

L'ESPACE PUBLIC ET LA RELIGION

Une conscience de ce qui manque

Jürgen Habermas

S.E.R. | Études

2008/10 - Tome 409
pages 337 à 345

ISSN 0014-1941

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-etudes-2008-10-page-337.htm>

Pour citer cet article :

Habermas Jürgen, « L'espace public et la religion » Une conscience de ce qui manque,
Études, 2008/10 Tome 409, p. 337-345.

Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

© S.E.R.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'espace public et la religion

Une conscience de ce qui manque*

JÜRGEN HABERMAS

*. Cet article est extrait d'un livre de Jürgen Habermas en discussion avec ses amis jésuites de Munich, *L'espace public et la religion*, qui doit paraître en français au mois de novembre 2008, aux éditions Gallimard. La traduction est de Christian Bouchindhomme. Nous remercions les éditions Gallimard de nous avoir autorisé à publier ces « bonnes feuilles ».

LE 9 avril 1991, à l'occasion du décès de Max Frisch, eut lieu, en l'église Saint-Pierre de Zurich, une cérémonie funèbre. Karin Pilliod, sa compagne, lut pour commencer une brève déclaration du défunt :

Donnons la parole aux proches et sans amen. Je remercie les pasteurs de Saint-Pierre de Zurich [...] qui ont autorisé que le cercueil soit présent dans l'église durant notre cérémonie d'adieu. Les cendres seront dispersées quelque part.

Deux amis prirent la parole. Ni prêtre, ni bénédiction. Dans l'assistance, on dénombrait surtout des intellectuels, dont la plupart n'étaient guère préoccupés d'Eglise ou de religion. Et c'est Max Frisch lui-même qui avait composé le menu du repas qui suivit. A l'époque, je ne m'étais pas étonné de cette cérémonie. Pourtant, sa forme, le lieu et le déroulement lui-même ont de quoi étonner. Max Frisch — agnostique, refusant toute profession de foi — a manifestement ressenti le caractère pénible des inhumations non religieuses et a démontré publiquement, par le choix de ce lieu, que la modernité éclairée n'avait pas encore trouvé de véritable équivalent à un accomplissement religieux de l'ultime *rite de passage*¹, conclusion d'une vie.

1. [N. d. T.] en français dans le texte.

Philosophe et sociologue allemand

On peut interpréter ce geste comme l'expression d'une mélancolie face à ce qui a irrémédiablement disparu. Mais on peut aussi y voir la mise en cérémonie d'un événement paradoxal, qui dit quelque chose de la raison séculière: la hantise que le rapport qu'elle entretient avec la religion ne soit clarifié qu'en apparence et demeure, au fond, opaque. Dans le même temps, l'Église — quand bien même s'agissait-il de l'Église réformée de Zwingli — dut, elle aussi, vaincre ses propres réticences pour permettre cette cérémonie laïque, « sans amen », dans l'espace consacré de ses murs. Il existe une dialectique caractéristique entre la compréhension que la modernité éclairée par la philosophie a d'elle-même et la compréhension théologique que les grandes religions universelles ont d'elles-mêmes, elles qui se présentent dans cette modernité comme l'élément le plus encombrant venu du passé.

L'enjeu n'est pas d'établir un compromis nébuleux entre des positions inconciliables. Nous ne pourrions nous soustraire à l'alternative entre un point de vue anthropocentrique et le point de vue de Sirius de la pensée théo- ou cosmocentrique. Mais une chose est de parler les uns *avec* les autres, une autre de seulement parler les uns *sur* les autres. Dans le premier cas, deux présuppositions doivent être satisfaites. Du côté de la religion, on doit reconnaître l'autorité de la raison « naturelle », donc les résultats faillibles des sciences institutionnalisées et, dans les domaines du droit et de la morale, les principes d'un égalitarisme universaliste. De son côté, la raison séculière ne peut s'ériger en juge des vérités de la foi, quand bien même, au résultat, elle n'acceptera comme raisonnable que ce qu'elle peut traduire dans ses propres discours, par principe accessibles à tous. Si la première présupposition ne peut être tenue pour triviale du point de vue théologique, la seconde ne l'est pas davantage du point de vue philosophique.

