philosophie tente donc de s'approprier, sur la trace sémantique laissée par le « peuple de Dieu » de Kant, le contenu promettant une émancipation collective, que porte le message de salut chrétien.[456] »

Même les athées radicaux n'ont pas échappé à cette influence du lexique religieux dans leurs discours, y compris s'il s'agit de s'attaquer à la religion. Aussi, un penseur aussi radical que Luc Ferry qui définit la philosophie comme une discipline qui cherche à réaliser ''le salut (sic!) de l'homme sans dieu'' n'y échappe pas. « Et nous retrouvons à nouveau [chez Feuerbach et Marx] l'idée d'un royaume sur terre projetée dans celle d'une entité éthique commune, qui, désormais, doit se matérialiser de manière profane sous la forme révolutionnaire d'une société émancipée.[457] »

Habermas relève dans un autre texte que le désir de réaliser le royaume de Dieu sur terre qui est une intuition religieuse se trouve jusque chez les philosophes marxistes athées et révolutionnaires. « Ce pathos qui habite la volonté de réaliser, hors de toute sublimation, le Royaume de Dieu sur terre, se retrouve dans la critique de la religion qui va de Feuerbach et Marx à Bloch, Benjamin et Adorno.[458]

Si même les penseurs antireligieux peuvent se saisir et se sont saisis de contenus religieux pour exprimer les idées et projets de transformation du monde, malgré leur aversion ou répulsion pour la religion, c'est sans doute parce que celles-ci recèlent des contenus propositionnels qui intéressent mêmes ceux qui ne sont pas croyants. Dès lors,

---

[455] J. Habermas, « la frontière entre foi et savoir », p.31-32.
[456] *Ibid.,* p. 39.
[457] *Ibidem.*
[458] « J. Habermas, « la frontière entre Foi et savoir », p.162-163. Cité p. *ibid.,* 119.

il est parfaitement compréhensible que Habermas veuille autoriser leur usage dans l'espace public politique où les débats n'ont en principe d'autre finalité que de résoudre les problèmes auxquels les citoyens sont confrontés et de créer intersubjectivement les conditions en vue de l'épanouissement de tous, sinon du grand nombre. Donc finalement, non seulement Habermas montre lui-même qu'il est possible de traduire en langage séculier des valeurs contenues dans la religion, mais il montre également qu'un nombre important de philosophes s'y sont attelés, y compris des philosophes athées. Ainsi, l'on «déchiffre sans peine les thèmes théologiques, que ce soit dans la philosophie de l'espérance fondée sur une philosophe de la nature que propose Ernst Bloch, dans l'effort de sauvetage, désespéré mais d'inspiration messianique, qu'accomplit Walter Benjamin, ou encore dans le négativisme âpre que développe Theodore W. Adorno.[459] »

Habermas note ailleurs :

> Adorno lui-même a compris sa critique de la réification des relations interpersonnelles et des manifestations intrapsychiques comme un prolongement de l'interdit sur l'image […] les essais d'Adorno obéissent à l'intuition selon laquelle une subjectivité qui transforme tout ce qui l'entoure en objet s'érige elle-même en absolu et porte, par là même, atteinte au véritable absolu – au droit inconditionné de toute créature à l'inviolabilité et à la reconnaissance d'elle-même. La fureur qui consiste à tout traiter, et tout le monde, en objet que l'on néglige en autrui, et dans l'individu accompli qu'il est, cet élément essentiel et central qui fait que la créature est précisément ''à l'image de Dieu ''[460]

Marco Jean commente ce travail de recension des actes de traduction de contenus religieux dans la philosophie moderne et contemporaine en ces termes :

> ''L'appropriation des contenus religieux par l'athéisme[461]'' constitue ainsi chez Habermas une preuve patente de la possibilité de récupérer, au sein des traditions religieuses, des contenus sémantiques, puis de les exprimer sous une forme non religieuse afin qu'ils continuent de façonner la compréhension qu'ont les individus de leur situation dans le monde [462].

Il n'y a d'ailleurs pas que les philosophes cités par Habermas qui se sont inspirés de contenus religieux dans leur réflexion philosophie. Hannah Arendt, philosophe athée, par exemple, s'est beaucoup intéressée à la notion de pardon, notion chrétienne par excellence. Parlant de l'importance réparatrice du pardon, elle écrit : « si nous n'étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir

[459] J. Habermas, « la frontière entre foi et savoir », p.39.
[460] J. Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde », p.336.
[461] J. Habermas, « la frontière entre foi et savoir », p.64.
[462] Jean Marco, thèse cité, p.121.

serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever ; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences. »[463] .

Chez Hanna Arendt, la notion de pardon peut avoir au-delà de son impact psychologique une dimension politique d'une grande importance. Or, même si l'idée et même le terme s'enracine dans les religions révélées, celles judéo-chrétiennes en particulier, elle peut faire sens aussi bien à des croyants d'autres religions qu'à des non croyants et peut servir de principe moral susceptible d'aider à apaiser les conflits au sein des sociétés modernes, à faire oublier les rancunes et ainsi à favoriser de meilleures relations entre individus et communautés. Son appropriation par le discours philosophique est politique est dès lors, non seulement possible mais souhaitable. C'est pourquoi la traduction de ce vocable dans un langage séculier est un acte politique d'une grande importance puisqu'elle permet, dans des situations de rancune profonde, comme celle qui a prévalu dans l'Afrique du Sud au temps de l'apartheid ou dans des cas comme le génocide rwandais, de fournir des ressources spirituelles et motivationnelles permettant aux populations affectées non pas de passer l'éponge –puisque ce n'est pas possible- mais de faire ce sursaut moral qui en plus de permettre à la société de se reconstituer aide les individus à se libérer de la rancœur et de la haine.

Hannah Arendt rappelle pertinemment à cet égard le rôle joué par le Christ dans la pacification des sociétés de son époque mais également bien au-delà puisque, assez souvent et aujourd'hui encore, l'idée de pardon est évoquée, pour encourager les communautés traversées par des tiraillements à ne pas tenir rigueur à des individus ou groupes ayant agi dans un sens préjudiciable à certains de leurs membres si ce n'est à la collectivité toute entière. Son origine religieuse ne devrait en aucun cas être un prétexte pour s'en servir ou pour la réserver à une communauté religieuse. Au contraire, la traduire en langage séculier en fait une valeur universelle à la portée de toutes les communautés sociales et politiques. Hannah Arendt note à ce propos :

> C'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans les affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour ne pas la prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc [séculier]. C'est une caractéristique de notre tradition politique […] d'avoir été extrêmement sélective et d'exclure de son système un grand nombre d'authentiques expériences politiques, parmi lesquelles nous ne serions pas surpris d'en

[463] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calman Levy, 1983, (1ère édition : 1961), p. 266.

> trouver de réellement fondamentales. Certains aspects de la doctrine de jésus, qui ne sont pas essentiellement liés au message chrétien et qui ont plutôt leur origine dans la vie de la petite communauté très serrée de disciples enclins à défier les autorités publiques d'Israël, comptent certainement parmi ces expériences, bien qu'on les ai négligés en raison de leur nature prétendument religieuse[464]

On ne peut qu'être frappé, à la lecture de ce long passage de Hannah Arendt, par la similitude avec la position habermassienne selon laquelle les traditions religieuses, dont le trésor sémantique n'est pas encore épuisé, recèlent des contenus normatifs, éthiques et politiques, dont la pensée postmétaphysique peut se saisir dans ses efforts de définition des règles et modalités de l'organisation sociale et politique en modernité[465].

En outre, on pourrait dire ce que Habermas dit de Jésus en Occident de Mouhammad dans les sociétés musulmanes où le discours ambiant est fortement imprégné de contenus religieux bien que ceux qui les utilisent ne parviennent pas toujours à établir la filiation avec la révélation ou la tradition prophétique. C'est pourquoi si la pensée postmétaphysique choisissait de se détourner complètement des traditions religieuses, elle se couperait de ressources considérables de sens. Pour Habermas, la traduction est d'autant plus nécessaire que non seulement les traditions religieuses constituent encore un important réservoir de ressources sémantiques et normatives, mais que les sociétés postséculières confrontées à une modernité déboussolée en ont grandement besoin.

3. La religion comme source de motivation et de mobilisation citoyenne

Pour Habermas, la conscience normative contemporaine est confrontée à des défis de taille avec tous les problèmes liés au déraillement de la modernité, notamment la réification des individus dénoncée déjà par Horkheimer et Adorno, ensuite par Marcuse, l'unidimensionnalisation du monde sous le rouleau compresseur et destructeur du capitalisme, la dégradation de l'environnement , l'érosion des ressources de solidarité, les crispations identitaires, etc. Non seulement l'application incontrôlée des résultats de la science et de la technologie posent des problèmes inédits aux sociétés humaines et qu'elles ne peuvent pas elles-mêmes résoudre, mais les sociétés humaines semblent elles-

[464] Hannah Arendt*, Condition de l'homme moderne, op.cit.*, p.266-26.
[465] On peut dire la même chose de Derrida qui a consacré une réflexion importante à la notion de « pardon » de même qu'à l'idée de « réconciliation » qui a, elle aussi, très certainement, une racine religieuse.

mêmes désorientées par le fait que les individus ne semble plus en mesure de faire société ensemble, de construire des espaces de paix et de convivialité et de bénéficier ensemble, avec largesse, des immenses ressources que des siècles de progrès et de labeur ont permis de mettre à la disposition de notre époque. Habermas note que :

> La «conscience normative est aujourd'hui non seulement menacée de l'extérieur, par des nostalgies réactionnaires rêvant d'une contre-modernité fondamentaliste, mais aussi de l'intérieur du fait de la modernisation elle-même et de sa propension à sortir de ses rails. La division du travail entre les mécanismes d'intégration du marché, de la bureaucratie, et de la solidarité économique s'est déséquilibrée et tend à laisser la place à des impératifs économiques qui désormais prévalent sur les rapports favorables à l'épanouissement individuel entre des sujets agissant de conserve. L'acclimatation des nouvelles technologies, qui peuvent atteindre désormais le substrat de la personne humaine en touchant à des zones considérées jusqu'ici comme « naturelles », encourage en outre les sujets, dans l'expérience qu'ils ont de leur vie et dans leur rapport à soi, à une compréhension naturaliste d'eux-mêmes. Le choc subi par la conscience normative se remarque aussi au fait que les sensibilités sont de moins en moins réceptives aux pathologies sociales, et à la vie gâchée en général.[466]

Face à ces défis multiples, la conscience normative n'a pas toutes les ressources nécessaires à sa portée. La théorie de la justice, le droit positif moderne, en dépit de leur complexité croissante et de leurs outils de plus en plus sophistiqués peinent de plus en plus à régler les problèmes de base : la paix sociale, l'équité, l'entente entre les citoyens et le commun vouloir de vie commune. D'où la nécessité de faire recours à d'autres réserves de sens, notamment aux ressources inépuisées des traditions religieuses.

> Car n'ayant plus guère à sa disposition qu'une théorie de la justice, la raison pure pratique ne peut plus être parfaitement sûre, à l'aide de ses seuls outils qu'elle en retire, d'être à même de contrarier une modernisation qui tend à sortir de ses rails. Lui fait défaut la créativité d'un langage qui ouvre et qui se fasse que se régénère, à partir de ses ressources propres, une conscience normative qui s'étiole.[467]

Habermas repère donc un déficit patent dans le discours de la modernité et dans les tentatives de prendre en charge les préoccupations des individus et des communautés dans les sociétés contemporaines. Or il ne saurait être question pour le philosophe de céder au défaitisme. Dès lors Habermas entreprend de revoir les rapports entre raison et religion et voit qu'elles peuvent bien se compléter au lieu de rester dans un antagonisme peu fécond et en fin de compte handicapant. Il essaie de dégager dans les traditions religieuses des ressources motivations et des propositions normatives susceptibles de combler les lacunes de la raison nue. La religion a par exemple des ressources permettant

[466] J. Habermas, « La frontière entre foi et savoir », *op. cit.,* p.48.
[467] *Ibid.,* p. 14.

de mobiliser les êtres humains autour d'actions de solidarité avec une efficacité que ni le discours philosophique ni le droit positif ne peut atteindre.

