

histoire
politique
société

le débat

Jürgen Habermas : Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?

Paolo Flores d'Arcais : Onze thèses contre Habermas

Jürgen Habermas : Réponse à Paolo Flores d'Arcais

Ludovic Lecomte : La télévision va-t-elle survivre ?

L'enfermement d'Israël

Daniel Barenboïm, Théo Klein

Nathalie Heinich : Malaises dans la culture

Vers une nouvelle biologie ?

Freeman J. Dyson, Jerry A. Fodor, Evelyn Fox Keller, Nigel Goldenfeld, Jean-Marie Lehn, Carl R. Woese

Autour de La Fin de l'exception humaine de Jean-Marie Schaeffer

Pascal Engel, Jean-Luc Marion, Jean-Claude Quentel, Jean-Marie Schaeffer

Lionel Naccache : Neuro-résistances

François-George Maugarlone : La période Freud

Mikkel Borch-Jacobsen : Situation de la psychothérapie

numéro **152**

novembre-décembre 2008

Gallimard

Abonnements

Sodis Revues BP 149 — Service des Abonnements
128, avenue du Maréchal-de-Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny Cedex, Téléphone : 01 60 07 82 59
C. C. P. Paris 14590-60 R.

Abonnement 12 mois (5 numéros de 192 pages) :
France et D. O. M. - T. O. M. : 67 € T.C.
Étranger : 70 € T.C.

Étudiants (avec photocopie de la carte) :
France et D. O. M. - T. O. M. : 53 € T.C.
Étranger : 56 € T.C.

Le Débat dispose d'un site à l'adresse suivante :

www.le-debat.gallimard.fr

L'index intégral de la revue y est librement consultable, par divers modes d'accès (auteur, titre, numéro, type d'articles, recherche libre). Il sera mis à jour à chaque livraison. On y retrouve également la *Chronologie des idées* (1953-1999), un choix d'articles sur la « révolution informatique » et la présentation du dernier numéro paru.

Possibilité est donnée à l'internaute de télécharger, contre paiement en ligne, une première sélection d'articles de la revue, lisibles sur le logiciel gratuit Acrobat E-book Reader, imprimables mais non copiables.

Pour tout renseignement : le-debat@gallimard.fr

Rédaction : Marcel Gauchet

Conseiller : Krzysztof Pomian

Réalisation, Secrétariat : Marie-Christine Régnier

P.A.O. : Interligne, B-Liège

Éditions Gallimard : 5, rue Sébastien-Bottin, 75328 Paris Cedex 07. Téléphone : 01 49 54 42 00

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.
Les manuscrits non publiés ne sont pas rendus.

RELIGION ET ESPACE PUBLIC

- 4 *Jürgen Habermas* : Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?
16 *Paolo Flores d'Arcais* : Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme.
27 *Jürgen Habermas* : Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais.

-
- 32 *Ludovic Lecomte* : La télévision va-t-elle survivre ?

L'ENFERMEMENT D'ISRAËL

- 41 *Daniel Barenboïm* : Questions pour un anniversaire.
47 *Théo Klein* : Sortir de soi. Entretien.

-
- 58 *Nathalie Heinich* : Malaises dans la culture : quand rien ne va plus de soi.

VERS UNE NOUVELLE BIOLOGIE ?

- 76 *Jerry A. Fodor* : Pourquoi les porcs n'ont pas d'ailes.
87 *Freeman J. Dyson* : L'avenir des biotechnologies.
105 *Nigel Goldenfeld, Carl R. Woese* : La prochaine révolution en biologie.
108 *Evelyn Fox Keller* : L'unification de la biologie et de la chimie. La synthèse de la nouvelle biologie de Carl R. Woese et de la nouvelle chimie de Jean-Marie Lehn.
116 *Jean-Marie Lehn* : Vers la matière complexe. Chimie supramoléculaire et auto-organisation.

AUTOUR DE LA FIN DE L'EXCEPTION HUMAINE DE JEAN-MARIE SCHAEFFER

- 123 *Pascal Engel* : Le naturalisme sans la nature ?
129 *Jean-Luc Marion* : Quelle exception ?
136 *Jean-Claude Quental* : Le paradoxe de l'humain.
142 *Jean-Marie Schaeffer* : Pour la connaissance de l'homme.
154 *Lionel Naccache* : Neuro-résistances. Une déshumanisation de l'esprit ?

APRÈS LE SIÈCLE DE L'INCONSCIENT

- 163 *François-George Maugarlone* : La période Freud.
178 *Mikkel Borch-Jacobsen* : Situation de la psychothérapie.
-

Religion et espace public

Nous constatons, depuis un moment, une remontée de la place des religions dans l'espace public de nos sociétés par ailleurs « séculières » ou « laïques ». Les voix qui s'expriment en leur nom, que ce soit à titre institutionnel ou à titre personnel, bénéficient d'une audience accrue et d'une considération renouvelée de la part des pouvoirs publics.

Le phénomène ne va pas sans de vives discussions. Les uns y voient, pour la dénoncer, une régression de la laïcité, les autres l'accueillent avec faveur comme un signe d'ouverture démocratique. C'est autour de ce problème que tourne la discussion entre Jürgen Habermas et Paolo Flores d'Arcais. Habermas (dont paraît en français *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*) y lit pour sa part une évolution positive ; il va jusqu'à parler d'une « société post-séculière ». Un diagnostic que conteste fermement Paolo Flores d'Arcais, qui plaide pour une reformulation rigoureuse de l'idéal laïc.

Jürgen Habermas

Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?

1. Une société « post-séculière » doit avoir été « séculière ». Cette expression contestée ne peut donc 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 même drastique depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dans ces régions, chacun avait peu ou prou conscience de vivre dans une société sécularisée. À l'aune des indicateurs sociologiques habituels, les convictions et les comportements religieux des populations de souche ne se sont pas transformés depuis, au point qu'il serait justifié de décrire ces sociétés comme « post-séculières ». Chez nous, même l'essor de nouvelles formes de religiosité, tendant vers une spiritualité libre de toute attache ecclésiale, n'a pu compenser le recul patent des grandes communautés religieuses¹.

Les transformations à l'échelle mondiale et les conflits spectaculaires que suscitent aujourd'hui les questions religieuses éveillent cepen-

dant quelques doutes sur la prétendue perte de pertinence de la religion. De moins en moins de sociologues sont prêts à soutenir la thèse, longtemps incontestée, d'un lien direct entre la modernisation de la société et la sécularisation de la population². Cette thèse s'appuyait sur trois réflexions à première vue évidentes.

Le progrès technico-scientifique suscite premièrement une *compréhension anthropocentrique* d'une réalité « désenchantée », parce que sujette à une explication causale ; or une conscience éclairée par la science n'est pas directement conciliable avec une vision du monde théocentrique ou métaphysique. Deuxièmement, les Églises et les communautés religieuses, dans le mouvement de *différenciation fonctionnelle des sous-systèmes sociaux*, perdent leur emprise sur le

1. Cf. Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

2. Cf. Hans Joas, « Gesellschaft, Staat und Religion », dans *Säkularisierung und die Weltreligionen*, sous la dir. de Hans Joas, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 2007, pp. 9-43.

De Jürgen Habermas vient de paraître en français *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (Paris, Gallimard, 2008), qui recoupe les thèmes du présent article. Celui-ci développe une conférence prononcée le 15 mars 2007 dans le cadre de l'institut Nexus à l'université de Tübingen (Pays-Bas).

droit, la politique et l'aide sociale, la culture, l'éducation et la science. Elles se limitent désormais à leur fonction authentique d'administration des « biens de salut », elles conçoivent la pratique religieuse comme une affaire plus ou moins privée et perdent globalement leur importance publique. Le passage des sociétés agraires aux sociétés industrielles et post-industrielles entraîne au total une élévation générale du niveau de vie et une plus grande sécurité au sein du groupe. La diminution des dangers matériels et la perspective d'une existence plus sûre tarissent en l'individu le besoin d'une pratique qui promet de maîtriser les contingences par la communication avec un « au-delà » ou une puissance cosmique.