La science moderne a contraint la raison philosophique, devenue autocritique, à rompre avec les constructions métaphysiques qui appréhendaient la nature et l'histoire comme un tout. Un champ de la réflexion chassant l'autre, la nature et l'histoire ont été déferées aux juridictions des sciences empiriques, et n'ont laissé à la philosophie guère plus que ce qui a trait aux compétences générales du sujet connais-

sant, parlant et agissant. Du même coup, la synthèse de la raison et de la foi, qui avait été produite d'Augustin à Thomas d'Aquin, s'est trouvée brisée. Certes, la philosophie s'est alors réapproprié de manière critique l'héritage grec sous la forme, disons, d'une pensée « postmétaphysique », mais ce fut pour repousser dans le même temps le savoir sotériologique judéo-chrétien. Alors qu'elle 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 celles-ci lui étaient étrangères, extérieures. *Tenir à distance* n'étant pas *rompre* de fait, la religion est aujourd'hui présente sous un autre mode que ne l'est la métaphysique. On ne colmatara certes pas la brèche qui s'est ouverte entre la connaissance du monde et le savoir issu de la révélation. 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 (au milieu du premier millénaire avant l'ère chrétienne), l'angle sous lequel la pensée postmétaphysique rencontre la religion se modifie.

Au fil de l'histoire occidentale, la pensée métaphysique a assurément aménagé avec le christianisme une division du travail, afin qu'elle n'ait plus à administrer les biens de salut quêtés dans la contemplation ; mais, *dans ses débuts platoniciens*, la philosophie promettait aussi à ses disciples une rédemption par la contemplation, à l'instar des autres religions cosmocentriques se référant à un monde des idées – en particulier les « religions de l'idée » de l'Orient qu'évoque Max Weber². Eu égard au déplacement cognitif qu'a représenté le passage du mythe au *logos*, la métaphysique a alors trouvé place auprès de toutes les visions du monde apparues à la même époque, monothéisme mosaïque inclus. Toutes ont permis de porter, à partir d'un point de vue transcendantal, un regard sur le monde appréhendé *comme un tout*, et de distinguer ainsi les phénomènes fugaces des essentialités qui sont *au fondement* du monde. Cela ayant conduit à réfléchir à la position de l'individu dans ce monde, une conscience nouvelle de la contingence historique et de la responsabilité du sujet agissant est alors née.

Or, si des images religieuses et métaphysiques du monde ont entraîné des processus d'apprentissage analogues, cela signifie que les deux modes de la foi et du savoir,

2. [N. d. T.] Max Weber distingue les religions orientales, qu'il présente comme « religions de l'idée » (*Gedankensreligionen*) débouchant sur la contemplation, des religions occidentales, qui seraient des religions de la conviction et du comportement intimes (*Gesinnungsreligionen*) débouchant sur l'ascèse.

avec leurs traditions ancrées – l'une à Jérusalem, l'autre à Athènes –, appartiennent tous deux à l'histoire de la genèse de cette raison séculière qui est aujourd'hui le médium par lequel les fils et les filles de la modernité se comprennent quant à ce qu'ils sont et à la position qu'ils occupent dans le monde. Cette raison moderne n'apprendra à se comprendre que si elle clarifie sa position par rapport à la conscience religieuse contemporaine, devenue conscience réfléchie ; et ce, en appréhendant l'origine commune des deux formes complémentaires de l'esprit auxquelles a donné lieu cette poussée de la période axiale³.

En parlant de *deux formes complémentaires de l'esprit*, je vais à l'encontre de deux positions : d'une part, celle soutenue par une pensée bornée, qui se dit éclairée mais ne l'est guère sur elle-même, et conteste à la religion tout contenu raisonnable ; également celle défendue par Hegel, pour qui la religion constitue sans nul doute une forme de l'esprit toujours digne d'être remise en mémoire, mais qui se présente, selon lui, sous la forme d'une « pensée de la représentation⁴ », *subordonnée* à la philosophie. La foi recèle, pour le savoir, quelque chose d'opaque, qui ne peut être ni désavoué, ni admis en bloc. C'est bien ce qui se reflète dans le *caractère infini* de la controverse qu'engage une raison autocritique et disposée à apprendre, en présence de convictions religieuses. Cette controverse peut permettre à la société séculière d'avoir une conscience plus aiguë de ce qui, dans les traditions religieuses de l'humanité, demeure non converti. La sécularisation a moins la fonction d'un filtre qui empêcherait le passage des contenus traditionnels, que celle d'un transformateur qui modifie le courant provenant de la tradition.