Jean-Marc Ferry, ancien élève de Habermas fait un diagnostic similaire :

> Si donc le débat politique devait limiter ses ressources argumentatives au seul potentiel de la raison juridique, alors notre raison publique ne serait pas capable de traiter substantiellement certains problèmes essentiels de société, tel que l'eugénisme, le clonage, le prolongement artificiel de la vie, la contraception, l'IVG, la peine de mort, le droit au suicide, etc., car aucun de ces problèmes de société ne peut recevoir de solution politiquement satisfaisante suivant le seul principe de la liberté négative (le droit pour l'individu de faire tout ce qui ne porte pas atteinte à la liberté formelle d'autrui). [468]

Ce qui est ici pointé du doigt, c'est le déficit de ressources motivationnelles auquel le droit positif peut faire face pour traiter certaines questions contingentes qui ne peuvent pourtant pas ne pas être prises en charge par la société. Pour combler ce gap, il peut bien être possible de se retourner vers d'autres réservoirs de valeurs et de sens, notamment la morale et la religion. C'est là tout le sens et l'opportunité des comités d'éthiques qui en plus des techniciens (médecins, scientifiques, etc.) font recours à des autorités religieuses et traditionnelles. C'est sans doute dans cet esprit que Jean-Marc Ferry pense que *«* pour un traitement politique substantiel des grands problèmes de société, notre ''raison publique'' doit s'ouvrir aux raisons issues de la religion.[469]*»*

Pour Habermas, ce qui est important ce sont moins les choix électoraux des hommes et leaders religieux que les arguments qu'ils apportent dans le débat public. C'est d'ailleurs dans cet esprit que c'est inscrit le débat très fructueux qu'il a eu avec Joseph Ratzinger – devenu Benoît XVI – et dans lequel ils ont abordé aussi bien des questions qui relèvent de la morale que des questions éminemment politiques. En réalité, ce qui intéresse réellement Habermas et que note, à juste titre Chambers, n'est pas tant de savoir s'il est pertinent ou utile de croire mais, ayant constaté qu'il y a eu de tout le temps des porteurs de foi parmi les citoyens des sociétés postséculières, de voir quels contenus normatifs on peut tirer de ces croyances religieuses pour enrichir le débat public et comment les extraire de leur enveloppe religieuse pour les rendre intelligibles à tous les citoyens aux fins d'une participation sans entrave de tous. [470]

---

[468] Jen-Marc Ferry, « Valeurs et normes. La question de l'éthique, coll. » in *Philosophie et société*, Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 2002, p.108.

[469] *Ibid.,* p.107.

[470] Il écrit à ce propos : « Habermas is not so much concerned with how religiously-minded citizens vote as with how their contributions can shape and temper public debate. In this respect,

En d'autres termes, face à l'immensité, la diversité et la complexité des défis qui interpellent les individus et les communautés dans les sociétés contemporaines, il sied de mobiliser toutes les ressources normatives, d'écouter tous ceux qui, dans le débat public, peuvent apporter des idées porteuses de sens. Peu importe que leurs auteurs soient croyants, agnostiques, athées, progressistes ou autres. Ce qui importe c'est le contenu sémantique et non l'origine. Mais pour rendre le message de ces énoncés accessibles et compréhensibles à tous, les porteurs de foi doivent s'efforcer de traduire en langage séculier accessible à tous les énoncés propositionnels. S'ils ne le peuvent pas, leurs cosociétaires séculiers doivent eux aussi, par un processus de décentrement et d'apprentissage, les aider dans la tâche. La philosophie en particulier apparaît aux yeux de Habermas comme la discipline la plus indiquée pour extraire les contenus religieux à caractère normatif et voir lesquels peuvent être utiles dans le processus de délibération politique.

Jean Marco rappelle fort opportunément les mutations intervenues dans la pensée habermassienne de la religion.

> En passant successivement d'une vision esthétisante de la religion, à la reconnaissance de sa nature éthique, puis à l'injonction de se mettre à l'écoute de son contenu cognitif moral- le contenu renvoyant au monde objectif et au divin étant chaque fois présent mais en creux- il a graduellement corrigé et élargi la conception qu'il en avait, finissant par lui reconnaître une portée universelle en modernité. Il faut être claire : chaque nouvelle acception de la religion ne vient pas supprimer la précédente ; elle la complète plutôt, de sorte que la religion apparait chez lui comme un phénomène multidimensionnel.[471]

Pourtant, il importe de garder à l'esprit que ce qui importe pour Habermas c'est de pouvoir, de manière pratique, mobiliser les ressources de sens de la religion pour répondre aux défis du temps contemporain mais pas de défendre la religion comme l'aurait fait un croyant ou même un théologien. Il ne dénonce pas le processus de sécularisation qui selon lui est irréversible mais ne se traduit pas par une disparition de la religion. Elle est une caractéristique fondamentale des sociétés modernes. « La sécularisation, écrit-il, a moins la fonction d'un filtre qui empêcherait le passage des

---

even people with politics very much at odds with Habermas' own can become allies in resisting an instrumentalization of social relations. This is why we should not be surprised that Habermas could find so much to talk about with Joseph Ratzinger.

» *cf.* S. Chambers, How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistant value of religion », *Constellations*, vol. 14, n°2, June 2007, p.215.

[471] Jean Marco, Thèse citée, p.125.

contenus traditionnels que celle d'un transformateur qui modifie le courant provenant de la tradition.[472] »

Une fois établie la possibilité de la traduction des contenus religieux et la persistance dans la religion de contenus sémantiques qui n'ont pas perdu de leur utilité, il convient de se demander à quoi peuvent servir, concrètement, ces contenus religieux dans l'organisation politique et sociale de la communauté ? Même la religion dans les limites de la simple raison que tente d'établir Kant s'avère inopérante, selon Habermas. Un domaine précis où les contenus religieux peuvent vraiment servir selon Habermas est de fournir les ressources motivationnelles nécessaires pour mobiliser les citoyens et les amener à agir dans certaines circonstances où la morale laïque et le droit positif rencontrent leurs limites.

Ce qui fait défaut à la raison pratique telle que pensée par Kant, c'est la force motivante qui doit pousser les individus à agir par solidarité et par devoir dans des situations limites. L'impératif catégorique kantien souffre de ce déficit de force motivante et la tentative kantienne de lui en trouver une s'est avérée infructueuse. En effet, il ne s'agit pas de comprendre rationnellement qu'il faut agir pour le faire ; il faut très souvent une source de motivation supplémentaire qui tire sa source ailleurs que dans la raison nue. C'est en cela que les ressorts fournis par la religion peuvent être mobilisés dans certaines situations limites pour mobiliser les individus contemporains dans des contextes où des sentiments comme l'empathie, la solidarité, la compassion et la sollicitude peuvent se révéler bien plus efficaces pour pousser les gens à agir dans le sens souhaité par les autorités politiques et les communautés que le droit positif ou même la morale laïque.

C'est ce que relève à juste titre Habermas lorsqu'il écrit que :

> Kant a voulu compenser les faiblesses de la morale de la raison par les exhortations contenues dans sa philosophie de la religion. Mais à la lumière même de cette fragile morale de la raison, on comprend bien pourquoi les images conservées dans la religion de la totalité morale— du royaume de Dieu sur terre—ne peuvent en tant qu'*idéaux porteurs d'une obligation collective*, que se dérober à la raison éclairée[473].

Pour Habermas donc la morale kantienne quoique séduisante du point de vue de sa formulation ne fournit pas assez de force de motivation pour amener les individus à se

[472] J. Habermas, «Une Conscience de ce qui manque», *op.cit.,* p. 145.
[473] *Entre naturalisme et religion. Les droits de la démocratie*, *op.cit.,* p.146.

comporter toujours de manière droite, surtout dans les circonstances où les intérêts personnels immédiats peuvent entrer en conflit avec ceux de la collectivité. Même la traduction séculière de l'idée de royaume de Dieu ne garantit pas suffisamment que les individus acceptent de se conformer régulièrement à la loi morale de telle sorte à mettre l'intérêt de la collectivité devant les intérêts personnels avec lesquels ils sont souvent en concurrence. Ce déficit de source de motivation désintéressée et spontanée susceptible de favoriser une solidarité à grande échelle entre les individus dans la modernité constitue l'un des défis majeurs au moment où notre époque vit des crises inédites dont la prise en charge nécessité de grands élan de solidarité. Il note:

> « Néanmoins, la raison pratique manque à sa propre destination si elle n'a pas la force de faire prendre conscience aux cœurs profanes de ce que la solidarité est partout offensée dans le monde, si elle n'a plus la force d'éveiller et de d'entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise. Cela pourrait-il aider la pensée postmétaphysique à sortir de ce dilemme, si on portait sur la généalogie de la raison un autre regard ? Cela jetterait, en tout cas, une autre lumière sur ce processus d'apprentissage dans lequel la raison politique de l'Etat libéral et la religion se sont d'ores et déjà mutuellement impliqués. Je pense, en disant cela, aux conflits qui résultent partout dans le monde de l'inattendu renouveau spirituel et du rôle politique préoccupant que jouent les communautés religieuses—et notamment l'islam et le christianisme, qui, outre le nationalisme indu, sont les principales sources d'inquiétude. [474]

Il en résulte que pour Habermas, la pensée postmétaphysique ne peut ni défendre les prétentions de vérité de la foi ni les justifier encore moins les juger. C'est une pensée agnostique.

> Elle insiste sur la différence entre les certitudes de la foi et les exigences de validité publiquement critiquables, mais s'abstient de la prétention rationaliste à distinguer par elle-même dans les doctrines religieuses ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas. Les contenus que la raison s'approprie par la traduction ne doivent pas être perdus pour la foi. Mais faire l'apologie de la foi avec des moyens philosophiques n'est pas l'affaire de la philosophie, qui reste agnostique. [475]

Il convient de préciser qu'« agnosticisme » ne veut pas dire « athéisme ». Il signifie simplement que pour Habermas la pensée postmétaphysique et partant la philosophie ne peut ni défendre les vérités de la foi ni chercher à les détruire. L'agnosticisme habermassien est donc un agnosticisme méthodologique ayant vocation à préserver la philosophie d'errer dans une tentative de justifier ou de contrecarrer des assertions qui ressortissent de la foi. Habermas ne transige pas de ce point de vue :

---

[474] *Ibidem.*

[475] J. Habermas, «Religion et sphère publique », dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, *op. cit.,* p.205.

> La mise en évidence d'un héritage théologique ne me dérange pas du tout, tant que la différence méthodologique entre les genres discursifs reste prégnante, et, par conséquent, tant que le discours philosophique obéit à l'exigence opiniâtre d'être un discours de la fondation en raison. Une philosophie qui transgresse les limites de l'athéisme méthodologique perd, à mes yeux, tout sérieux philosophique [476]

Fort de cette conviction que la philosophie doit rester agnostique du point de vue de sa méthode, Habermas se méfie de toute prétention à justifier ou rejeter des prétentions religieuses par un exercice dit de philosophie. Aussi, reste-t-il sceptique vis-à-vis, par exemple, des disciplines appelées ''philosophie chrétienne'' ''philosophie islamique'', etc. Il ne s'agit pas pour Habermas de nier le bienfondé des énoncés religieux – ce serait en contradiction avec l'agnosticisme méthodologique- mais de refuser que l'on recoure à eux pour établir ou justifier des prétentions à la rationalité.