Bien qu'elle semble confirmée par l'évolution des sociétés d'abondance européennes, la thèse de la sécularisation est contestée depuis plus de deux décennies parmi les sociologues³. Dénonçant un point de vue jugé non sans raison étroitement eurocentrique, des chercheurs ont même parlé entre-temps de la « fin de la théorie de la sécularisation⁴ ». Les États-Unis – où les communautés religieuses montrent une vitalité inentamée, où les croyants et les personnes impliquées dans une activité religieuse représentent toujours une part importante de la population – constituent néanmoins le fer de lance de la modernisation : à ce titre, ils ont longtemps été considérés comme la grande exception dans le mouvement de sécularisation. Pour un regard instruit par la mondialisation, élargi à d'autres cultures et à d'autres religions universelles, ils constituent désormais plutôt la règle.

De ce point de vue révisionniste, l'évolution européenne, qui avec son rationalisme occidental devait servir de modèle au reste du monde, représente la véritable voie séparée⁵. Trois phénomènes, qui se chevauchent partiellement, se

conjuguent pour donner l'impression d'une « résurgence de la religion » dans le monde : l'expansion missionnaire des grandes religions mondiales (a), leur exacerbation fondamentaliste (b), l'instrumentalisation politique de leurs potentiels violents (c).

a) Un signe de vitalité des grandes religions est que les groupes orthodoxes, ou du moins conservateurs, ont partout le vent en poupe dans le cadre des communautés et des Églises existantes. Cela vaut pour l'hindouisme et le bouddhisme comme pour les trois religions monothéistes. L'expansion régionale de ces religions établies est surtout remarquable en Afrique, en Extrême-Orient et dans le Sud-Est asiatique. Le succès missionnaire dépend manifestement aussi de la mobilité des formes organisationnelles. L'Église universelle et multiculturelle du catholicisme romain s'adapte mieux à la mondialisation que les Églises protestantes, avec leur ancrage national. Celles-ci sont les grandes perdantes de la nouvelle évolution. Le développement le plus dynamique est à mettre au compte des réseaux décentralisés de l'islam (surtout dans l'Afrique subsaharienne) et des évangélistes (surtout en Amérique latine). Ils se signalent par une religiosité extatique, attisée par certaines figures charismatiques.

b) Les mouvements religieux qui se développent le plus rapidement, comme ceux des pentecôtistes et des musulmans radicaux, peuvent être décrits comme « fondamentalistes ». Ils combattent le monde moderne ou s'en retirent. Leur culte associe le spiritualisme et la croyance

3. Jeffrey K. Hadden, « Towards Desacralizing Secularization Theory », *Social Forces*, vol. 65, 1987, pp. 587-611.

4. H. Joas, « Gesellschaft, Staat und Religion », art. cité.

5. Peter L. Berger, dans *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Michigan, Grand Rapids, 2005, pp. 1-18.

Jürgen Habermas
 Qu'est-ce qu'une société
 « post-séculière » ?

en la fin imminente du monde, avec des conceptions morales rigides et une foi littérale dans leurs Livres saints. Par opposition, les « nouveaux mouvements religieux » apparus sporadiquement depuis les années 1970 sont plutôt marqués par un syncrétisme « californien ». Ils partagent cependant avec les évangélistes une forme désinstitutionnalisée de pratique religieuse. Au Japon, près de quatre cents sectes de ce type sont apparues, qui mélangent des éléments de bouddhisme et de religion populaire avec des doctrines pseudo-scientifiques et ésotériques. En République populaire de Chine, les mesures officielles prises contre la secte Falun-Gong ont attiré l'attention sur la prolifération des « nouvelles religions », dont on estime les disciples à quatre-vingts millions au total⁶.

c) Le régime des mollahs en Iran et le terrorisme islamique ne sont que les exemples les plus spectaculaires d'une activation politique de la violence potentielle des religions. Souvent, la codification religieuse vient exacerber des conflits qui ont une autre origine, d'ordre profane. Cela vaut pour la « désécularisation » du conflit au Proche-Orient comme pour la politique du nationalisme hindou et le conflit permanent entre l'Inde et le Pakistan⁷, ou pour la mobilisation de la droite religieuse aux États-Unis avant et pendant l'invasion de l'Irak.

2. Je ne peux pas entrer ici dans la querelle des sociologues sur la prétendue « voie séparée » des sociétés sécularisées d'Europe, au sein du mouvement de mobilisation religieuse qui affecte la société mondiale. J'ai l'impression que les données comparées relevées au niveau mondial apportent encore aux défenseurs de la thèse de la sécularisation un appui étonnamment solide⁸. La faiblesse de la théorie de la sécularisation réside plutôt dans ses conclusions indifféren-

ciées, qui trahissent un usage incertain des concepts de « sécularisation » et de « modernisation ». Il reste exact que les Églises et les communautés religieuses, dans le mouvement de différenciation des systèmes fonctionnels, se sont progressivement limitées à leur fonction centrale d'assistance spirituelle, en abandonnant leurs compétences dans d'autres domaines sociaux. À la spécification fonctionnelle du système de la religion correspond une individualisation de la pratique religieuse.

Mais José Casanova remarque avec raison que le recul fonctionnel et l'individualisation n'entraînent pas nécessairement une *perte de sens* de la religion – ni dans l'espace politique et culturel d'une société, ni dans la vie des individus⁹. Indépendamment de leur poids quantitatif, les communautés religieuses peuvent aussi posséder une « assise » dans la vie de sociétés largement sécularisées. On peut décrire la conscience publique en Europe comme celle d'une « société post-séculière », dans la mesure où elle s'accommode provisoirement de la « persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser¹⁰ ». La nouvelle lecture de la thèse de la sécularisation concerne moins sa substance que les prévisions sur le rôle futur de « la » religion. La description des sociétés modernes comme « post-séculières »

6. Joachim Gentz, « Die religiöse Lage in Ostasien », dans H. Joas (sous la dir. de), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, op. cit., pp. 358-375.

7. Cf. les contributions de Hans G. Kippenberg et Heinrich von Stietencron, loc. cit., pp. 465-507 et 194-223.

8. Pippa Norris et Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

9. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, 1994.

10. Jürgen Habermas, « Foi et savoir », dans *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, trad. de l'allemand par Chr. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 151.

renvoie à un *changement de conscience*, que je rapporte essentiellement à trois phénomènes.

a) Premièrement, la perception de ces conflits mondiaux que les médias présentent souvent comme des antagonismes religieux agit sur la conscience publique. Il n'est même pas besoin de la pression des mouvements fondamentalistes et de la crainte d'un terrorisme drapé d'oripeaux religieux pour convaincre la majorité des citoyens européens de la relativité, à l'échelle mondiale, de leur approche séculière. Cette mise en perspective ébranle la conviction *séculariste* de la *disparition programmée* de la religion, et ôte tout triomphalisme à la vision occidentale du monde. La conscience de vivre dans une société séculière n'est plus associée à la *certitude* que la modernisation culturelle et sociale s'accomplit *au détriment* de la signification personnelle et publique de la religion.

b) Deuxièmement, la religion voit son importance publique grandir aussi à l'échelle nationale. Je ne pense pas, au premier chef, à l'exposition médiatique des Églises, mais au fait que les groupes religieux prennent de plus en plus le rôle de communautés d'interprétation dans la vie politique des sociétés séculières¹¹. Se positionnant sur des thèmes d'actualité par des contributions ciblées, convaincantes ou choquantes, elles arrivent à influencer l'opinion publique et ses choix. De telles interventions trouvent une importante caisse de résonance dans nos sociétés pluralistes, de plus en plus souvent divisées par des conflits de valeurs qui requièrent des arbitrages politiques. Dans la querelle sur la légalisation de l'avortement ou de l'euthanasie, sur les questions bioéthiques liées à la médecine de reproduction, sur la protection des animaux et le changement climatique – dans toutes ces questions et d'autres semblables, la situation argumentative est si embrouillée que

l'on ne peut pas savoir d'avance quel camp invoquera les bonnes intuitions morales.