Ce qui motive mon intérêt pour la question de la foi et du savoir, c'est le désir de mobiliser la raison moderne contre le défaitisme qu'elle couve *en son sein*. La pensée postmétaphysique peut très bien surmonter seule ce défaitisme lorsqu'il se manifeste dans les accents postmodernes mis sur la « dialectique de la raison », ou dans la foi servile en la science dont fait preuve le naturalisme ; mais il en va autrement d'une raison pratique qui ne peut plus compter sur la caution d'une philosophie de l'histoire, et qui s'est mise à désespérer de la *force motivante* de ses bonnes raisons, tant il est vrai que les tendances au déraillement de la modernité viennent moins

3. [N.d.T.] L'expression est due à Karl Jaspers (cf. *Origine et sens de l'histoire*, trad. H. Naef et W. Achterberg, Plon, 1954) et désigne la seconde partie du premier millénaire avant notre ère, c'est-à-dire la Chine de Confucius et Lao-Tseu, l'Inde de Bouddha, la Perse de Zoroastre, la Palestine des prophètes et la Grèce des philosophes et des tragiques, période au cours de laquelle se produisirent, indépendamment les uns des autres, les événements culturels qui sont encore à la base de toutes les grandes civilisations actuelles.

4. [N. d. T.] On traduit le plus souvent *vorstellendes Denken* par « pensée représentative », mais le français est équivoque, en ce qu'il permet de supposer qu'il s'agirait d'une pensée « représentant » quelque chose ou quelqu'un ; or, Hegel, largement glosé ensuite par Heidegger, entend par là que la religion, à la différence de la philosophie, procède par *Vorstellungen*, c'est-à-dire par représentations, par « images » de l'esprit, plutôt que par concepts.

conforter les commandements de sa morale de justice qu'elles ne les contrecarrent.

La raison pratique fournit des justifications destinées aux concepts égalitaires et universalistes du droit et de la morale, lesquels définissent la liberté de l'individu et les relations individuelles de l'un à l'autre, en invoquant une intelligence normative. Mais la décision d'agir de manière solidaire face à des dangers qui ne peuvent être conjurés que par le recours à des contraintes collectives n'est pas seulement une affaire d'*intelligence*. Kant a voulu compenser les faiblesses de la morale de la raison par les exhortations contenues dans sa philosophie de la religion. Cependant, 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. Néanmoins, la raison pratique manque sa propre destination si elle n'a plus la force de faire prendre conscience aux cœurs profanes que la solidarité, partout dans le monde, est offensée; si elle n'a plus la force d'éveiller et 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 l'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 impliquées. Je pense, disant cela, aux conflits qui résultent aujourd'hui de l'inattendu renouveau spirituel et du rôle politique préoccupant que jouent les communautés religieuses – notamment l'islam et le christianisme, qui, outre le nationalisme hindou, sont les principales sources d'inquiétude.

Du point de vue de l'extension géographique, les communautés religieuses qui prospèrent ne sont pas celles (telles les *Eglises* protestantes en Allemagne ou en Grande-Bretagne) qui sont constituées à l'échelle d'une nation, mais, d'une part, l'Eglise catholique mondiale et, d'autre part, les *mouvements* évangéliques et islamistes; ceux-ci opèrent également à l'échelle mondiale, mais par le biais de réseaux décentrali-

sés. Les mouvements évangéliques gagnent de plus en plus de terrain en Amérique latine, en Chine, en Corée du Sud et aux Philippines, alors que les mouvements islamistes se déploient depuis le Proche-Orient et l'Afrique du Nord jusqu'au delà du Sahara, ainsi qu'en Asie du Sud-Est, où l'Indonésie réunit la plus importante population musulmane du monde. Cette revitalisation augmente la fréquence des conflits entre groupes religieux et confessions. Même si nombre de ces conflits sont déclenchés par d'autres causes, leur encodage religieux attise les braises. Depuis le 11 septembre 2001, surtout, c'est l'instrumentalisation politique de l'islam qui défraie la chronique; or, sans le *Kulturkampf*⁵ de la droite religieuse en faveur de cette politique que Thomas Assheuer qualifie d'« association péremptoire entre l'exportation de la démocratie et le néo-libéralisme⁶ », George W. Bush n'aurait sans doute pas obtenu la majorité.