Une autre caractérise essentielle de la pensée postmétaphysique selon Habermas, est celle de l'autoréflexivité. Cette autoréflexivité de la pensée postmétaphysique l'amène non seulement à reconnaître sa faillibilité mais elle l'amène à se démarquer du scientisme et de la prétention à exclure la religion du champ de la connaissance. Une telle pensée « s'oppose à la conception limitée de la raison que propose le scientisme, et à ce que les doctrines religieuses soient exclues de la généalogie de la raison. »[477]

Mieux, Habermas reconnaîtra dans ses écrits du tournant religieux de sa pensée l'important héritage que la religion a été pour la pensée occidentale d'inspiration judéo-chrétienne mais affirme que cet héritage n'est pas épuisé et qu'il recèle encore des intuitions et des valeurs qui peuvent encore servir dans l'élaboration des règles et l'organisation du vivre-ensemble. Il note à ce propos :

> Alors que [la philosophie métaphysique] intègre la métaphysique à l'histoire de sa propre formation, elle se comporte désormais vis-à-vis de la révélation et de la religion comme si elles lui étaient étrangères, extérieures. […] Pourtant, dès lors que la raison séculière prend au sérieux l'origine commune de la philosophie et de la religion à partir de ce qui a révolutionné les images du monde à l'époque axiale […], l'angle sous lequel la pensée postmétaphysique rencontre la religion change. [478]

On le voit, Habermas admet que les religions recèlent encore des réserves de sens qui peuvent et doivent être mobilisées pour venir au secours d'une modernité qui très souvent perd la bonne direction, ou, pour utiliser une expression de Habermas lui-

---

[476] J. Habermas, « Entretien sur Dieu et le monde » dans Une époque de transition. Ecrits politiques (1998-2003), trad. de Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p340.
[477] Habermas, «Religion et Sphère publique », *op.cit.,* p. 202.
[478] Habermas, «Une conscience de ce qui manque », *op.cit*., p. 143.

même, « a tendance à sortir des rails ». Habermas ne s'est pas limité à cela : il a montré que dès son origine la philosophie a traduit en langage séculier des contenus sémantiques tirés des grandes religions et les a fait passer dans le langage de la vie ordinaire et que ces derniers ont souvent été utilisés dans le processus d'élaboration du vivre-ensemble. Il a montré que ce travail peut et doit continuer à se faire et a lui-même traduit des intuitions religieuses fondamentales et montré comment elles peuvent nous aider à conjurer certaines tares très actuelles. Cependant, Habermas semble avoir une vision, non plus esthétisante de la religion comme à ses débuts dans l'Ecole de francfort mais une perception trop fonctionnalisante de la religion. En effet, il a été reproché à Habermas d'avoir une conception trop fonctionnelle de la religion en ce qu'il ne semble s'y intéresser que pour la mettre au service de la politique et de l'organisation sociale. De la même manière qu'une certaine théologie philosophique a voulu un moment assigner à la philosophie de « servante de la religion », Habermas semble faire le contraire en mettant la philosophie à la disposition de la pensée et de la pratique politique sans s'intéresser à sa mission fondamentale, celle de définir le sens et l'orientation de la vie. Or, si faire jouer à la religion ce rôle de soutien moral et politique à la collectivité se justifie, une réflexion sur la religion qui se limiterait à cette dimension est forcément limitée. Elle écorche même sa vocation essentielle, celle de définir le sens de la vie et de proposer aux individus une voie de salut après la mort. Du moins dans les plus grandes religions, celles révélées notamment. La religion, telle que la conçoit Habermas, risque de ne devenir, dans ce projet, qu'un paquet de recettes aux services d'une modernité agnostique, elle-même désorientée mais qui refuse qu'il y ait une autorité qui lui transcende.

Conclusion

Nous avons pu établir dans cette partie que Habermas ne s'est pas contenté d'énoncer que les religions conservent des résidus de sens susceptibles d'être mobilisés dans nos sociétés moderes et contemporaines pour prendre en charge certaines préoccupations d'ordre moral et politique. Mieux, il a montré que c'est une exigence de la démocratie libérale et constitutionnelle d'autoriser la participation de tous les citoyens sous peine d'entrer en contradiction avec ses propres principes. A cet égard, elle doit veiller à ce que les citoyens motivés religieusement ne soient pas écartés du processus de formation de la volonté et de l'opinion publique. Il a également essayé de voir comment aménager l'espace public de telle sorte à ce que tout le monde puisse participer librement et ouvertement dans le respect de la constitution qui constitue la loi fondamentale à laquelle chaque citoyen doit être soumis de manière volontaire. A cet égard, la traduction des contenus épistémiques et normatifs encore enfouis dans les traditions religieuses représente non seulement le procédé qui permet de les sauver de la perte mais également de favoriser la participation sans exclusive et sans entrave de tous les citoyens. Ce travail de traduction requiert la coopération de tous les membres de la société dans un esprit de solidarité et de commun vouloir de vie commune. Les intellectuels, les philosophes en particulier ont un rôle important à y jouer comme cela a été le cas pour le passé.

Nous avons pu voir également que cette préconisation habermassienne d'une mobilisation de toutes les ressources normatives, qu'elles soient d'origine religieuse ou séculière et l'invocation des raisons religieuses dans l'espace public par souci d'inclusivité radicale pour généreuse qu'elle soit n'en soulève pas moins de difficulté pour sa mise en œuvre. Elle pose de nouveau l'équation d'une inclusion sociale qui ne remettrait pas en cause le principe intangible de la laïcité de l'Etat démocratique et ne favoriserait pas une majorité culturelle ou religieuse au détriment des autres composantes. Mais les objections formulées contre la thèse de Habermas de l'invocation des raisons religieuses dans la sphère ont été adéquatement prises en compte par ce dernier pour apporter, comme à son habitude, des réaménagements forts souhaitables à sa théorie. Ainsi, en définitive, le travail de Habermas constitue un pas important dans le renforcement et l'approfondissement de la démocratie dans les sociétés pluralistes et postséculières.

Conclusion générale

Nos recherches nous ont permis d'identifier les principales inflexions qu'il y a eu dans le parcours philosophique de Habermas, précisément pour ce qui concerne sa perception de la religion. Dans la première partie nous avons montré que dans le sillage de l'école de Francfort et sous la forte influence de Max Weber et de Kant, et de manière générale de la philosophie rationaliste et déicide des *Lumières*, Habermas a défendu l'idée selon laquelle la religion était condamnée à disparaitre au vu et à mesure de l'avancée de la science et de la technologie. On a donc vu, dans cette période, non seulement un Habermas qui n'accorde aucun crédit épistémique à la religion et qui considère son développement comme un moment dépassé de l'évolution des sociétés humaines et qui donc souhaite sa disparition.

Une première inflexion adviendra lorsque sans accorder trop d'importance épistémique à la religion, il considère que celle-ci peut être utile pour certains individus à qui elle peut servir de « consolation » face à certaines situations de détresse et de défis existentiels. Ensuite, dans le courant des années 80, face aux espoirs déçus de la modernité et à l'impuissance de la science et de la technologie de trouver des réponses appropriées à certaines questions dirimantes qui se posent aux sociétés contemporaines et face à la montée des périls transnationaux de tous ordre et après un regain d'intérêt intellectuel pour la religion et les communautés religieuses, Habermas a opéré un virage important pour ce qui concerne sa conception de la religion en développant, non seulement une réflexion beaucoup plus accommodante vis-à-vis de la religion et des communautés religieuses mais, mieux, en considérant comme impératif la prise en compte du défi épistémique que représente la réflexion sur la religion et l'examen de la place qu'elle peut et doit occuper dans la recherche de solutions adéquates aux défis sociaux, culturels et politiques auxquels se trouvent confrontées nos sociétés. D'aucuns ont parlé de « tournant dans la pensée de Habermas ».

Il nous semble cependant que ce propos peut être nuancé par l'utilisation terme d'inflexion car si effectivement Habermas change sa perception de la religion et lui accorde un statut épistémique honorable, il reste foncièrement un rationaliste et ne défend pas la religion pour des raisons religieuses comme le ferait n'importe quel croyant et même certains philosophes mais plutôt pour des raisons essentiellement philosophiques et politiques. En effet, chez lui, le souci d'accorder plus de place à la religion dans sa

philosophie obéit à souci politique majeur, celui de concevoir un modèle démocratique le plus inclusif possible et le plus conforme au caractère irréversiblement pluraliste des sociétés contemporaines. Il a également eu comme souci louable de fournir à la modernité qui a tendance à dérailler des ressources normatives additionnelles tirées des «réserves non épuisées des traditions religieuses. »

C'est dans cet esprit qu'il a développé l'idée de « sociétés postséculières » et essayé de penser les modalités d'organisation de l'espace public et de la sphère politique de telle sorte à permettre une participation large et ouverte de tous les citoyens, en vue de l'élaboration de normes qui, parce qu'elles seront générées intersubjectivement, seront perçues comme siennes par tous les citoyens d'un Etat libéral et démocratique. Dans ce cadre, on peut considérer que l'apport de Habermas à la pensée politique contemporaine est décisive en ce que sa pensée permet de réconcilier la religion et la rationalité moderne dans un démarche positive qui s'interdit tout fondamentalisme, qu'il se traduise par une foi aveugle à la religion qui dénie à la raison humaine la place qui doit être la sienne dans l'organisation de la vie des individus et des communautés humaines ou qu'il se manifeste par une confiance aveugle en la raison et surtout en la science qui ne voudrait reconnaître aucune pertinence épistémique à la religion.

En renvoyant dos à dos les deux types de fanatisme et en acceptant de revoir sa propre conception de la religion et sa perception de la raison humaine développée dans ses premiers écrits, Habermas fait preuve d'une grande humilité profitable à la réflexion philosophique et à la recherche de la vérité de manière générale. Il sera difficile, désormais, dans le domaine de la philosophie politique, sous prétexte de laïcité, de refuser aux porteurs de foi le droit de prendre ouvertement et sans complexe part au débat public, y compris en utilisant, au besoin, des arguments tirés de l'arsenal conceptuel de la religion. Aujourd'hui que cela soit au sein des gouvernements ou au niveau des organisations internationales la prise en compte des préoccupations des communautés religieuses, de leurs apports possibles dans l'enrichissement du débat démocratique n'est plus une question taboue. Leurs vues sont mêmes sollicitées et leur implication dans le processus de délibération encouragé par divers mécanismes. Il est permis de penser, que dans l'espace européen au moins, le travail de Habermas a commencé à faire effet et son impact est dans l'ensemble positif. Au Canada où le débat sur l'accommodement

raisonnable des communautés religieuses est bien plus en avance et aux Etats-Unis[479] où la religion a été toujours prise au sérieux par les gouvernements successifs et où la laïcité n'a jamais signifié l'exclusion de la religion de l'espace politique, le travail de Habermas fait autorité. Aujourd'hui, les livres et d'articles et ce dans diverses disciplines qui abordent la question de la place de la religion dans l'espace public et qui se réfèrent, d'une manière ou d'une autre, ne se comptent plus. Il rend ainsi un énorme service à la démocratie et à sa théorie en favorisant une de ses conditions essentielles, la participation sans entrave de tous les citoyens. Au moment où l'exigence d'inclusivité est revendiquée dans tous les secteurs d'activités, le travail fouillé et méticuleusement argumenté de ce grand intellectuel généreux apporte des outils importants pour encourager et organiser la participation libre et équitable des citoyens dans les processus décisionnels. N'est-ce pas là l'une des facettes les plus charmantes de la démocratie ?