Les religions autochtones trouvent d'ailleurs elles-mêmes un écho amplifié du fait de l'apparition et de la vitalité des communautés religieuses étrangères. Les « musulmans d'à côté », si je peux utiliser cette formule valable en tout cas pour les Pays-Bas comme pour l'Allemagne, confrontent les citoyens chrétiens à une pratique religieuse concurrente. Ils obligent aussi les non-croyants à prendre plus clairement en compte le phénomène d'une religion publiquement visible.

c) L'immigration économique et l'afflux de réfugiés issus principalement de cultures à forte empreinte traditionnelle constituent le troisième ressort d'un changement de conscience dans les populations d'accueil. Depuis le *xvii^e* siècle, l'Europe a dû apprendre à s'accommoder des divisions *confessionnelles* au sein de sa propre culture et de sa propre société. Aujourd'hui, les dissonances aggravées entre *religions* se conjuguent au *pluralisme des formes de vie*, typique des sociétés d'immigration. C'est un défi plus grave que celui du seul *pluralisme des choix religieux*. Dans le douloureux processus de construction d'une société d'immigration post-coloniale, la question de la cohabitation de différentes communautés religieuses dans un rapport de tolérance mutuelle se trouve aggravé par le problème épineux de l'intégration des cultures immigrées. Dans un marché mondialisé, cette intégration doit en outre s'effectuer dans les conditions humiliantes d'une inégalité sociale croissante. Mais c'est une autre question.

En me plaçant au point de vue de l'*observa-*

11. Cf., par exemple, Francis Schüssler Fiorenza, « The Church as a Community of Interpretation », dans *Habermas, Modernity, and Public Theology*, sous la dir. de Don S. Browning, Francis Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1992, pp. 66-91.

Jürgen Habermas
 Qu'est-ce qu'une société
 « post-séculière » ?

teur sociologique, je me suis efforcé jusqu'à présent de dire en quoi nous pouvons caractériser comme « post-séculières » des sociétés pourtant largement sécularisées. Ce sont des sociétés où la religion revendique un rôle public, tandis que recule la certitude séculariste que la religion est vouée à disparaître, à l'échelle mondiale, dans le sillage d'une modernisation accélérée. Une tout autre question, une question normative, s'impose à nous dans la perspective de l'acteur de ce processus : comment devons-nous nous concevoir en tant que membres d'une société post-séculière et que devons-nous attendre les uns des autres, pour que dans nos États-nations sou-dés au cours de l'histoire un commerce civil entre citoyens puisse être préservé dans les conditions du pluralisme culturel et philosophique ?

Toutes les sociétés européennes sont aujourd'hui confrontées à cette question. Préparant cette conférence, je lis en un seul week-end trois nouvelles. Le président Sarkozy envoie quatre mille policiers supplémentaires dans les banlieues de Paris pour maîtriser les émeutes de jeunes Arabes ; l'évêque de Cantorbéry recommande au législateur britannique d'intégrer pour les citoyens musulmans certains éléments du droit familial de la charia ; un incendie à Ludwigshafen, dans lequel ont péri neuf Turcs, dont quatre enfants, éveille dans les médias turcs de profonds soupçons et une vive indignation, bien que l'origine du sinistre reste inconnue ; cet événement provoque une visite du ministre-Président turc en Allemagne, où son intervention maladroite dans la campagne électorale à Cologne soulève à son tour des échos dissonants dans la presse allemande.

Ces débats ont pris un ton plus vif depuis le choc des attentats du 11 septembre 2001. L'assassinat de Theo Van Gogh, le 2 novembre 2004, a suscité aux Pays-Bas une discussion de

bonne tenue ¹² au sujet de la victime, de son assassin Mohammed Bouyeri et d'Ayaan Hirsi Ali, qui était le véritable objet de la haine des islamistes ; ces échanges s'étendirent au-delà des frontières nationales et déclenchèrent un débat à l'échelle européenne ¹³. Je m'intéresse aux pré-supposés qui sous-tendent cette controverse sur l'« islam en Europe » et lui donnent sa force d'ébranlement. Mais avant d'examiner le noyau philosophique des reproches réciproques, je dois donner une image plus précise de ce qui constitue le point de départ commun des parties en présence, à savoir l'adhésion au principe de la séparation de l'Église et de l'État.

3) La sécularisation du pouvoir étatique constituait la réponse appropriée aux guerres de Religion à l'aube des Temps modernes. Le principe de séparation de l'Église et de l'État s'est progressivement imposé dans les législations nationales, d'une manière différente selon les contextes. À mesure que le pouvoir étatique prenait un caractère séculier, les minorités religieuses d'abord seulement tolérées obtenaient des droits toujours plus étendus : après la liberté de conscience, la liberté confessionnelle et, finalement, la pleine liberté de pratiquer au même titre que la religion dominante. L'examen historique de ce long processus qui s'étend jusqu'en plein *xx^e* siècle peut nous instruire sur les *pré-supposés* de la coûteuse conquête d'une liberté religieuse inclusive, également valable pour tous les citoyens.

Après la Réforme, l'État se trouva confronté à la tâche élémentaire de pacifier une société

12. Geert Mak, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005.

13. *Islam in Europa*, sous la dir. de Thierry Chervel et Anja Seeliger, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2007.

divisée au plan confessionnel, c'est-à-dire de rétablir l'ordre et la tranquillité. Ce sont ces prémisses que la Néerlandaise Margriet de Moor, dans le contexte des débats actuels, rappelle à ses compatriotes : « La tolérance est souvent associée au respect, mais notre tolérance, qui a ses racines au ^{xvi}e et au ^{xvii}e siècle, n'est nullement fondée sur le respect, bien au contraire. Nous détestions la religion de l'autre, les catholiques et les calvinistes n'avaient pas une once de respect pour les conceptions du camp adverse, et notre guerre de quatre-vingts ans ne fut pas seulement un soulèvement contre l'Espagne, ce fut aussi un djihad sanglant des calvinistes orthodoxes contre le catholicisme¹⁴. » Nous verrons plus loin à quelle sorte de respect pense ici Margriet de Moor.

Pour être en mesure de rétablir l'ordre et la tranquillité, le pouvoir étatique devait adopter une attitude philosophiquement neutre, même s'il restait étroitement lié à la religion dominante dans le pays. Il devait désarmer les parties belligères, inventer des arrangements permettant la cohabitation pacifique des confessions ennemies et surveiller leur précaire voisinage. Les subcultures adverses purent ainsi s'insérer dans la société tout en restant étrangères *l'une à l'autre*. C'est précisément ce *modus vivendi* qui se révéla insuffisant – voilà où je voulais en venir –, lorsque les révolutions constitutionnelles de la fin du ^{xviii}e siècle produisirent un nouvel ordre politique, qui soumit le pouvoir étatique entièrement sécularisé à l'empire des lois et à la volonté démocratique du peuple.