Le noyau dur des chrétiens « recommençants⁷ » 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. Sur le plan politique, les conflits éclatent à propos de la neutralité du pouvoir étatique par rapport aux visions du monde, c'est-à-dire de l'égalité religieuse pour tous, en même temps qu'à propos de l'émancipation de la science vis-à-vis de toute autorité religieuse. Des conflits de cette nature ont dominé une bonne part de l'histoire moderne européenne; non seulement ils se répètent actuellement entre le monde occidental et le monde musulman, mais aussi, à l'intérieur même de la société libérale, entre groupes militants de citoyens religieux et de citoyens laïcistes. 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.

Du point de vue de la politique du pouvoir, l'Etat, neutre par 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. Ainsi, par exemple, on dira que l'Eglise

5. [N. d. T.] « Lutte pour la civilisation »; l'expression a été utilisée par les bismarckiens au début des années 1870, dans le conflit qui opposa l'Etat prussien à l'Eglise catholique, désignée comme un parti de l'étranger et de l'obscurantisme, alors qu'elle s'opposait avec force à la reconnaissance par les Etats des « erreurs de notre temps » (panthéisme, naturalisme, rationalisme, indifférentisme, latitudinarisme, protestantisme, sécularisme, rationalisme, libéralisme, etc.). Le *Kulturkampf* n'est pas sans lien avec la lutte pour la laïcité qu'engagea la III^e République une décennie plus tard.

6. Thomas Assheuer, « Wer erlöst uns vom Kapital ? », *Die Zeit*, 18 janvier 2007, n° 4, p. 39.

7. [N. d. T.] C'est ainsi que sont désignés en français les chrétiens baptisés éloignés de la religion, ou qui ne l'ont jamais pratiquée et y viennent ou reviennent, le plus souvent au sein de groupes « charismatiques ». En anglais : *born again Christians*.

catholique avant Vatican II s'était adaptée de cette manière. Mais, pour des raisons qui vont bien au delà de l'instabilité que peut provoquer 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 des convictions*.

Pour obtenir cette légitimation, il doit s'appuyer sur des raisons qui, au sein d'une société pluraliste, peuvent être de la même manière acceptées par des citoyens non croyants et croyants, quelle que soit leur vision du monde ou leur religion. L'Etat constitutionnel doit non seulement *agir* de façon neutre par rapport aux visions du monde, mais également *reposer* sur des fondements normatifs pouvant être justifiés au moyen de raisons elles aussi neutres par rapport aux visions du monde – c'est-à-dire postmétaphysiques. Or, face à une telle exigence normative, les communautés religieuses peuvent difficilement rester muettes. C'est pourquoi intervient, ici, le processus d'apprentissage complémentaire dans lequel les deux parties, laïque et religieuse, s'impliquent *mutuellement*.

Au lieu de s'adapter contre son gré à des contraintes imposées de l'extérieur, la religion doit accepter de reconnaître, *à partir de raisons qui lui sont propres*, la neutralité de l'Etat par rapport aux visions du monde, les mêmes libertés pour toutes les communautés religieuses et l'indépendance des sciences institutionnalisées. C'est un pas considérable par rapport aux conséquences qu'il entraîne. En effet, cela signifie que, non seulement la violence politique et la contrainte morale par imposition 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.

De son côté, l'Etat laïque qui, dans sa légitimation 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 de ne pas soumettre ses citoyens religieux à des obligations pour le moins asymétri-

ques. L'Etat libéral garantit en effet à chacun l'égalité de liberté de pratiquer sa religion, mais il ne le fait pas seulement pour préserver la 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 exiger de ses citoyens religieux ce qui serait inconciliable avec une existence authentiquement vécue « dans la foi ».