En outre, la place qu'il accorde au dialogue et à la recherche du consensus sur les questions d'intérêt public représente un des charmes de sa théorie politique car, quoi de plus beau que de rechercher la solution aux problèmes de la collectivité que le recours au dialogue ? Sous ce rapport, on peut considérer, qu'au moment où l'on observe de tendances de plus en plus bellicistes, y compris dans les aires géographiques où l'on espérait la démocratie suffisamment ancrée pour servir de base pour régler les conflits les plus sérieux par le débat public et la confrontation des idées et la négociation et où se développent des formes multiples de repli identitaire que Souleymane Bachir Diagne

[479] Nous pouvons rappeler ici que bien avant Habermas, Tocqueville avait essayé de sauver la religion dans la société américaine démocratique en essayant de montrer diverses formes de l'utilité de celle-ci, y compris dans les sociétés les plus modernes et les plus avancées comme celle des Etats-Unis. A ce sujet, Agnès Antoine qui revisite dans son livre intitulé *L'impensé de la démocratie. Tocqueville. La citoyenneté et la religion la pensée de Tocqueville* consacre même tout un chapitre à « l'utilité de la religion ». Cependant, la différence fondamentale qu'il convient de faire ressortir c'est que c'est dans la peau d'un croyant que Tocqueville se met pour défendre la sauvegarde de la religion contre le rationalisme excessif des sociétés occidentales contemporaines alors que Habermas se situe dans une perspective plus philosophique et politique puisqu'il s'agit plus pour lui de sauver la modernité des déraillements occasionnels auxquels elle est sujette et de donner une sorte de béquille à la raison nue qui très souvent rencontre ses limites dans la prise en charge des préoccupations individuelles (vie échouées) et collective (solidarité). Antoine Agnès note à ce sujet que «les Américains, en construisant la démocratie, ont en effet combiné « religion et liberté » à la différence des Français qui, pour obtenir la liberté, ont dû combattre la religion ». cf. Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, La citoyenneté et la religion*, Fayard, p.14

regroupe, avec pertinence sous les vocables de « tribalisme » et « ethnonationalisme », Habermas nous rappelle, sagement, qu'il n'y a pas de solutions durables aux problèmes de sociétés autrement que par le dialogue, l'échange de raisons, la recherche raisonnée de consensus forts sur toutes les questions d'intérêt général. Il fait ainsi œuvre utile non seulement pour la philosophie, la science politique mais également la théorie des relations internationales et même à la science économique moderne, aux sciences de l'environnement puisque tous ces secteurs d'activités traversent des crises multiformes qui exigent de nous de réinventer nos outils pour bien les prendre en charge.

Habermas s'est également efforcé de sauvegarder la liberté de conscience et de religion, de même que les droits culturels qu'il considère comme des droits humains fondamentaux. Ce qui est clair c'est qu'après Habermas, il ne sera plus possible d'exclure complètement la religion de l'espace public encore moins de lui dénier un statut épistémique et d'ignorer ce qu'elle peut apporter à une modernité qui n'a pas tenu ses promesses de libération de l'homme et de l'organisation harmonieuse des sociétés humaines sur la base de la seule raison.

Pourtant, et il est important de le rappeler avec force, qu'à aucun moment, Habermas n'a cherché à transiger sur le caractère laïque de l'Etat moderne ou à inviter à un « ré-enchantement du monde » ou à un retour à une sorte de pensée métaphysique. Au contraire, il se situe, à la suite de Kant, dans une perspective à la fois ''postmétaphysique'' et ''postséculière.'' Il accorde à la raison, à la science et à la technologie toute la place qui doivent leur revenir dans la prise en charge des préoccupations des individus et des sociétés de notre époque tout en refusant toute forme d'extrémisme qu'il soit de nature religieuse, scientiste ou laïciste. Habermas reste donc un rationaliste mais un rationaliste éclairé, ouvert et tolérant, respectueux des convictions religieuses, philosophiques et morales des autres. Rien de surprenant chez un philosophe dont la pensée philosophie en générale, et la théorie morale et politique de Habermas en particulier, trouve son socle dans sa théorie de la communication qui constitue, plus généralement, la pierre angulaire la pierre angulaire de sa pensée philosophique. Parce que l'homme est un être de langage et parce que son identité individuelle et son développement social s'organisent par et dans le langage, c'est également par le biais du langage qu'il établit les règles éthiques et juridiques et trouvent les réponses aux conflits inévitables en société. C'est pourquoi c'est sur l'éthique de la discussion que Habermas s'appuie pour élaborer sa théorie de la

démocratie. Constatant les manquements des modèles de démocraties proposés – la démocratie libérale et la démocratie républicaine - Habermas s'est efforcé de produire une troisième voie, la démocratie délibérative. Et, il faut le dire clairement : il est parvenu, avec plus ou moins de bonheur, à en montrer l'originalité et la pertinence en ce que non seulement la démocratie délibérative essaie de sauvegarder ce qui fait la force des deux modèles antérieurs – les modèle libéral et celui républicain- que notre philosophe a pris le soin d'évaluer rigoureusement mais elle s'en distingue surtout parce qu'elle met le citoyen au centre du débat politique et lui permet, par les biais de son implication directe dans la procédure d'élaboration des normes d'en être à la fois l'auteur et le destinataire, sans négliger le lien communautaire tout aussi important pour l'épanouissement de l'individu. L'espace public habermassien tel qu'il est aménagé permet ainsi de réaliser un rêve qui a traversé presque toutes les sociétés humaines celui de préserver la liberté et l'égalité des citoyens et de favoriser, en toute circonstance, la recherche du consensus comme moyen de régler les différends. Quoi de meilleur que de régler les différends inévitables dans la vie de tous les jours que le dialogue ?

Globalement, notre traversée de l'œuvre de Habermas et concomitamment l'élargissement de notre quête aux réflexions d'autres auteurs majeurs comme John Rawls, Charles Taylor, Maclure, Jean-Marc Ferry- pour n'en citer que quelques-uns- semble nous avoir donné un début de réponse à notre question fondamentale : la création de conditions de vie minimales pour l'épanouissement de tous les citoyens dans les sociétés contemporaines et la construction d'un paix durable à l'intérieur et entre les nations, ne peut se réaliser que dans le cadre d'une construction politique la plus inclusive possible, qui admet la participation autant des citoyens motivés religieusement que des non-croyants dans un esprit de tolérance, de respect mutuel et de solidarité. Toutes choses que le droit classique ne peut garantir à lui seul s'il n'est pas mis en synergie avec les ressources normatives et motivationnelles issues de la morale et de la religion, dans le cadre de concertations dynamiques et ouverts. Sa conception de la démocratie délibérative par laquelle il tente de sauvegarder à la fois les points forts du libéralisme (la valeur accordée à l'individu par exemple) et ceux du républicanisme (notamment l'importance accordée à dimension collective de l'existence sociale) constitue, à n'en point douter, une avancée significative dans la théorie de la démocratie.

Néanmoins, la tentative habermassienne, pour ambitieuse et généreuse qu'elle soit, n'en rencontre pas moins des obstacles théoriques majeurs qui ont fait que sa pensée a été critiquée, et parfois très sévèrement par d'autres auteurs, y compris ses disciples. Pour rappeler celles qui nous semblent les plus importantes, on a reproché à Habermas par exemple :

- Le caractère trop optimiste de sa théorie de la communication qui représente le socle de sa pensée morale et politique et sa recherche à tout prix du consensus qui feraient que la société habermassienne risque d'être une société où les gens passeraient tout leur temps à discuter et où l'instabilité du dispositif normatif et institutionnel risquerait d'être un énorme danger ; Habermas n'a, semble-t-il, toujours dans cette perspective, pas suffisamment pris en considération les risques de manipulation qui peuvent s'opérer dans et par la communication. En postulant en effet « une situation idéale de parole » où les gens échangeraient en toute transparence et le plus librement dans l'intérêt collectif, le philosophe fait reposer sa théorie morale et politique sur une fondation bien précaire en ce que le langage peut également se présenter et se présente souvent comme un moyen de domination aussi dangereux que les autres. En réalité, quasiment toutes les tentatives de domination commencent d'abord par piéger le langage par lequel elles déclinent et justifient leur projet. L'on ne communique pas toujours en effet ni pour dire la vérité ni pour proposer des choses qui vont dans l'intérêt de tous. Mais bien souvent pour des intérêts égoïstes, aussi bien dans les relations entre les individus qu'entre les Etats sur la scène internationale. Mais Habermas reste enfermé, en dépit des critiques et des tentatives de reformulation de sa pensée, dans un optimisme incorrigible qui frise, parfois, la naïveté.
- Sa théorie de la participation inclusive des citoyens dans le débat public et la large ouverture aux contenus religieux pourraient favoriser, dans certains cas, que la communauté religieuse dominante caporalise le débat public et essaie d'infiltrer le processus d'élaboration des normes, constitutionnelles notamment, et capturer ainsi la société et miner de l'intérieur la démocratie et la laïcité qu'il entend bien sauvegarder ;
- La théorie des rapports entre religion et sphère publique, si elle peut prospérer dans les sociétés où le pluralisme est avancé risque de ne pas fonctionner dans les sociétés « monoconfessionnelles » et même dans celles qui, bien qu'abritant plusieurs

religions, voient une d'elles être très largement dominante, comme par exemple la société italienne dont nous avons parlé dans notre troisième partie à la suite de Nadia Urbinati;

- La réflexion habermassienne de la religion semble trop influencée par la tradition judéo-chrétienne – ce qui peut se comprendre d'une certaine manière en raison de son appartenance à l'aire culturelle européenne- de telle sorte qu'elle n'a pas suffisamment pris en compte les autres religions, telles que l'islam ou les religions traditionnelles africaines, pour voir ce que ces dernières peuvent bien apporter comme contribution pour la redéfinition des règles morales et politiques et, de manière générale, du vivre-ensemble dans les sociétés contemporaines dont il reconnaît pourtant qu'elles sont définitivement marquées par la pluralité et recèlent, donc en leur sein, des individus et groupes issus de ces aires culturelles et religieuses. Nous avions voulu aller plus loin en examinant comment la théorie habermassienne pourrait fonctionner et jusqu'où dans ces aires culturelles non occidentales mais, à la vérité, nous n'en avons pas eu tous les moyens dans le cadre de cette recherche. Cela pourrait nous occuper dans une entreprise ultérieure puisque nous n'avons pas la prétention d'épuiser ni de maitriser parfaitement l'abondante littérature produite par Habermas et qui s'enrichit chaque année de nouvelles réflexions très centrées sur les questions contemporaines.

Il reste ainsi que Habermas a posé les bases pouvant fournir des pistes prometteuses pour une meilleure prise en charge de la complexité des sociétés postséculières contemporaines sur lesquelles de plus jeunes penseurs bâtir pour élaborer des réponses plus adéquates aux problèmes et défis qui se posent à nous.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Habermas

HABERMAS, Jürgen (2019), *Une histoire de la philosophie. La Constellation occidentale de la foi et du savoir,* Volume 1, traduit de l'allemand par Fréderic Joly*,* , Paris Gallimard, « nrf essais ».

HABERMAS, Jürgen (2018), *Parcours,* Volume 1, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme et Rainer Rochlitz, Paris Gallimard, « nrf essais ».

HABERMAS, Jürgen (2018), *Parcours*, Volume 2, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme et Rainer Rochlitz, Paris Gallimard, « nrf essais ».

HABERMAS, Jürgen (2011), *Près l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*, traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, « Pluriel », 154 p.

HABERMAS, Jürgen (2011), *La constitution de l'Europe*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme, Paris Gallimard, « nrf essais », 224 p.

HABERMAS, Jürgen (2011), *Le discours philosophique de la modernité*, HABERMAS, Jürgen (2011), *Le discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme et Rainer Rochlitz Paris Gallimard, Paris Gallimard, « tel », 224 p.

HABERMAS, Jürgen (2008), *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 378 p.

HABERMAS, Jürgen (2006), *Idéalisations et communications. Agir communicationnel et usage de la raison*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindndhomme, Paris, Fayard, 110 p.

HABERMAS, Jürgen et RAWLS John (2005). *Débat sur la justice politique*, coll. « Humanités », trad. de l'américain de C. Audard et de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Edition du Cerf, 187 p.