Cet État constitutionnel ne peut garantir aux citoyens une égale liberté religieuse qu'à charge pour ceux-ci de ne plus se cantonner dans l'horizon fermé de leur communauté religieuse, de ne plus s'isoler hermétiquement les uns des autres. Les subcultures doivent relâcher l'étreinte qu'elles

exercent sur leurs membres, pour que ceux-ci puissent se reconnaître *mutuellement* comme *citoyens* dans la société civile, c'est-à-dire comme représentants et membres de *la même* collectivité politique. Citoyens d'un État démocratique, ils se donnent les lois sous lesquelles ils peuvent en tant que personnes privées et *membres d'une société* préserver et respecter mutuellement leur identité culturelle et philosophique. Cette nouvelle relation entre l'État démocratique, la société civile et l'autonomie subculturelle est la clé pour bien comprendre les deux motifs qui entrent aujourd'hui en concurrence, et qui devraient plutôt se compléter. La visée universaliste de l'émancipation politique, en effet, ne contredit nullement les sensibilités particularistes d'un multiculturalisme bien compris.

L'État *libéral*, déjà, garantit la liberté religieuse comme un droit fondamental, de sorte que les minorités religieuses ne sont plus seulement tolérées et ne dépendent plus de la bienveillance d'un pouvoir plus ou moins bien disposé. Mais seul l'État *démocratique* permet l'application impartiale de ce principe¹⁵. Quand les communautés turques de Berlin, Cologne ou Francfort souhaitent sortir leurs lieux de prière des arrières-cours pour construire des mosquées bien visibles, il ne s'agit plus du principe comme tel, il s'agit de sa mise en œuvre équitable. Mais c'est seulement par le procédé délibératif et inclusif de la formation d'une volonté démocratique que l'on trouvera les bases évidentes d'une définition de ce qui doit ou ne doit plus être toléré. On soupçonnera toujours le principe de tolérance de

14. Margriet de Moor, « Alarmglocken, die Am Herzen hängen », dans Th. Chervel et A. Seeliger (sous la dir. de), *Islam in Europa*, op. cit., p. 211.

15. Sur l'histoire et l'analyse systématique de cette situation, cf. le vaste travail de Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2003.

Jürgen Habermas
 Qu'est-ce qu'une société
 « post-séculière » ?

n'être qu'une manière hautaine de supporter la différence, tant que les parties en conflit ne parviendront à *s'entendre* d'égal à égal¹⁶. Comment tracer concrètement la frontière entre la liberté religieuse positive, c'est-à-dire le droit de pratiquer sa foi, et le droit négatif d'être protégé contre les pratiques des fidèles d'autres religions ? La question n'est pas tranchée. Mais dans une démocratie les personnes concernées sont toujours – si indirectement que ce soit – impliquées dans le processus de décision.

La « tolérance », il est vrai, n'est pas seulement une question de législation et d'application de la loi, elle doit aussi se pratiquer au quotidien. Elle signifie que les croyants, les fidèles d'autres religions et les non-croyants s'accordent mutuellement des convictions, des pratiques et des formes de vie qu'ils refusent pour leur compte. Cette permission doit s'appuyer sur une base commune de reconnaissance réciproque, permettant de résorber les divergences et les dissonances. Il ne faut pas confondre cette reconnaissance avec l'*appréciation* portée sur la culture et le mode de vie de l'autre, sur les convictions et les pratiques refusées¹⁷. Nous ne faisons preuve de tolérance qu'à l'égard de conceptions que nous jugeons fausses, et d'habitudes que nous ne goûtons pas. Le fondement de la reconnaissance n'est pas l'appréciation que nous portons sur telle ou telle qualité, telle ou telle action, mais la conscience d'appartenir à une communauté inclusive de citoyens égaux en droits, où chacun doit répondre devant les autres de ses prises de position et de ses actes politiques¹⁸.

C'est plus facile à dire qu'à faire. L'inclusion de *tous* les citoyens dans la société civile ne requiert pas seulement une culture politique capable de distinguer la libéralité de l'indifférence. Elle ne peut réussir que si certaines condi-

tions matérielles sont réunies – notamment une prise en charge scolaire et universitaire qui compense les handicaps sociaux et une véritable égalité des chances sur le marché du travail. Dans le présent contexte, cependant, je m'intéresserai surtout à l'image d'une société inclusive dans laquelle l'égalité civique et la différence culturelle se complètent correctement.

Par exemple : tant qu'un grand nombre de citoyens allemands d'origine turque et de confession musulmane gardent un ancrage politique plus fort dans leur ancienne que dans leur nouvelle patrie, il manquera dans l'opinion publique et dans les urnes les voix correctrices qui seraient nécessaires pour élargir la culture politique en place. Sans une intégration des minorités dans la société civile, on ne pourra faire avancer du même pas ces deux dynamiques complémentaires que sont, d'une part, le souci de la collectivité politique de prendre en compte les différences et d'intégrer de plein droit les subcultures étrangères, d'autre part, l'évolution libérale de ces dernières vers une participation individuelle de leurs membres au processus démocratique.

4) Cette image de deux processus *imbriqués l'un dans l'autre* peut nous aider à concevoir comment nous comprendre en tant que membres d'une société post-séculière. Mais les partis idéologiques qui s'affrontent aujourd'hui dans le

16. Jürgen Habermas, « Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte », dans *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005, pp. 258-278.

17. Cf. ma discussion du livre de Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. de l'anglais par D. A. Canal, Paris, Flammarion, 1997), dans Jürgen Habermas, « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », dans *L'Intégration républicaine*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.

18. Sur l'usage public de la raison, cf. John Rawls *Libéralisme politique*, trad. de l'anglais par C. Audard, Paris, PUF, 1995.

débat public n'en veulent rien savoir. L'un insiste sur la nécessité de protéger les identités collectives et reproche au camp adverse son « fondamentalisme rationnel », tandis que l'autre réclame l'intégration sans compromis des minorités dans la culture politique existante, et reproche à ses adversaires un « multiculturalisme » antirationnel.

Les « multiculturalistes » luttent pour une reconnaissance juridique des droits et des différences des minorités culturelles. Ils mettent en garde contre l'assimilation forcée et le déracinement : l'État séculier ne doit pas intégrer les minorités dans la communauté égalitaire des citoyens en arrachant brutalement les individus au milieu où s'est forgée leur identité. De ce point de vue communautariste, la politique est soupçonnée de soumettre les minorités aux impératifs de la culture majoritaire. Entre-temps, le vent a tourné contre les multiculturalistes : « Ce ne sont plus seulement les universitaires, mais aussi les hommes politiques et les éditorialistes qui voient la raison comme une forteresse qu'il faut défendre contre l'extrémisme islamique¹⁹. » Ce qui provoque en retour la mise en question du « fondamentalisme rationaliste ». Timothy Garton Ash nous rappelle ainsi dans la *New York Review of Books* du 5 octobre 2006 que « même des femmes musulmanes contestent la manière dont Hirsi Ali impute leur oppression à l'islam, plutôt qu'à la culture nationale, régionale ou tribale²⁰. » De fait, les immigrants musulmans ne pourront être intégrés dans une société occidentale contre leur religion, mais seulement avec elle.

De l'autre côté, les sécularistes se battent pour l'inclusion politique indifférenciée de tous les citoyens, quelles que soient leur origine culturelle et leur appartenance religieuse. On met ici

en garde contre les conséquences d'une politique identitaire qui voudrait ouvrir trop largement le système juridique aux spécificités des minorités culturelles. Pour les partisans de la laïcité, la religion doit rester une affaire exclusivement privée. Pascal Bruckner rejette ainsi l'idée de « droits culturels », censés engendrer des sociétés parallèles – « de petits groupes sociaux isolés, qui suivent chacun sa propre norme²¹ ». En condamnant en bloc le multiculturalisme comme un « racisme de l'antiracisme », Bruckner n'atteint cependant que les ultras qui réclament l'introduction de droits de protection collectifs. De telles mesures de sauvegarde des groupes culturels restreindraient effectivement le droit des individus à choisir leur vie²².