L'Etat a-t-il le droit d'ordonner 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 position dans la sphère publique uniquement au moyen de raisons non religieuses ? Ou bien, cette obligation de recourir à un langage neutre par rapport aux visions du monde doit-elle seulement valoir pour le personnel politique, amené à prendre des décisions destinées à avoir force de droit au sein des institutions de l'Etat ? Or, si des prises de position fondées sur des motifs religieux acquièrent une place légitime dans la sphère publique politique, il sera alors officiellement reconnu, du côté de la communauté politique, que des assertions religieuses *peuvent* contribuer de manière sensée à la clarification de questions de principe sujettes à controverse.

Cela soulève 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 irrationnelle la moindre assertion religieuse. Cela n'a rien d'évident lorsque l'on voit la progression du naturalisme et de sa foi aveugle en la science. Se déprendre du laïcisme est tout sauf trivial. Cela touche, encore une fois, à notre question de départ : comment une raison moderne qui s'est détachée de la métaphysique doit-elle comprendre son rapport à la religion ? Parallèlement, attendre de la théologie qu'elle accepte de prendre au sérieux la pensée postmétaphysique n'est pas plus trivial.

Le pape Benoît XVI, dans le discours qu'il a récemment prononcé à Rastisbonne, a infléchi la vieille dispute sur l'hellénisation et la déshellénisation du christianisme, pour la présenter sous l'angle inattendu d'une critique de la moder-

nité. Il a, du même coup, apporté une réponse négative à la question de savoir si la théologie chrétienne doit se colleter avec les défis de la raison moderne, postmétaphysique. Le Pape s'autorise de la synthèse opérée, d'Augustin à Thomas d'Aquin, entre la métaphysique grecque et la foi biblique pour contester implicitement que la polarisation qui s'est produite, aux cours des Temps modernes, autour de la foi, d'une part, et du savoir, de l'autre, avait quelque raison d'être. Bien qu'il critique « l'idée qu'il faille remonter en deçà des Lumières et rejeter les intuitions de l'époque moderne⁸ », il s'arc-boute et résiste à la force des arguments établissant la fracture de cette synthèse entre les deux visions du monde.

8. [N. d. T.] Nous citons la version française officielle, diffusée sous de multiples formes par la *Libreria editrice vaticana*.

9. [N. d. T.] Jürgen Habermas renvoie ici aux discours du Pape, qui dénonce trois vagues de déshellénisation : la première est la Réforme (xvi^e siècle et suivants) ; la seconde celle de la théologie libérale (fin xix^e - début xx^e), qui s'alimente aux acquis de la science moderne et est essentiellement protestante, elle aussi ; la troisième est contemporaine : « Au regard de la rencontre avec la pluralité des cultures, on dit volontiers, aujourd'hui, que la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est opérée dans l'Eglise antique, était une première inculturation du christianisme qu'il ne faudrait pas imposer aux autres cultures. »

Pourtant, le pas qui va de Duns Scott au nominalisme non seulement débouche sur le Dieu de volonté du protestantisme, mais aplanit aussi le chemin qui conduit à la science moderne de la nature. Le tournant critique opéré par Kant conduit non seulement à une critique des preuves de l'existence de Dieu, mais aussi au concept d'autonomie sans lequel notre compréhension moderne du droit et de la démocratie n'aurait pas été possible. Quant à l'historicisme, il n'implique pas, *ipso facto*, que la raison en proie au relativisme se renie elle-même. En héritier des Lumières, il rend sensible aux différences culturelles et protège de l'inclination à généraliser des jugements dépendant du contexte. *Fides quaerens intellectum* – autant la quête de ce qui est raisonnable dans la foi est la bienvenue, autant ne me paraît être d'aucun secours la volonté d'écarter de la généalogie de la « raison commune » aux non-croyants et aux croyants de toutes les religions, bibliques ou non, les trois vagues⁹ de déshellénisation qui ont contribué à forger la compréhension moderne d'elle-même à laquelle est parvenue la raison séculière.

JÜRGEN HABERMAS