HABERMAS, Jürgen (2005). *Une époque de transitions. Ecrits politiques* (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 407 p.

HABERMAS, Jürgen (2002). *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, coll.« NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 180 p.

HABERMAS, Jürgen (1998). *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 386 p.

HABERMAS, Jürgen (1997), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NFR essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 551 p.

HABERMAS, Jürgen (1994), *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théoriqu*e, coll« Passages », trad. de l'allemand de M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 198 p.

HABERMAS, Jürgen (1993). *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, coll. « Théories », trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 286 p.

HABERMAS, Jürgen (1992). *De l'éthique de la discussion*, coll. « Champs Flammarion », n°421, trad. de l'allemand de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 202 p.

HABERMAS, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J. -M. Ferry, Paris, Fayard , 2 tomes.

HABERMAS, Jürgen (1986), *Morale et communication. Conscience morale et activité Communicationnelle*, trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme Paris, Editions du Cerf, coll. « Champs essais », [1ère édition : 1983], 212 p.

HABERMAS, Jürgen (1968), *La science et la science comme « idéologie »* , Traduit et préfacé par J.R. Ladmiral, Paris Gallimard, coll. « tel », 212 p.

2. Articles et chapitres de livres, conférences transcrites, interviews de Habermas en français et en anglais

HABERMAS, Jürgen (2008), « Notes on post-secular society », *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n°4, Fall, p. 17-29.

HABERMAS, Jürgen, (2008), « La frontière entre foi et savoir », dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, , p. 11-60.

HABERMAS, Jürgen (2008), « Les fondements prépolitiques de l'Etat de droit démocratique » dans *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, coll. « NRF essai », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, p. 152-169.

HABERMAS, Jürgen (2008), « Religion et sphère publique », dans Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie, coll. « NRF essais » trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, p. 170-211.

HABERMAS, Jürgen (2008), « Une conscience de ce qui manque », dans *Entre naturalisme et Religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, p. 141-151

HABERMAS, Jürgen (2005), « Entretien sur Dieu et le monde », dans *Une époque de transitions. Ecris politiques (1*998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, p. 317-353.

HABERMAS, Jürgen (2005), « Fondamentalisme et terreur », dans *Une époque de transitions. Ecris politiques* (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, p. 357-387.

HABERMAS, Jürgen (2005), « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles La politique ? », dans *Une époque de transitions. Ecris politiques* (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, p. 211-227.

HABERMAS, Jürgen (2005), « L'Etat de droit démocratique : la réunion paradoxale de principes Contradictoires ? », dans *Une époque de transitions. Ecris politiques* (1998-2003), trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard , p. 167-194.

HABERMAS, Jürgen (2004), « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet, p. 6-18.

HABERMAS, Jürgen (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n°13, p. 151-170.

HABERMAS, Jürgen (2002), « Foi et savoir », dans l'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, , p. 147-166.

HABERMAS, Jürgen (2002), « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses posmétaphysiques à la question de la "juste vie" ? », dans *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral* ?, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 9-29.

HABERMAS, Jürgen (1998), « Citoyenneté et identité nationale », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 67-94.

HABERMAS, Jürgen (1998), « Du lien interne entre Etat de droit et démocratie », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 275-286.

HABERMAS, Jürgen (1998), « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 205-243.

HABERMAS, Jürgen (1998), « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 11-63.

HABERMAS, Jürgen (1998), « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 245-256.

HABERMAS, Jürgen (1998), « L'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution ? A propos de Dieter Grimm », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard , p. 151-157.

HABERMAS, Jürgen (1998), « L'inclusion : intégration ou enfermement ? Du rapport entre nation, Etat de droit et démocratie », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 121-150.

HABERMAS, Jürgen (1998), « Trois modèles normatifs la de démocratie », *dans L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, p. 259-274.

HABERMAS, Jürgen (1997), « La politique délibérative – un concept procédural de démocratie », dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 311-354.

HABERMAS, Jürgen (1997), « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, , p. 355-414.

HABERMAS, Jürgen (1997), « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 355-414.

HABERMAS, Jürgen (1997), « Reconstruction du droit 1. Le système des droits », dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 97-149.

HABERMAS, Jürgen (1997), « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'Etat de droit », dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, p. 150-213.

HABERMAS, Jürgen (1994), « Disgression : transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, coll. « passages », trad. de l'allemand de M. Hunyadi et R. Rochlitz, Paris,
Edition du Cerf, p. 85-110.

HABERMAS, Jürgen (1993), « L'horizon de la modernité se déplace », dans *La pensée*

postmétaphysique. Essais philosophiques, coll. « Théories », trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, p. 9-15.

HABERMAS, Jürgen (1993), « L'individuation par la socialisation. La théorie de la subjectivité de George Herbert Mead », dans *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, coll. « Théories », trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, p. 35-61.

HABERMAS, Jürgen (1992), « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », dans *De l'éthique de la discussion*, coll. « Champs Flammarion », n°421, trad. de l'allemand de M. Hunyadi, Paris, Edition du Cerf, , p. 95-110.

HABERMAS, Jürgen (1986), « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion », dans *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, coll. « Champs Flammarion », n°420, Paris, Edition du Cerf, p. 63-130.

HABERMAS, Jürgen (1997), « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace politique », trad. de l'allemand de J-M, Ferry, Paris, Fayard , p. 17-157.

HABERMAS, Jürgen (1987), « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim », de l'activité finalisée à l'agir communicationnel, dans *Théorie de l'agir communicationne*l, tome II, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, , p. 7-124.

HABERMAS, Jürgen (2008), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », Le Débat, nov.-déc., p.6.

HABERMAS, Jürgen (2008), « Retour sur la religion dans l'espace public », Le Débat, nov.-déc..

HABERMAS, Jürgen (2006), *Théorie et pratique*, titre original : *Theorie und Praxis* (1963) ; réédition : Paris, Payot, 2006HABERMAS, Jürgen (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels », Cités, 13, p.147-177.

HABERMAS Jürgen et RAWLS John (1997), *Débat sur la justice politique*, trad. de l'angl. par Catherine Audard et de l'all. par Rainer Rochlitz, Paris, Le Cerf.

3. Travaux sur Habermas

a. Ouvrages

APEL, KARL-OTTO, (1994), *Ethique de la discussion*, traduction de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Cerf.

APEL, KARL-OTTO (1990), *Penser avec Habermas contre Habermas*, traduction de Marianne Charrière, Editions de l'Eclat, 60 p.

AUBERT, Isabelle ((2015, *Habermas. Une théorie critique de la société*, CNRS Edtions.

BAYNES, Kenneth (1995). "Democracy and the Rechtsstaat: Remarks on Habermas's *Faktizität und Geltung*," in S. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 201-232.

BENHABIB, Seyla (1992), *Situating the Self*, New York: Routledge.

BENHABIB, Seyla, and Fred Dallmayr (1990), *The Communicative Ethics Controversy*, Cambridge, MA: MIT Press.

BOHMAN, James (1996), *Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press.

BOUCHINDHOMME, Christian (2002), *Le Vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses,

BOUCHINDHOMME, Christian et ROCHLITZ Rainer (dir.) (1996), *Habermas, La raison, la critique,* Editions du Cerf, Collection, » Procope », , 240p

BOURETZ Pierre, (2013) *D'un ton guerrier en philosophie, Habermas, Derrida and Co*, Paris, Gallimard, « Essais ».

BUCHANAN, Allen (2004). *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford: Oxford University Press.

DEWS, Peter (1999), *Habermas: A Critical Reader*, Malden, MA: Blackwell.

DUPEYRIX Alexandre (2012), *Comprendre Habermas. Citoyenneté et responsabilité*, Paris, Edition de la MSH.

DUPEYRIX Alexandre (2009), *Lire et comprendre Habermas*, Armand Colin, , 192.p.

FINLAYSONJ Gordon (2004), *Habermas: A very short introduction*, Oxford University Press.

FORST, Rainer (2012), The *Right to Justification*, New York: Columbia University Press.

GEUSS Raymond (1981), *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge University Press.

HEATH, Joseph (1998), "What is a validity claim?," *Philosophy and Social Criticism*, 24(4): 23-41.

HEATH, Joseph, (2001), *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge, MA: MIT Press.

HEIDEGGER, Martin, (1959), *An Introduction to Metaphysics*, R. Manheim (trans.), New Haven: Yale University Press.

HELD, David, (1995), *Democracy and the Global Order*. Stanford: Stanford University Press.

HORKHEIMER, Max, and Theodor W. Adorno, (2003), *Dialectic of Enlightenment*, G. Schmid Noerr (ed.), E. Jephcott (trans.), Stanford: Stanford University Press.

HORSTERD Etlef (1992). Habermas: An Introduction, Pennbridge.

JAYMartin (1986), *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Chapter 9), University of California Press.

KANT, Immanuel, (1785), (1983), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (English: *Grounding for the Metaphysics of Morals*, J. W. Ellington (trans.), Indianapolis: Hackett.

APEL, Karl-Otto (1990), *Penser avec Habermas contre Habermas*, Editions de l'Eclat, 60 pages

KLAUS, Günther (1993), *The Sense of Appropriateness*, J. Farrell (trans.), Albany: SUNY Press.

LAFONT, Cristina (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, J. Medina (trans.), Cambridge, MA: MIT Press.

MCCARTHY, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press.

MCCARTHY, Thomas (1991), *Ideals and Illusions*, Cambridge, MA: MIT Press.

MCCARTHY, Thomas, (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MA: MIT Press.

MEAD, George Herbert (1962), *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press, 1934; Charles W. Morris.

MEEHAN, Johanna (1995), *Feminists Read Habermas*, New York: Routledge.

MELKEVIK, Bjarne (2002), Rawls ou Habermas : Une question de philosophie du droit, Presses de l'Université de Laval, Coll. Diké

MÜLLER-DOOHM, Stefan (2000), Das *Interesse der Vernunft: Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse"*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MUNTER Arno, *Habermas l'Européen cosmopolite et historien de la pensée postmétaphysique*, Paris, L'Harmattan, 2021

NEUMANN

Alexander (2015), *Après Habermas. La Théorie critique n'a pas dit son dernier mot*, Delga, 210 p.

REHG, William, 2003. "Discourse ethics," in E. Wyschogrod and G. P. McKenny (eds.), *The Ethical*, Malden, MA; Blackwell. 83-100.

ROCHLITZ, Rainer (2015), Habermas. *L'usage public de la raison*, PUF, collections Débats, Paris.

ROSENFELD, Michel, and Andrew Arato (1998). *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley: University of California Press.

SIBONY, Daniel, (2016), *Un certain "vivre-ensemble". Musulmans et juifs dans le monde arabe*, Odile Jacob.

TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

VINCENT, Jean-Marie (1976), *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée .

VOM SCHOMBERG, René, and BAYNES Kenneth (eds.), (2002), *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's 'Between Facts and Norms'*, Albany: SUNY Press.

WARNKE, Georgia (1999), *Legitimate Differences*, Berkeley: University of California Press.

WHITE, Stephen K. (ed.), (1995), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.

WHITE, Stephen K., (1989), *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.

YOUNG, Iris Marion, (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

b. Articles

BOHMAN, James, (1999), "Theories, practices, and pluralism: A pragmatic interpretation of critical social science," *Philosophy of the Social Sciences*, 28: 459-480.

BOUCHINDHOMME, Christian (2002), *Le vocabulaire de Habermas*, coll. Paris, Ellipses, 79 p.

CHAMBERS, Simone (1995), « Discourse and democratic practices », dans Stephen K. WHITE (ed), *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, , p. 233-259.

CHAMBERS, Simone « How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion », *Constellations*, vol. 14, n02, juin 2007, p. 210-223.