L'un et l'autre camp appellent de leurs vœux une cohabitation civilisée de citoyens autonomes dans le cadre d'une société libérale, et pourtant ils s'affrontent dans un combat culturel que relance chaque nouvelle occasion politique. Bien que la complémentarité des deux aspects soit évidente, ils se disputent pour savoir s'il faut privilégier l'identité culturelle ou l'intégration civique. La polémique s'intensifie du fait de prémisses philosophiques que les adversaires s'imputent à tort ou à raison. Ian Buruma a fait ce constat intéressant qu'après le 11 septembre 2001 une querelle jusque-là purement universitaire sur les Lumières et les contre-Lumières est

19. Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2006, p. 34.

20. Timothy Garton Ash, dans Th. Chervel et A. Seelinger (sous la dir. de), *Islam in Europa*, op. cit., p. 45 sq.

21. Pascal Bruckner, loc. cit., p. 67.

22. « Le multiculturalisme assure un traitement égal à toutes les communautés, mais pas aux individus qui les composent, car il leur refuse la liberté de se détacher de leurs propres traditions » (P. Bruckner, loc. cit., p. 62). Voir à ce sujet Brian Barry, *Culture and Equality*, Cambridge (UK), Polity, 2001, ainsi que Jürgen Habermas, « L'égalité de traitement des cultures et les limites du libéralisme postmoderne », dans *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008.

sortie des amphithéâtres pour envahir la place publique²³. Ce sont seulement des convictions problématiques à l'arrière-plan – un relativisme culturel rehaussé en critique de la raison, d'un côté, un sécularisme figé dans la critique de la religion, de l'autre – qui attisent le débat.

La lecture radicale du multiculturalisme s'appuie souvent sur l'idée fautive d'une « incommensurabilité » des visions du monde, des discours et des schémas conceptuels. De ce point de vue contextualiste, les formes de vie culturelles aussi apparaissent comme des univers sémantiquement fermés, qui possèdent leurs propres critères de rationalité et leurs vérités incomparables. C'est pourquoi toute culture constitue une totalité existant pour soi, sémantiquement verrouillée, qu'il faut préserver de toute entente discursive avec d'autres cultures. En dehors des compromis bancals, de telles rencontres ne produisent que l'alternative de la sujétion et de la conversion. Avec ces prémisses, les propositions universalistes – comme les arguments en faveur d'une validité universelle de la démocratie et des droits de l'homme – ne peuvent que dissimuler les visées impérialistes d'une culture dominante.

Non sans ironie, cette lecture relativiste se prive malgré elle des critères qui permettraient de critiquer l'inégalité de traitement des minorités culturelles. Dans nos sociétés post-coloniales d'immigration, la discrimination des minorités renvoie habituellement à de prétendues évidences culturelles qui entraînent une application sélective des principes constitutionnels. Si l'on ne prend pas au sérieux le sens universel de ces principes, on perd tout moyen de dénoncer une interprétation constitutionnelle empêtrée dans les préjugés de la culture majoritaire.

Je n'ai pas besoin de m'attarder ici sur le caractère philosophiquement intenable d'une

critique de la raison fondée sur une conception relativiste de la culture²⁴. Mais cette position est intéressante encore à un autre égard : elle explique un remarquable retournement politique. Face à la terreur islamiste, certains « multiculturalistes » de gauche se sont transformés en faucons libéraux et en va-t-en-guerre enthousiastes, au point de conclure une alliance inattendue avec des « rationalistes fondamentalistes » de la famille néo-conservatrice. Cette « culture de la raison » qu'ils avaient jadis combattue (comme les conservateurs) et qu'ils rebaptisaient désormais « culture occidentale », ces convertis pouvaient d'autant plus facilement se l'approprier qu'ils en avaient depuis toujours refusé la visée universaliste : « Si la raison est devenue particulièrement attractive, c'est notamment parce que ses valeurs, outre qu'elles sont universelles, sont aussi “nos” valeurs, les valeurs européennes, occidentales²⁵. »

Cette critique, naturellement, ne se rapporte pas à ces intellectuels laïcistes d'origine française que visait initialement le reproche de « fondamentalisme rationaliste ». Mais le militantisme de ces défenseurs d'une tradition rationaliste à vocation universelle s'explique aussi par un pré-

23. I. Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, op. cit., p. 34.

24. La critique décisive de la thèse de l'incommensurabilité remonte au fameux discours de Donald Davidson de 1973 : « On the Very Idea of a Conceptual Scheme » (« Sur l'idée même de schème conceptuel », dans *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, trad. de l'anglais par P. Engel, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1984, pp. 267-289).

25. Cf. I. Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, op. cit., p. 34. Cf. aussi p. 123 sq., où l'auteur décrit comme suit les motifs de ces convertis de gauche : « Les musulmans sont les trouble-fête qui surgissent sans avoir été invités [...]. La tolérance a donc des limites même pour les progressistes hollandais. Il est facile d'être tolérant envers des gens en qui l'on sent instinctivement que l'on peut avoir confiance, des gens dont on comprend les plaisanteries, qui partagent notre conception de l'ironie [...]. Il est beaucoup plus difficile d'appliquer ce principe à des gens parmi nous qui trouvent notre mode de vie aussi déroutant que nous le leur [...]. »

supposé philosophique contestable. Selon cette lecture critique, la religion doit abandonner l'espace public politique et se retirer dans la sphère privée, parce qu'elle représente, d'un point de vue cognitif, une « forme de l'esprit » historiquement dépassée. Du point de vue normatif d'un ordre libéral, elle doit certes être tolérée, mais elle ne peut prétendre fournir une ressource culturelle qui permettrait aux hommes d'aujourd'hui de comprendre réellement ce qu'ils sont.

5) Cet énoncé philosophique ne préjuge pas de la capacité des communautés religieuses à apporter des contributions pertinentes à la formation de l'opinion et des choix politiques dans des sociétés largement sécularisées. Même si l'on estime que le terme « post-séculière » décrit adéquatement la situation empirique des sociétés d'Europe occidentale, on peut être convaincu pour des raisons philosophiques que les communautés religieuses ne doivent leur influence durable qu'à la persistance – sociologiquement explicable – de modes de pensée prémodernes. Aux yeux des sécularistes, les contenus de croyance religieux sont scientifiquement discrédités dans les deux cas. Cette insistance sur ce qui est scientifiquement indiscutable les incite à polémiquer avec les traditions religieuses et avec les esprits religieux qui veulent encore jouer un rôle public.

Je distingue, au plan terminologique, entre « séculier » et « séculariste ». À la différence du « séculier », du non-croyant qui adopte une attitude agnostique face aux prétentions de la religion, le séculariste prend une position polémique envers les doctrines religieuses qui jouissent de la considération publique, malgré le caractère scientifiquement injustifiable de leurs assertions. Aujourd'hui, le sécularisme s'appuie souvent sur un naturalisme dur, c'est-à-dire fondé sur des

bases scientistes. Contrairement à ce que j'ai fait pour le relativisme culturel, je n'ai pas besoin de prendre position sur l'arrière-plan philosophique de cette thèse²⁶. Car ce qui m'intéresse dans ce contexte, c'est de savoir si une dévalorisation séculariste de la religion, à supposer qu'elle soit un jour partagée par la grande majorité des citoyens non croyants, serait compatible avec la relation que nous avons esquissée entre égalité civique et différence culturelle. Ou bien le sécularisme d'une partie signifiante de la population serait-il aussi nuisible à l'autocompréhension normative d'une société post-séculière que l'orientation fondamentaliste d'une masse de citoyens religieux ? Cette question touche à des sources de malaise plus profondes que tout « drame multiculturaliste ».