COOKE, Maeve (2006), « Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal », *International journal for philosophy of religion*, vol. 60, décembre, p. 187-207.

COOKE, Maeve (2007), « A secular State for a postsecular society ? Posmetaphysical political theory and the place of religion », *Constellations*, vol. 14, n°2, juin, p. 224-238.

CUSSET, Yves (2001), *Habermas*, *L'espoir de la discussion*, coll. « Le bien commun »,

FLORES D'ARCAIS Paolo (2003), S. Dimitru Nalin, « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », *Raisons politiques*, n°12, nov, p.31-53.

FLORES D'ARCAIS Paolo (2008), « Onze thèses contre Habermas », *Le Débat*, nov-déc., p.16-31.

FLORES D'ARCAIS PAOLO, S. et NALIN Dimitru (2003), « Liberté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'Habermas », *Raisons politiques*, n°12, nov., p.31-53.

FORTIN-MELKEVIK, Anne (1993), « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », *Studies in religion/Sciences religieuses*, vol. 22, n°4, p. 417-436.

FORTIN-MELKEVIK, Anne (1990), « Herméneutique et rationalité : l'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie », *Le supplément.Revue d'éthique et de théologie morale*, n°174, , p. 123-142.

FRASER, Nancy (1985) "What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender," *New German Critique*, 35 (Spring-Summer): 97–131.

HABER, Stéphane (2001), *Jürgen Habermas, une introduction*, coll. « Agora », n°222,

HUNYADI, Marc (2001), « Discussion. L'Ecole de Francfort et l'éthique de la discussion », dans Monique CANTO-SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, (1re éd. : 1996), p. 452-459.

JOBIN, Guy (2006), « La traduction salvatrice ? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le supplément. La Revue d'éthique et de théologie morale*, n°238, mars, P. 85-112.

LAFONT, Cristina(2007), « Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies », *Constellations*, vol. 14, n°2, juin, p. 239-259.

LENOBLE, Jacques(1991) « Droit et communication: Jürgen Habermas », dans Pierre Bouretz, La Force du droit, Panorama des débats contemporains, Paris, éditions Esprit, p. 163-190. WHITE,

MCCARTHY, Thomas (1998), "Legitimacy and diversity: Dialectical reflections on analytical distinctions," in Rosenfeld and Arato (1998), 115–153.

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

Ott, Konrad (2004), "Noch Einmal: Diskursethik," in N. Gottschalk-Mazouz (ed.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen and Neumann, 143–173.

Paris, Michalon, , 122 p.

Paris, Pocket/La Découverte, 360 p.

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

PORTIER, Philippe, *Démocratie et religion dans la pensée de Jürgen Habermas*. Disponible sur : http://www.ufjf.br/ppcir/files/2012/10/conf-1.pdf

RAWLS, John (1997), "The idea of public reason: postscript," in J. Bohman and W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Politics and Reason*, Cambridge, MA: MIT Press, 131–141.

REHG, William (1997), "Reason and rhetoric in Habermas's theory of argumentation," in W. Jost and M. J. Hyde (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time*, New Haven: Yale University Press. 358-377.

REHG, William (2004), "Discourse ethics and individual conscience," in N. Gottschalk-Mazouz (ed.), *Perspektiven der Diskursethik*, Würzburg: Königshausen and Neumann. 26–40.

REHG, William (2009), *Cogent Science in Context: The Science Wars, Argumentation Theory, and Habermas*, Cambridge: MIT Press.

REHG, William (2011), "Discourse ethics," in B. Fultner (ed.), *Jürgen Habermas: Key Concepts*, Durham: Acument, 115–139.

Revue *Esprit*, n°417 Août-Septembre 2015 « Habermas, le dernier philosophe ».

SIMON Jonathan(1994), Between Power and Knowledge: Habermas, Foucault, and the Future of Legal Studies, 28Law & Soc'y Rev.947 Available at: http://scholarship.law.berkeley.edu/facpubs/655

WELLMER, Albrecht (1991), "Ethics and dialogue: Elements of moral judgment in Kant and discourse ethics," in A. Wellmer, *The Persistence of Modernity*, D. Midgley (trans.). Cambridge, MA: MIT Press. 113–231.

c. Thèses et mémoires sur Habermas ;

*Jürgen Habermas et la Théorie de l'agir communicationnel : la question de l'éducation (*2015) par Arianne Robichaud, Université de Montréal.

Ethique, droit et politique chez Jürgen Habermas (2009), présenté par Rachid Zouaoui, sous la direction de Pierre Livet- Aix-Marseille

Critique et herméneutique : *Adorno, Gadamer, Habermas* (2012), par Pauline Dubouclez (Decelle) sous la direction de Alain Renaut - Paris 4

L'idée de démocratie radicale chez Jürgen Habermas (2009), par FALL Babacar sous la direction de Arno Münster - Amiens.

*Philosophie post-métaphysique et construction théorique chez Jürgen Habermas (*2006), par Durand-Gasselin Jean-Marc sous la direction de Jacques Bidet - Paris 10.

*Sujet et intersubjectivité chez Jürgen Habermas (*2011), par Isabelle Aubert sous la direction de Jean-François Kervégan et de Axel Honneth.- Paris 1.

Les transformations contemporaines du libéralisme politique : Taylor et Habermas, (2004) présenté par Janie Pélabay sous la direction de Alain Renaut - Paris 4

*Economie et politique dans la pensée de Jürgen Habermas (*1986), par Philippe Poussin sous la direction de Hubert Brochier - Paris 1.

*A post-nationalist conception of Europe : Habermas and his critics (*2008), par Ke Ma sous la direction de Michel Senellart et de shi jun Tong –Ecole normale supérieure – Lettres et Sciences humaines (Lyon : 2000-2009).

La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas : une éthique de la responsabilité ? (2005) par Alexandre Dupeyrix sous la direction de Gérard Raulet - Lyon 2.

Inclusion et différence : vers une critique constructive de la reconnaissance chez Habermas, (2004), par Martin Blanchard sous la direction de Alain Renaut - Paris 4.

Benoit d'Amour, Habermas et l'héritage ambigu de la modernité La théorie de l'agir communicationnel et la critique des conservatismes (2011), (mémoire de maitrise, faculté de Philosophie, université de Laval).

4. Ouvrages et articles généraux

ACHOUR Yahd Ben (2021), *l'Islam et la démocratie. Une révolution intérieure*, Paris, Gallimard, Collection « le Débat », 294 p.

AGNES Antoine*, L'impensé de la démocratie. Tocqueville, La citoyenneté et la religion (*2003), Paris, Fayard, , 613 p.

ANGENOT, Marc (2009), *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident*, Québec, Presses de l'Université Laval, 136 p.

ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1983), coll. « Liberté de l'esprit », trad. de l'anglais de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, (1re ed. : 1961), xxviii + 368 p.

ARKOUN (2010), Mohammed *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin.

ARKOUN Mohammed et Joseph Maila (2003), *De Manhatan à Bagdad : au-delà du bien et du mal*, Broché.

ARKOUN, Mohammed (2012), *la construction humaine de l'islam*, Albin Michel, Broché.

ARKOUN, Mohammed(1984), *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

AUDARD Catherine (2006*), John Rawls*, Londres, Acumen Press, , chap. 3. 5.

AUDARD, Catherine (dir.), John Rawls. *Politique et métaphysique* (2004), coll. « Débats philosophiques », Paris, Presses universitaires de France, , 175 p.

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

AUDI, Robert et Nicholas WOLTERSTORFF (1997), « Religion in the public square. The place of religious convictions *» in the political debate*, coll. « Point/Counterpoint », Lanham, Md., Rowman and Littlefield Publishers, , x + 180 p.

BAUBEROT, Jean (2000), *Histoire de la laïcité française*, coll. Que sais-je ? », n°3571, Paris, Presses universitaires de France, 127 p.

BAUBEROT, Jean (2006), *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, coll. « Monde en cours », La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 301 p.

BAUBEROT, Jean (2009), *Les laïcités dans le monde*, coll. « Que sais-je ? », n°3794, 2e éd. Paris :Presses universitaires de France , 127 p.

BAUBEROT, Jean et Michel WIEVIORKA (dir.), (2005), *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la Laïcité*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 363 p.

BAUBEROT, Jean et MILOT Micheline (2011), « Laïcités sans frontières », coll. *La couleur des idées* , Paris, : Seuil, , 338 p.

BECK Ulrick (2001), *la société du risque : sur la voie d'une autre modernité,* Alto, Aubier, Paris, , 520 p

BENHABIB Selya (1994), « Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy », *Constellations,* vol. 1, , p. 49.

BENHABIB Seyla (1996), « Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy », in Seyla Benhabib (dir.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press,.

BERTEN, André et al. (dir.), (2002), *Libéraux et communautariens*, coll. « Philosophie morale »,2e ed., Paris, Presses universitaires de France, (1re ed. : 1997), 412 p.

BOHMAN James (1996), Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy, Cambridge, The MIT Press.

BOHMAN James (2004), « Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry : Pragmatism, Social Facts and Normative Theory », *Journal of Speculative Philosophy*, vol. 1, no 18, p. 23-43 (« Réaliser la démocratie délibérative comme mode d'enquête : pragmatisme, faits sociaux et théorie normative », trad. de l'angl. par Ch. Girard, Tracés, vol. 15, http ://traces.revues.org/index883.html.)

BOUCHARD, Nancy (2006), *Ethique et culture religieuse à l'école*, Québec, Presses de l'Université du Québec, , ix + 87 p.

BOURETZ, Pierre (1996), *Les promesses du monde*. Philosophie de Max Weber, coll.

BRETTSCHNEIDER Corey (2007), *Democratic Rights. The Substance of Self-Government,* Princeton, Princeton University Press, (Corey Brettschneider, Les droits du

peuple. Valeurs de la démocratie, trad. de l'angl. par Yves Meinard, Paris, Hermann, 2009).

BURGAT François (1995), *l'islamisme en face,* Paris, la Découverte,

CAILLIAU Hesnia, (2003) L'esprit des religions. Connaitre les religions pour mieux comprendre les hommes, Edition Milan, Débats d'idées, 319 p.

CANTO-SPERBER, Monique (dir.), (2001), *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*,3e ed., paris, Presses universitaires de France, (1re éd. : 1996), xxii + 1809 p.

CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, the University of Chicago Press.

CHEBEL, Maleck (2011), Manifeste pour un islam des Lumières, Fayard, coll. « Pluriel », 216 p.

CHRISTIANO, Thomas (1996), *The Rule of the Many. Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, Westview Press, p. 35.

CHRISTIANO Thomas (1997), « The Significance of Public Deliberation », in James Bohman et William Regh (dir.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics,* Cambridge, The MIT Press, , p. 243-278.

COHEN, Joshua (1989), « Deliberation and Democratic Legitimacy », in *Alan Hamlin et Philip Pettit* (dir.), The Good Polity, Oxford, Blackwell, p. 21 (« Délibération et légitimité démocratique », in *Charles Girard et Alice Le Goff* (dir.), La démocratie délibérative. Textes fondamentaux, Paris, Hermann, 2010.

COHEN, Joshua (1996), « Procedure and Substance in Deliberative Democracy », in S. Benhabib (dir.), *Democracy and Difference : Changing Boundaries of the Political,* Princeton, Princeton University Press,.

COHEN Joshua, (1998), « Democracy and Liberty », in John Elster (dir.), *Deliberative Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, , p. 185-223.

COHEN, Joshua, (1993), « Moral Pluralism and Political Consensus », in David Copp, Jean Hampton, et John E. Roemer (dir.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 270-291.

COHEN, Joshua (2003), « For a Democratic Society », in *Samuel Freeman* (dir.), The Cambridge Companion to Rawls, Cambridge, Cambridge University Press, p. 86-138.

Coll. « Folio/essai », n°394, Paris, Gallimard,175 p.