On reconnaîtra aux sécularistes le mérite de se montrer intraitables sur l'exigence d'une égale intégration de tous les citoyens dans la société civile. Parce qu'un ordre démocratique ne peut être simplement *imposé* à ses sujets, l'État constitutionnel soumet les citoyens aux exigences d'un *ethos* civique qui va au-delà de la simple obéissance aux lois. Même les citoyens croyants et les communautés religieuses sont tenus de se conformer à l'ordre démocratique d'une manière plus que purement superficielle. Ils doivent reprendre à leur compte la légitimation séculière de la collectivité avec les prémisses de leur propre foi²⁷. Comme on sait, c'est seulement avec le concile Vatican II en 1965 que l'Église catholique se

26. Voir les critiques que je développe dans mes contributions à l'ouvrage collectif *Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie*, sous la dir. de Hans Peter Krüger, Berlin, Akademie-Verlag, 2007, pp. 101-120 et 263-304.

27. C'est ce que vise John Rawls quand il réclame un *overlapping consensus* entre différentes visions du monde collectives comme substance normative de l'ordre constitutionnel. Cf. J. Rawls, *Libéralisme politique*, op. cit., pp. 219-264.

Jürgen Habermas
 Qu'est-ce qu'une société
 « post-séculière » ?

rallia au libéralisme et à la démocratie. Les Églises protestantes d'Allemagne ne s'empressèrent pas davantage. L'islam, lui, a encore à faire ce douloureux processus d'apprentissage. Dans le monde musulman aussi, on prend toujours plus clairement conscience de la nécessité de ménager un accès historico-herméneutique aux enseignements du Coran. Les discussions sur un souhaitable « euro-islam » nous rappellent cependant que ce seront en dernière instance les communautés religieuses elles-mêmes qui décideront si elles peuvent ou non reconnaître dans une foi réformée la « vraie foi »²⁸.

Un retour de la conscience religieuse sur elle-même – que nous nous représentons sur le modèle de la transformation des positions épistémiques des Églises chrétiennes d'Occident après la Réforme –, un tel changement de mentalité ne se décrète pas, il ne se laisse ni télécommander politiquement ni imposer juridiquement. Il sera au mieux le résultat d'un processus d'apprentissage – et n'apparaîtra d'ailleurs comme tel que du point de vue d'une autocompréhension séculière de la modernité. En attribuant à l'*ethos* démocratique des présupposés cognitifs de cet ordre, nous touchons aux limites d'une théorie politique normative, qui dit les droits et les devoirs : les processus d'apprentissage peuvent être encouragés, ils ne sont exigibles ni sur le plan moral ni sur le plan juridique²⁹.

Mais ne devons-nous pas aussi renverser la perspective ? Un processus d'apprentissage n'est-il requis que de la part du traditionalisme religieux ? Les attentes normatives que nous adressons à une société inclusive ne nous interdisent-elles pas tout autant de disqualifier la religion d'un point de vue séculariste que, par exemple, de cautionner la discrimination religieuse entre l'homme et la femme ? Un processus d'apprentissage *complémentaire* est en tout

cas nécessaire du côté séculier, dès lors que nous admettons que garantir la neutralité de la puissance étatique ne signifie pas exclure les positions religieuses de l'espace politique public.

Le domaine de l'État, qui dispose des moyens de coercition légaux, ne doit certes pas s'ouvrir aux querelles entre diverses communautés de fidèles, car le gouvernement pourrait alors devenir l'exécuteur d'une majorité religieuse qui imposerait sa volonté à l'opposition. Dans un État constitutionnel, toutes les normes légalement *applicables* doivent pouvoir être formulées et publiquement justifiées dans une langue intelligible pour tous. La neutralité de l'État n'exclut pas la recevabilité de prises de position religieuses dans la vie politique publique, si les processus institutionnalisés de délibération et de décision aux niveaux parlementaire, juridique, ministériel et administratif demeurent clairement séparés de la participation informelle des citoyens à la discussion publique et à la formation de l'opinion. La « séparation de l'Église et de l'État » requiert entre ces deux sphères la présence d'un filtre, qui ne laisse que des contributions « traduites », c'est-à-dire séculières, sortir de la confusion babylonienne des voix dans l'espace public et accéder aux ordres du jour des institutions étatiques.

Deux raisons parlent en faveur d'une ouverture libérale. D'une part, des personnes qui ne veulent ni ne peuvent partager leurs convictions morales et leur vocabulaire en un versant profane et un versant sacré doivent pouvoir participer au processus de formation de l'opinion

28. I. Buruma, « Wer ist Tariq Ramadan ? », dans Th. Chervel et A. Seeliger (sous la dir. de), *Islam in Europa*, *op. cit.*, pp. 88-110 ; B. Tibi, « Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa », *loc. cit.*, pp. 183-199.

29. Sur le développement suivant, cf. Jürgen Habermas, « Religion et sphère publique », dans *Entre naturalisme et religion*, *op. cit.*

politique sans renoncer à leur langage religieux. D'autre part, l'État démocratique ne devrait pas s'empresse de réduire la complexité polyphonique du concert des voix publiques, parce qu'il ne peut savoir s'il n'est pas en train de priver la société de ressources précieuses pour la constitution d'un sens et d'une identité. Les traditions religieuses ont la faculté de formuler d'une manière convaincante des intuitions morales concernant, en particulier, certains domaines sensibles de la vie sociale. Mais il faut alors, et c'est ce qui embarrasse le sécularisme, que les croyants dans la société civile et dans l'espace politique public soient en mesure de se confronter d'égal à égal, en tant que citoyens religieux, aux autres citoyens.

Les non-croyants qui objecteraient à leurs concitoyens que le point de vue religieux est

d'un autre âge et ne peut être pris au sérieux dans le contexte moderne retomberaient au niveau d'un simple *modus vivendi*, et délaisseraient ainsi la base de reconnaissance d'une citoyenneté commune. Ils ne peuvent *a fortiori* exclure la possibilité de découvrir même dans des énoncés religieux des contenus sémantiques, voire certaines de leurs propres intuitions informulées, susceptibles d'être traduits et intégrés dans une argumentation publique. Pour que tout aille bien, les deux côtés doivent, chacun de son point de vue, accepter d'interpréter la relation entre la foi et le savoir d'une manière qui leur permette de vivre ensemble dans un rapport éclairé par la réflexion sur soi-même.

Jürgen Habermas.

Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.

Paolo Flores d'Arcais

Onze thèses contre Habermas

La foi, la démocratie et le rationalisme

1. Depuis quelques années, Habermas propose la quadrature du cercle : d'une part, conserver avec fermeté les principes démocratiques et libéraux dans une version républicaine exigeante (rigoureuse neutralité de l'État par rapport aux fois religieuses, aux idéologies et aux visions du monde ; souveraineté effective – déléguée et partagée – de tous et de chacun ; délibération au moyen d'arguments rationnels accessibles universellement ; nécessité d'un *ethos* constitutionnel courant, voire quasi omniprésent) ; d'autre part, et dans le même temps, reconnaître les « raisons » religieuses en tant que telles, c'est-à-dire les argumentations et les références politiques qui renvoient à Dieu, en les tenant non seulement pour légitimes, mais même utiles, et finalement indispensables dans le cadre du vivre-ensemble démocratico-libéral.

Une telle reconnaissance, selon Habermas, inclut directement le devoir, pour les citoyens non croyants, de traduire en termes laïques les « intuitions » et les « raisons » que le citoyen reli-

gieux sait exprimer seulement dans des termes qui comprennent son expérience de la foi. Sans une telle attitude coopérative, c'est le citoyen croyant qui supporterait de manière asymétrique – par rapport au citoyen laïque – le fardeau de la tolérance vis-à-vis des visions du monde concurrentes : il subirait une discrimination.

Il y a plus. Le citoyen dénué de foi religieuse est tenu de reconnaître « aux images religieuses un quelconque potentiel de vérité¹ » (169). Il est même tenu de *s'ouvrir* à une telle vérité possible (190). Dans la surenchère habermassienne de

Le présent article a été originellement publié dans un numéro spécial de la revue *MicroMega* daté du 7 décembre 2007 dont le thème était « Pour une révolte laïque ».

1. L'ensemble des citations est extrait de l'ouvrage de Jürgen Habermas : *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005 ; trad. par Chr. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008. Désormais, seul le numéro de la page de la traduction sera indiqué après chaque citation, sauf pour ce qui concerne l'Introduction ; voir *infra*, notes 5 et 7.

Paolo Flores d'Arcais est le directeur de la revue italienne *MicroMega*. Il est notamment l'auteur, en collaboration avec Joseph Ratzinger, de *Est-ce que Dieu existe ? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme* (trad. de l'italien et de l'allemand, Paris, Payot, 2006).

l'éloge civique et démocratique à l'égard des foies religieuses, il ne suffit pas d'un « tribut qui serait payé aux communautés religieuses pour la contribution fonctionnelle qu'elles fournissent en assurant la reproduction de motivations et d'attitudes souhaitées par la société » (166). La modernité doit être vécue par les laïcs *de manière normative* comme un « processus *complémentaire* d'apprentissage » (167) « pour le citoyen qui est sourd à la religion » et « cela implique qu'il soit invité [...] à définir *par l'autocritique* » le rapport de la foi et du savoir (168) et ceci, de manière impérative, en abandonnant, par conséquent, l'athéisme traditionnel. Et cela dans le cadre de l'exercice plus général « d'autoréflexion sur les limites d'une pensée éclairée par la raison » (168) qui se conclut avec la « manière dont la modernité doit surmonter par l'autoréflexion la compréhension limitée que lui donne d'elle-même un laïcisme endurci et exclusif » (199).

L'introduction du patriotisme constitutionnel, dans lequel la vie en commun est réglée « de manière autonome et raisonnable [...] par les moyens du droit positif » (178), *etsi Deus non daretur*², se trouve, par conséquent, et cela de manière inévitable, renversée par Habermas dans l'ascèse autocritique, digne d'un exercice de carême, à laquelle la culture, la pratique politique et le vécu existentiel de la laïcité des Lumières sont contraints, à titre d'expiation pour la présumée affliction asymétrique par laquelle ils auraient, depuis quelques siècles, maltraité les croyants.

On comprend plutôt qu'un autre Allemand très autorisé, Joseph Ratzinger, soit à la fête avec cette « raison post-séculaire ».

2. Dans quel sens, toutefois, le croyant supporterait-il la vexation d'une prétention asymétrique de la part de l'État, dont la neutralité

laïque traditionnelle ne serait donc pas du tout impartiale? Avant tout parce que l'on contesterait *injustement* aux « citoyens croyants le droit de contribuer aux débats publics par des arguments religieux » (169). La clause *etsi Deus non daretur*, en d'autres termes, relèverait de la persécution puisqu'elle impose au croyant de renoncer à l'argument fondé sur Dieu, renoncement très coûteux qui, de toute évidence, ne coûte rien au laïc.

En réalité, le caractère *délibératif* de la démocratie libérale se définit comme l'obligation d'une argumentation publique fournissant des raisons « accessibles dans la même mesure à toutes les personnes » (177), tâche que Habermas souligne comme constitutive et indispensable – car il en va, sinon, de la démocratie elle-même; cela exige de *tous* les citoyens, croyants ou non croyants, la *même* autolimitation : la mise en demeure de tout principe péremptoire d'autorité. À l'égard de l'irrécusable demande d'argumentation – « pourquoi? » – il n'est pas admissible de répliquer avec l'absolutisme du « parce que! » (*Why? Because! Perché? Perché sì! Dla czego? Dla tego!* etc.). C'est précisément pourquoi « l'État démocratique constitutionnel [...] donne une forme de gouvernement tout simplement exigeante » (206).

Il n'est donc pas vrai que c'est seulement le croyant qui doit renoncer à son propre « parce que! ». L'usage public de la raison exclut le « Dieu le veut » fidéiste (qui est toujours *son*

2. « Quand bien même il n'y aurait pas de Dieu ». Il s'agit d'une référence aux propos que tient Grotius pour établir que le droit trouve son fondement dans la nature, indépendamment d'une référence à l'existence de Dieu. Il écrit que le droit « consiste à laisser aux autres ce qui leur appartient déjà, ou à remplir à leur égard les obligations qui peuvent nous lier envers eux. Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu (*etsi Deus non daretur*), ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins » (Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix* [1625], trad. par P. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999). (*N. d. T.*)

propre Dieu) exactement comme tout autre pré-supposé idéologique – agnostique, païen, athée – du naturalisme prédateur du *Blut und Boden* à la radicale non-violence pacifiste, d'une morale de l'hédonisme tous azimuts à l'éthique d'une solidarité allant jusqu'au sacrifice. Tous doivent renoncer à leurs propres présupposés sur les valeurs, croyants et non-croyants.

En effet, « l'hypothèse d'une raison humaine commune a donc été le fondement épistémique » (177) de l'État constitutionnel démocratique, qui reste menacé par « les conflits potentiels [...] entre non-croyants et croyants de diverses religions, sans retenue, et par la confrontation de convictions ayant une pertinence existentielle » (178), si l'espace public n'est pas garanti comme horizon argumentatif *commun*, justement en excluant de celui-ci les différents présupposés relatifs aux valeurs. Sauf, bien entendu, cet « *ethos* civique égalitaire » (198) qui constitue le fondement même de l'État constitutionnel démocratique et qui fait même corps avec lui. *Ethos* pas du tout escompté et même problématique, sur lequel il faudra revenir.

3. Habermas articule son républicanisme kantien (153) sur une contradiction : bien que « toute religion » soit « originellement [...] une doctrine totalisante » qui « a besoin de l'autorité qui lui permette de structurer une forme de vie dans sa totalité » (167), « il doit [...] être permis » aux croyants « d'exprimer et de fonder leurs convictions dans la langue de leur religion » également « s'ils ne trouvent aucune "traduction" séculière » (189). Mais le langage religieux « privé de traductions laïques » se caractérise *essentiellement* par le caractère dirimant du recours à « Dieu le veut ! » ; donc, il se caractérise exactement par la prétention, en permanence aux aguets, à « structurer dans sa totalité une forme

de vie » en ajustant les lois de l'État à son propre dogme.

« *Contraddizion che nol consente*³ », tellement éclatante que Habermas doit fermement soutenir également le contraire : « Admettre des justifications religieuses dans le processus législatif [...] est une atteinte au principe même [de la « séparation des Églises et de l'État »] » (182). Et il en déduit logiquement que « les citoyens religieux ne peuvent s'exprimer dans leur langue que sous réserve de traduction » (191).

L'argument religieux est en somme légitimé par Habermas si et seulement s'il est traduisible en termes non religieux. Abstraction faite de l'argument fondé sur Dieu, pour être clair. Dans l'horizon commun contraignant du « *etsi Deus non daretur* », par conséquent. Cela signifie, alors, que l'argument religieux est valide si et seulement s'il est *superflu*. Habermas cherche à remédier à sa première contradiction par une contradiction ultérieure.

Le croyant, du reste, peut également se soustraire à la charge de la « traduction ». Pour Habermas, il revient aux non-croyants (de manière asymétrique !) d'y pourvoir : il faut s'attendre de la part des citoyens laïcisés « qu'ils s'associent aux efforts de traduction propres à transposer les contributions pertinentes qui sont énoncées dans la langue d'une religion dans celle, réputée accessible à tous, de la sphère publique » (169), exercice par lequel « les raisons religieuses ressortent sous la forme modifiée d'arguments universellement accessibles » (191).