COOKE Maeve (2000), « Five arguments for deliberative democracy », *Political Studies,* vol. 48, (« Cinq arguments en faveur de la démocratie delibérative », in *Ch. Girard et A. Le Goff, La démocratie délibérative*..., op. cit.).

DAVID-BLAIS, Martin (2004), « L'accomplissement spirituel comprend aussi l'engagement politique : jalons d'interprétation », *Sciences pastorales/Pastoral Sciences*, vol. 23, n°1, , p. 133-150.

DERRIDA, Jacques et VATTIMO (Sous la dir.) (1996), La religion, Paris, Seuil, 233p.

DESCARTES, René (1970), *Méditations métaphysiques*, trad. du latin du duc de Luynes, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, , 87 p.

DESCARTES, René (1996), *Discours de la méthode*, coll. « Philosophies vivantes – Format poche », n°1, Anjou, Les Editions CEC, ix + 148 p.

DIAGNE, Ramatoulaye Mbengue (2016), Le modernisme en islam. Introduction à la pensée de Sayyid Amir Ali, l'Harmattan, Dakar, 141p.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2001), *Islam et société ouverte : la fidélité et le mouvement dans la philosophie d'Iqbal*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose ; Dakar, Éditions Codesria.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2022), De langue à langue. L'hospitalité de la traduction, Paris, Albin Michel, coll « Bibliothèque des idées ».

DIAGNE, Souleymane Bachir (2022), *De langue à langue. L'hospitalité de la traduction*, Albin Michel, Bibliothèque Idées, Paris, , 175 p.

DIAGNE, Souleymane Bachir et Amselle Jean-Loup (2018)*, En quête d'Afrique(s) : universalisme et pensée décoloniale*, Éditions Albin Michel.

DIAGNE, Souleymane Bachir, *Philosopher en islam*, Codesria/Présence africaine, 2013, 120 p.

DUHAMEL, André et al. (dir.), (2001), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit* : enjeux et perspectives, Montréal, Editions Thémis, , xxiii + 274 p.

DUHAMEL, André et JUTRAS France (dir.)(2005), *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Québec, Presses de l'Université Laval, , ix + 316 p.

DUHAMEL, André et WEINTOCK Daniel, (2001), « Pourquoi la démocratie délibérative », dans André DUHAMEL et al. (dir.), *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Editions Thémis, , p. xiii-xxiii.

DURKHEIM, Emile (2005), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, coll. « Quadrige – Grands textes », 5e éd., Paris, PUF, (4e éd., Presses universitaires de France : 1960), 647 p.

EID, Paul et al. (dir.) (2009), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, , xxi + 425 p.

ESTLUND David (2007), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.

FALL Iba, (2014*), L'Islam politique. De l'Etat de Médine aux réformistes contemporains*, L'Harmattan, 209 p.

FATH, Sébastien (2004), *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil, 297 p.

FERENCZI, Thomas (dir.) (2003), *Religion et politique. Une liaison dangereuse* ?, Bruxelles, Editions complexe, 254 p.

FERRY, Jean-Marc (1994), *Philosophie de la communication,* Paris, Cerf,

FERRY, Jean-Marc (2013), *Les lumières de la religion,* Broché,

FERRY, Jean-Marc (2016), *Raison et Foi,* Agora, Pocket,

FERRY, Jean-Marc et al (2015), *Europe, Crise et critique, Philosophie appliquée*,

FERRY, Jean-Marc (1991), *Les puissances de l'expérience : essai sur l'identité contemporaine*, coll. « Passages », Paris, Editions du Cerf, , 2 tomes.

FERRY, Jean-Marc (1994), *Philosophie de la communication 2. Justice politique et démocratie procédurale*, coll. « Humanités », Paris, Editions du Cerf, , 126 p.

FERRY, Jean-Marc (1996), *L'éthique reconstructive*, coll. « Humanités », Paris, Editions du Cerf, , 115 p.

FERRY, Jean-Marc (2002), *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, , 114 p.

FERRY, Jean-Marc (2012), *l'Ethique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique,* Broché,

FERRY, Luc et Marcel GAUCHET (2004), *Le religieux après la religion*, coll. « Nouveau collège de Philosophie », Paris, Grasset,1493 p.

Flammarion », n°372, trad. de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Aubier, , 144 p.

FRASER, Nancy (1998), « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires », *Politique et sociétés*, vol. 17, n°3, , p 9-36.

FRASER, Nancy (2004), « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du M.A.U.S.S.*, n°23, , p. 151-164.

FREEMAN Samuel (2000), « Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, no 4, , p. 389-396.

FREGOSI, Frank (2008), *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*, coll. « Les Dieux dans la cité/Bibliothèque de culture religieuse », Paris, Fayard, 496 p.

GAUCHET, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*.

GAUCHET, Marcel (2001), « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, n°133(4), p 455-464.

GAUCHET, Marcel (2002), « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », dans *La démocratie contre elle-même*, coll. « Tel », n°317, Paris Gallimard, p. 326-385.

GAUCHET, Marcel (2002), *La démocratie contre elle-même*, coll. « Tel », n°317, Paris, Gallimard, , xxix + 385 p.

GAUCHET, Marcel (2004), *Un monde désenchanté* ?, Paris, Editions de l'Atelier, 252 p.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, xxiii + 306 p.

Gerald Gaus (1996), *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Liberal Theory,* New York, Oxford University Press.

GAUS Gerald, (1989) « Reason, Justification and Consensus : Why Democracy Can't Have it All », in J. Bohman et W. Regh (dir.*), Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics,* op. cit., p. 205-242.

GIRARD, Charles et LE GOFF, Alice (2010)**,** *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux,* Paris, Éditions Hermann, Coll. L'Avocat du Diable., 550p.

GUILLARME, Bertrand (1995), *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, p. 214.

GUILLEBAUD, Jean-Claude (2007), *Comment je suis redevenu chrétien*, coll. « Points Essais », n°625, Paris, Albin Michel,183 p.

GUILLEBAUD, Jean-Claude (1998), *La trahison des Lumières*. Enquête sur le désarroi contemporain. coll. « Points Essais », n°625, Paris, Seuil, 248 p.

GUILLERMIT, Louis (1998), « Kant », dans *Le dictionnaire des philosophes*, coll. « Encyclopaedia Universalis », Paris, Encycopaedia Universalis/Albin Michel, , p. 811-834.

GUTMANN, Amy et THOMPSON, Dennis (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press,; « Why is Deliberative Democracy Different ? », Social Philosophy and Policy, 2000, vol. 17, no 1, p. 161-180 (« Pourquoi la démocratie délibérative est-elle différente ? », Philosophique, vol. 29, no 2, 2002, http://www.erudit.org/revue/philoso/2002/v29/n2/006250ar.html.)

GUTMANN, Amy (1987), *Democratic Education*, Princeton, J.J., Princeton University Press, , xii + 321 p.

GUTMANN, Amy et THOMPSON Dennis (1996), *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, , 422 p.

HAARSCHER, Guy (2004), *La laïcité*, coll. « Que sais-je », n°3129, 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, (1re éd. : 1996), 126 p.

HADDAD, Mohamed (2016), *Le réformisme musulman, une histoire critique*. Editions Mimesis, 190p.

HEGEL, (2006), *Phénoménologie de l'Esprit, Librairie philosophique*, Collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 704 p .

HERVIEU-LEGER, Danièle (2001), « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », *Futuribles*, n°260, janvier, p 99-109.

HONNETH, Axel (2006), *la société du mépris*, Paris, Edition la Découverte,

HORKHEIMER, Max (2012), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, Collection *Tel*.

HUNTINGTON, Samuel (2011), *The clash of civilizations and the remaking of the world*, Shimon and Shuster, Paperback, 368 p.

ISAMBERT, François-André (1976), « la sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. XVII, n°4, octobre-décembre, p. 573-589.

JAMES, William (2001), *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, coll. « Les Essentiels de la métaphysique », trad. de l'américain

JOBIN, Guy (2005), *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie porale de Jean-Marc Ferry,* Presses universitaires de Laval.

JOBIN, Guy et al. (dir.) (2006), *Ethique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 8, n°1. Printemps.

JONAS, Hans (1999), *le Principe Responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Flammarion, Ernest Bloch, le Principe espérance, Edition Flammarion, 544p.

KANT, Emmanuel, (1991), *Vers la paix perpétuelle, que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?,* (1991), Paris, Flammarion,

KANT Emmanuel, (2016) *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin,

KANT, Emmanuel (1984), *Critique de la raison pure*, coll. « Quadrige », n°61, trad. de

KANT, Emmanuel (1985), *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-R. Ladmiral, M.B. de Launay et J.-M. Vaysse, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, coll. « Bibliothèque de la Pléiade » Paris, Gallimard,.

KANT, Emmanuel (1985), *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard.

KANT, Emmanuel (1994), *Critique de la raison pure*, coll. « Quadrige », trad. de l'allemand de Tremesaygues et B. Pacaud, 8e édition, Paris, Presses universitaires de France, '1re éd. :), 584 p.

KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. de A. Philonenko, dans *Œuvres philosophiques*, tome II, coll. « Bibliothèque de la Pléiade »

KUNG, Hans (1991*), Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religion*, Seuil, 288p.

KYMLICKA, Will (2002), *Contemporary political philosophy*. *An introduction*, 2nd ed., Oxford, Toronto, Oxford University Press, (1st ed. : 1990), xii + 497 p.

LAMINE, Anne-Sophie (2004), *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, coll. « Le lien social », Paris, Presses universitaires de France, 318 p.

LAROUCHE, Jean-Marc (2008), *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postésuculière*s, Montréal, Liber, 141 p.

Le dictionnaire des philosophes (1968), coll. « Encyclopaedia Univesalis », Paris, Encycopaedia Universalis/Albin Michel, 1998, p.

LECOMPTE, Denis (1996), De l'athéisme au retour du religieux, Paris, Plon, 288 p.

LENOIR, Frédéric (2003), *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 402 p.

LEROUX, Georges (2007), *Ethique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme*, Saint-Laurent, Fides, , 117 p.

LEYDET, Dominique (2002), « Introduction », *Philosophique*, vol. 29, n°2, automne, p. 175-191.

LEYDET, Dominique (2004), « Raison publique, pluralisme et légitimité », dans Cathérine AUDARD (dir.), *John Rawls*, *Politique et métaphysique*, coll. « Débats philosophiques », Paris, Presses universitaires de France, p. 141-173.

LIPOVTSY Gille (1983), *l'ère du vide : essai sur l'individualisme contemporain,* Galimard, Collection les Essais,

LORCERIE, Françoise (2005), *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 263 p.

MACLURE, Jocelyn et Charles TAYLOR (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, , 164 p.

MANIN, Bernard (1985), « Volonté générale ou délibération. Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le débat*, vol. 33, , p. 83.

MARCH, F. Andrew (2011), Islam and liberal citizenship. The search for an overlapin, consensus, Oxford University Press.

MARCUSE Herbert (1968), *l'Homme unidimensionnel*, Edition de Minuit,

MARZOLF Hedwig, (2013), Libéralisme et religion, Paris, Les Editions du Cerf, Coll. Humanités, 267 p.

MEAD, George Herbert, *Mind*, *Self and society*. *From the standpoint of a social bahaviorist,* Chicago, University of Chicago Press, 1934, xxxviii + 400 p.

MEZIANE Mohamad Amer (2021), Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation, Paris, La découverte, 344 p.

MILOT, Micheline (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, coll. « Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses », n°115, Turnhout, Brepols, 181 p.

MILOT, Micheline (2005), « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas canadien », dans Jean BAUBEROT et Michel WIEVIORKA (dir.),

MILOT, Micheline (2005), «Religions minoritaires, droits et citoyenneté », dans Pierre NOREAU et José WOEHRLING (dir.), *Appartenances, institutions et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur, , p. 25-42.