Et si, en dépit de toute la « bonne volonté » laïque, une telle traduction s'avérait impossible ? Au nom de Dieu, on peut imposer des normes qu'aucune argumentation rationnelle ne réussit

3. « Contraddiction qui ne le permet pas » (Dante, *La Divine Comédie*, « L'Enfer », chant xxxvii, vers 120). (N. d. T.)

rait à rendre compatibles avec les valeurs que Habermas estime constitutives – avec raison – d'un État constitutionnel démocratique (et donc auxquelles on ne peut pas renoncer). Elles sont tellement nombreuses, ces normes antidémocratiques, que leur nom est « légion ». Et il ne s'agit pas du tout de prétentions dépassées. Elles sont même toujours plus menaçantes.

C'est pourquoi le diktat des « efforts de traduction » communs (169) que Habermas veut faire peser sur les non-croyants occulte le fait décisif : la traduction envisagée – en termes laïques et démocratiques – est souvent impossible. Une telle conjecture exprime seulement un vœu pieux. Du reste, toutes les polémiques actuelles, qui ont même conduit à parler de choc des civilisations, naissent de l'impossibilité de traduire en termes laïques et rationnels des prétentions religieuses *cruciales*. Même le cardinal Tettamanzi, aujourd'hui archevêque de Milan, comme son prédécesseur Martini beaucoup plus ouvert aux raisons laïques que les deux derniers pontifes romains, a dû reconnaître dans un dialogue avec moi que c'est « seulement à partir d'une conception anthropologique qui contemple la réalité de Dieu – du Dieu chrétien – que l'on peut dire un non absolu à l'euthanasie » (*Micro-Mega*, 1/2001).

4. Il reste donc établi – pour Habermas aussi – que « les convictions existentielles qui s'enracinent dans une religion », « par leur référence – éventuellement défendue de manière rationnelle – à l'autorité dogmatique d'un noyau intangible de vérités révélées », « échappent à ce type de discussion argumentée *sans réserves* auquel se livrent ces autres orientations » (188). Dit sans périphrase : le croyant *en tant que croyant* ne sait pas dialoguer rationnellement.

Habermas cherche à sortir de la spirale de

contradictions dans laquelle il s'est enfoncé en distinguant l'espace strictement politico-étatique de celui de l'opinion publique. C'est seulement dans le premier que devrait valoir de manière rigoureuse et sans exceptions l'impératif de la laïcité, du « *etsi Deus non daretur* ». « [...] le principe de séparation des Églises et de l'État *oblige* les politiques et les administratifs à formuler et justifier les lois, les décisions de justice, les décrets et les mesures *exclusivement* dans une langue également accessible à tous les citoyens » (180, c'est moi qui souligne).

Habermas dispense au contraire d'une telle obligation les citoyens en tant que tels ainsi que leurs organisations politiques (en plus de celles de la société civile), parce que « étendre ce principe, du niveau institutionnel aux prises de position publiques des organisations et des citoyens », serait « une généralisation laïciste superfétatoire » (187). Mais on suppose ainsi deux univers séparés de communication, des réseaux aux règles opposées et incompatibles. Paradoxalement, lorsqu'elle sollicite le vote pour elle-même, Hilary (membre du Sénat) ne pourrait pas introduire Dieu dans le débat, alors que son mari, Bill, qui demanderait un vote identique à sa place, le pourrait.

Et pourtant, Habermas répète de manière formelle que les « principes de la discussion » qui précède une décision législative valent comme composante essentielle et *inviolable* de la procédure constitutionnelle démocratique (193). Comment, par conséquent, est-il possible de conserver cette obligation pour celui qui exerce une charge élective, et de la rendre vaine pour les candidats, les faiseurs d'opinion et les citoyens ? Même la plus rigoureuse institutionnalisation de la duplicité ne suffirait pas à cette entreprise. Dans la démocratie représentative, le processus électif/législatif est en réalité un conti-

luation dans le champ « psy » que les essais les plus rigoureusement contrôlés. Ce que l'on mesure dans une telle évaluation, en fin de compte, n'est jamais que la réponse des patients à l'offre thérapeutique qui leur est faite : « Oui, ce traitement me plaît, il convient à mes symptômes » ; « Non, j'aime mieux cet autre médicament, cet autre placebo ». Les évaluations sont comme des sondages d'opinion ou des élections politiques, qui reflètent les préférences d'une population à un moment donné. Confondre ce vote à tout moment révocable des consommateurs de thérapies « psy » avec la preuve ou la « validation scientifique » de l'efficacité de tel ou tel traitement équivaldrait à vouloir pérenniser le résultat d'une élection, à empêcher qu'il puisse être discuté et remis en question au tour suivant : procédé profondément antidémocratique, auquel les experts « psy » ne recourent que trop souvent pour imposer leur thérapie de choix aux patients. À ce modèle de l'évaluation scientifique, qui cherche à établir des résultats indisputables, incontestables, il convient de substituer celui de l'évaluation politique, où ce sont les acteurs eux-mêmes qui décident de ce qui les concerne directement au cours de discussions et de débats ouverts. Nous ne sommes plus à l'époque où les experts pouvaient imposer unilatéralement les critères permettant de départager les « vraies » psychothérapies des autres. Dans le monde de la psychothérapie moderne, comme on l'a vu, ces critères se négocient désormais au cas par cas avec des patients-usagers qui veulent avoir leur mot à dire dans la définition de leur mal-être et dans les façons d'y remédier. La multiplication des associations de patients depuis une trentaine d'années témoigne d'ailleurs de cette démocratisation du champ « psy » : de nos jours, les experts proposent et les patients disposent, en élisant la thérapie – *c'est-*

à-dire aussi la forme de mal-être – qui leur convient le mieux.

On dira, évidemment, que c'est livrer le champ des psychothérapies à l'arbitraire et à tous les dangers de la *mob psychology*, et l'on aura en partie raison. On ne manque pas d'exemples dans l'histoire récente de modes thérapeutiques propagées par les patients et leurs associations, avec l'aide de tel ou tel groupe de pression psychothérapeutique ou pharmaceutique. La plus frappante de ces modes est sans doute la sinistre « *recovered memory therapy* » de l'Amérique des années 1980-1990, mouvement mi-thérapeutique, mi-politique, qui a débouché comme on sait sur une véritable chasse aux sorcières et la condamnation de dizaines d'innocents sur la foi de souvenirs d'abus sexuels et/ou sataniques « retrouvés » en thérapie. Il ne fait donc aucun doute que la démocratisation ou « consumérisation » du champ « psy » peut déboucher sur toutes sortes de dérapages, le mal-être des patients et la façon de le traiter devenant affaire d'activisme politique ou d' enrôlement sectaire, quand ce n'est pas de lobbying et de marketing. Plus les patients se transforment en agents à part entière, plus ils acquièrent d'autonomie dans la façon de définir leur mal-être et de le « psychotechniciser », et plus il faut s'attendre à ce que cet auto-façonnement soit livré aux effets de mode et à la manipulation du marché du psychisme par les divers lobbies psychothérapeutiques. (Que l'on songe, ici encore, à la « guerre des pys » qui oppose en France les tenants de la psychanalyse et ceux des TCC.)

Mais ces dangers, après tout, sont ceux de tout débat démocratique et c'est par ce même débat démocratique qu'il convient de les combattre, et non pas en invoquant une illusoire législation « scientifique » qui arrêterait toute discussion. Ce n'est pas de moins de controverses

Mikkel Borch-Jacobsen
Situation
de la psychothérapie

et de polémiques qu'il nous faut dans ce champ, mais tout l'inverse : plus il y en aura, plus l'information circulera librement et contradictoirement dans les associations de patients, dans les médias et sur Internet, et mieux les usagers de thérapies seront à même de se choisir un psychisme sur mesure ou d'en changer s'il ne leur

sied plus. Il est temps que la psychothérapie cesse de se rêver en médication du psychisme ou en science du sujet et s'accepte enfin pour ce qu'elle est devenue, pour le meilleur et pour le pire : une *politique* moderne du soi et du bonheur.

Mikkel Borch-Jacobsen.