MILOT, Micheline (2008), *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, , 128 p.

MONOD, Jean-Claude (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, , 317.

MORIN, Edgar (2006), *Penser l'Europe*, Gallimard, Folio, , 265p.

MORIN, Edgar et Sami NAIR (1997), *Pour une politique de civilisation*, Paris, Arléa 250p.

NADEAU, Robert (1999), *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Paris, Gallimard, 1986.

ONDOUA, Pius et DIOUF, Khare (2022), La résilience de la religion, L'Harmattan, coll. « Débats », 266 p.

ONDOUA, Pius (Sous la dir.) 2020, Le « vivre-ensemble » harmonieux. Ethique communicationnelle et « reliance », Paris, L'Harmattan.

PENA-RUIZ, Henri (2017), [1ère édition :2012] Dieu et Mariane, PUF373 p

PENA-RUIZ, Henri (2003), *Qu'est-ce que la laïcité ?,* coll. « Folio actuel inédit », n°104, Paris, Gallimard, , 347 p.

RAMADAN, Tariq (1999), *Être musulman européen : étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Tawhid.

RAMADAN, Tariq (2002), *Aux sources du renouveau musulman*, Broché.

RAMADAN, Tariq (2005), *Quel projet pour quelle modernité*, Editions Tawhid.

RAWLS, John (1993), Justice et démocratie, Paris, Seuil,

RAWLS, John (1999), Théorie de la justice, trad. de l'angl. par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1987, § 24 (A Theory of Justice, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971 et, pour la version révisée, A Theory of Justice. Revised edition, Oxford/New York, Oxford University Press.

RAWLS, John (2003), la Justice comme équité, Paris, La découverte,

RAWLS, John (2009), Théorie de la Justice, Poche, Essais,

RAWLS, John, (2001 ;1995), « The Idea of Public Reason », in John Rawls, Political Liberalism, New York, Columbia University Press, 1993, p. 212-254 (« La raison

publique », in J. Rawls, Libéralisme politique, trad. de l'angl. par Catherine Audard, Paris, PUF, [], p. 259-306).

RAWLS John, (2002 ;1999), « The Idea of Public Reason Revisited », in J. Rawls, The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited », Cambridge, Harvard University Press,] (« L'idée de raison publique reconsidérée », in J. Rawls, Paix et démocratie, trad. de l'angl. par Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2006, p. 168.

RAWLS, John (2006), *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillarme, Montréal, Boréal, 236 p.

RAWLS, John (1987), *Théorie de la justice*, coll. « Empreintes », trad. de l'américain de C. Audard, Paris, Seuil, 666 p.

RAWLS, John (2006), « L'idée de raison publique considérée », dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillarme, Montréal, Boréal, , p. 159-211

RAWLS, John, (2006), *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, Presses universitaires de France, '1re édition : 1995), 450 p.

RENAUT, Alain (2004), Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime, Paris, Grasset, 355 p.

RENAUT, Alain (2009), *Un humanisme de la diversité : essai sur la décolonisation des identités*, Flammarion, Bibliothèque des savoirs, , 444

RENAUT, Alain (2013)*, Un monde juste est-il possible ?: contribution à une théorie globale de la justice*, Stock, ,414p.

RENAUT, Alain et TOURAINE Alain (2005), *Un débat sur la laïcité*, coll. « Essais », Paris, Stock, , 175 p.

RICŒUR, Paul (2016) , *L'idéologie et l'utopie*, Poche, Points.

RICŒUR, Paul (2017), *Philosophie, éthique et politique*, Edition du Seuil, Brochet,

RICŒUR, Paul (2017), *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil.

SAMB, Djibril, (2005), Comprendre la laicité, Nouvelles Editions africaines du Sénégal, p.241 p.

SCHNAPPER, Dominique (2002), *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, coll. « NRF essais », Paris, Gallimard, , 325 p.

SEVE, Bernard (2000), *La question philosophique de l'existence de Dieu*, coll. « Philosopher », Paris, Presses universitaires de France, , 335 p.

STAUNE, Jean, *Les clés du Futur : réinventer ensemble la société, l'économie et la science*. Edition Plon, Collection « Broché », 2015, 450p.

TALB,I Mohamed (2004), *Plaidoyer pour un islam moderne*, éd. Desclée de Brouwer, [Paris, 1998 rééd. Le Fennec, Casablanca, 1998 ; réed. Cérès, Tunis, 1998 ; rééd. Éditions de l'Aube, Paris.]

TALBI, Mohamed (2011), *Ma religion c'est la liberté : l'islam et les défis de la contemporanéité*, éd. Nirvana, Tunis.

TAYLOR, Charles (1994), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, coll. « Champs

TAYLOR, Charles (1998), *Grandeur et misère de la modernité*, coll. « L'Essentiel », trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Boréal, , 712 p.

TAYLOR, Charles (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Boréal , 712 p.

TAYLOR, Charles (2003), *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, coll. « L'essentiel », trad. de l'anglais de J.-A. Billard, Montréal, Bellarmin, 109 p.

TAYLOR, Charles (2007), *A secular age*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press, , x + 874 p.

théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry, Québec, Presses de l'Université Laval, xxiv + 231 p.

TOURAINE, Alain (*1992)*, *Critique de la modernité*, Paris, *Fayard,* . 24 cm, 464 p.

TREMBLAY, Stéphanie (2010), *Ecole et Religions, Genèse du nouveau pari québécois* (1996-2009), Montréal, Fides, 256 p.

WALDRON, Jeremy (1999), *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, , p. 91-92.

WALDRON, Jeremy (1987), « Theoretical foundations of liberalism », *Philosophical Quarterly*, vol. 37, n°147, , p. 127-150.

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

WEBER, Max (2002), *le savant et le politique,* Paris, 10/18,

WEBER, Max (2003), *Le savant et le politique*, coll. « Sciences humaines et sociales », n°158, trad. de l'allemand de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 206 p.

WEINSTOCK, Daniel (2000), « Démocratie et délibération », *Archives de philosophie*, tome 63, cahier 3, juillet-septembre, p. 405-421.

WEINSTOCK, Daniel (2005), « Religion, raison publique et éducation à la citoyenneté : vers un compromis », dans André DUHAMEL et France JUTRAS (dir.), *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Québec, Presses de l'Université Laval, , p. 229-242.

WEITHMAN, Paul J., (2002), *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, , xi + 227 p.

WIERVIORKA Michel *(2005, De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, Editions de l'Aube. Coll. « Poussières ».

WILL, Kymlicka, (2003) Les théories de la justice. Une introduction, La Découverte, coll. « Poche », 363 p.

WILL, Kymlicka, (2001), La citoyenneté multiculturelle. Une théorue du droit des minorités, Paris, La Découverte, 358.

WILLAIME, Jean-Paul (1990), « Etat, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, , p. 189-213.

WILLAIME, Jean-Paul (1995), *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je ? », n°2961, Paris, Presses universitaires de France, , 128 p.

WILLAIME, Jean-Paul (2004), *Europe et religion. Les enjeux du XXIe siècle*, coll. « Les dieux dans la cité/Bibliothèque de culture religieuse », Paris, Fayard, , 376 p.

WOLTERSTORFF, Nicholas (1997), « The role of religion in decision and discussion of political issues », in Robert AUDI et Nicholas WOLTERSTORFF, *Religious in the public square. The place of religious convictions in the political debate*, coll. « point/Counterpoint », Lanham, md., Rowman and Littlefield Publishers, p. 67-120.

ZOLLER Elisabeth (sous la dir.) (2005), La conception américaine de la laïcité, Dalloz. 210 p.

5. Textes juridiques

BOSSET, Pierre (février 2005), *Réflexion sur la portée et les limites de l'obligation d'accommodement raisonnable en matière religieuse*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, 15 p.

CERF Martine (2012), Réflexions sur la laïcité dans l'Union européenne, PUF, *Cités, 2012/4, p. 58 à 93. Consulté sur le site https ://www.cairn-info/revue-cités-2012-4-page-85.htm*

NOREAU, Pierre et WOEHRLING José (dir.) (2005), *Appartenances, institutions et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur, , xi + 319 p.

WOEHRLING, José (1998), « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse » *McGill Law Journal/Revue de droit*

Gouvernement du Québec, Publications Québec, *Charte des droits et libertés de la personne*, http://legisquebec.gouv.qc.ca/fr/showdoc/cs/C-12 (consulté le 6 mars 2019).

Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme. *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, http://www2..ohchr.org/french/law/ccpr.htm

Gouvernement du Canada, Ministère de la Justice, *Loi constitutionnelle de 1982. Charte canadienne des droits et libertés*, http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const/page-15.html (consulté le 21 août 2017).

TABLE DES MATIERES

Sommaire i
Dédicace ii
Remerciements iii
Résumé v
Abstract : vi
Introduction générale 1
PREMIERE PARTIE : 11
LA RELIGION CHEZ HABERMAS : 11
DE LA MEFIANCE A L'ACCEPTATION D'UN STATUT EPISTEMIQUE 11
Introduction 12
Chapitre 1 : L'héritage des Lumières 13
1. L'influence de Max Weber sur la conception habermassienne de la religion 16
2. L'influence de la théorie durkheimienne de la société sur la conception habermassienne 19
3. L'influence kantienne sur la conception habermassienne de la religion 26
4. La rupture avec le rationalisme excessif de Kant 34
Chapitre 2 : Les limites de la raison sécullariste 43
1. Une philosophie de la religion postmétaphysique et une conscience de ce qui manque .. 44
2. De la méfiance à une conception tolérante et esthétisante de la religion 54
3. Un statut épistémique nouveau : la religion comme porteuse de sens 58
4. La religion au secours de la raison 63
Chapitre 3 : Processus parallèle : sécularisation continue et persistance de la religion 67
1. Qu'est-ce d'abord que la postsécularité ? 68
2. La persistance de la religion dans les sociétés contemporaines : un défi épistémique et politique 74
Conclusion 81
PARTIE II : LA DEMOCRATIE DELIBERATIVE COMME MODELE DU POLITIQUE 83
Introduction 85
Chapitre 1 : L'agir communicationnel comme socle du projet politique 89
1. La communication comme vecteur de rationalité 90
2. L'agir communicationnel comme vecteur du lien politique 106
3. L'éthique de la discussion 110

Chapitre 2 : La démocratie comme procédure 131
1. Une nouvelle conception de la souveraineté 134
2. « Trois modèles de démocratie »..... 136
Chapitre 3 : Démocratie constitutionnelle et idéal cosmopolitique..... 147
1. La philosophie constitutionnelle de Habermas..... 148
2. Du postnational à l'idéal cosmopolitique 153
- le contexte de la mondialisation et les crises de l'Etat-nation 153
- Le projet européen 155
- Le projet cosmopolitique 163
Conclusion..... 179
PARTIE III : RELIGION ET SPHERE POLITIQUE 183
Introduction 185
Chapitre 1 : La laïcité en question..... 189
1. Historiographie de la notion de laïcité :..... 190
2. Laïcité, tolérance et diversité culturelle et religieuse..... 196
3. Laïcité et non Laïcisme 199
Chapitre 2 : Religion et délibération publique dans les sociétés postséculières 215
1. La démocratie délibérative comme base de l'inclusion sociale et politique 217
2. La délicate question de la traduction des contenus religieux..... 241
3. La religion comme source de motivation et de mobilisation citoyenne..... 260
Conclusion..... 269
Conclusion générale..... 271
BIBLIOGRAPHIE 279
1. Ouvrages de Habermas 279
2. Articles et chapitres de livres, conférences transcrites, interviews de Habermas en français et en anglais..... 280
3. Travaux sur Habermas..... 283
a. Ouvrages 283
b. Articles 286
c. Thèses et mémoires sur Habermas ; 289
4. Ouvrages et articles généraux..... 290
5. Textes juridiques..... 303