

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PENSER LA LAÏCITÉ AVEC HABERMAS

ÉTUDE CRITIQUE DE LA CONCEPTION HABERMASSIENNE DES
RAPPORTS RELIGION-POLITIQUE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARCO JEAN

JUILLET 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier mon directeur, Jean-Marc Larouche, de m'avoir encadré et suivi durant ces six dernières années. En me mettant sur la piste de la philosophie de Jean-Marc Ferry et, surtout, sur celle du patriotisme constitutionnel de Jürgen Habermas, il m'a permis de cerner mon sujet de recherche. Ses conseils ont toujours été judicieux. Mais je le remercie surtout pour ses encouragements et sa patience, d'autant que mon « décollage » fut long et difficile.

J'avais remercié Alexandra, dans mon mémoire de maîtrise, de m'avoir supporté – dans les deux sens du terme – durant cette première année de rédaction. Ce n'était rien à comparer de ce qui s'en venait. Sans sa présence indéfectible à mes côtés, j'aurais abandonné il y a longtemps. Elle mérite toute ma gratitude.

Je remercie mes évaluateurs, André Duhamel, Guy Jobin et Louis Rousseau, d'avoir traité avec autant de sérieux mon travail. L'effort du second pour penser avec rigueur la place de la religion dans la démocratie, et celui du dernier pour penser un Québec ouvert mais soucieux de son passé sont sources d'admiration chez moi.

Un merci particulier à André Duhamel d'avoir été là, il y a trois ans, à un moment crucial et difficile de mes études doctorales. Le court moment qu'il me consacra alors a été déterminant pour la suite des choses. Ses encouragements et ses quelques commentaires m'ont tout simplement permis de continuer.

Je remercie mes parents, Gilles et Lise, de m'avoir toujours appuyé dans mon rôle d'étudiant. Ils m'ont transmis ces valeurs de la culture canadienne-française que sont l'honnêteté et l'abnégation dans le travail, mais tout en sachant valoriser l'instruction.

En ce sens, ils ont été critiques de leur tradition tout en en conservant les mérites. Je souligne aussi le soutien fraternel de mon frère, Robin.

Je remercie mes amis, Hélène Boulé et Dominic Fontaine-Lasnier, pour leur écoute, leurs conseils et leur aide. Nos échanges m'ont toujours beaucoup éclairé, tant en ce qui touche ma personne que mon travail intellectuel. Merci à Hélène, également, pour l'aide considérable qu'elle m'apporta avec les textes allemands de Habermas.

Merci à mes collègues de l'UQAM, et surtout à mes amis Anne Létourneau, Paul Leslie et Philippe St-Germain pour leur présence à mes côtés, et pour la conversation qui fut toujours intéressante et réconfortante.

Merci, enfin, à ces autres amis qui surent m'écouter tout au long de ce parcours, en particulier François Bonenfant, Julien Delalande, Audrey Gamache, Rémi Robert, Catherine Turbide et, spécialement, Isabelle Ouellet. Merci aussi à Hélène Bédard pour ses bons mots.

Et un salut à la gang de gars, Daniel Ferland, Mathieu Ferland, Jean-François Roy et, particulièrement, Guillaume Roy-Fortin et Sébastien Dolbec qui me dépannèrent à l'occasion. Et un autre à ces professeurs du Département des sciences des religions de l'UQAM : Jean-Jacques Lavoie, Guy Ménard et Jacques Pierre.

Cette recherche fut financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

En souvenir de mon frère Robin (1971-2011).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	VIII
INTRODUCTION	1
Mise en contexte	1
Problématique	6
Hypothèse.....	11
Argument	15
Méthodologie et corpus.....	19
Plan des chapitres.....	21
Précisions conceptuelles.....	24
PREMIÈRE PARTIE	
LA RELIGION CHEZ HABERMAS : UN PHÉNOMÈNE MULTIDIMENSIONNEL	27
CHAPITRE I	
LA DÉVALUATION DU POTENTIEL NORMATIF DE LA RELIGION EN MODERNITÉ	28
1.1 Raison instrumentale et raison communicationnelle : de Weber à Habermas	28
1.1.1 Religion, rationalité et désenchantement chez Weber	28
1.1.2 Décentration des images métaphysico-religieuses du monde, mise en langage du sacré et rationalité communicationnelle	34
1.1.3 Rationalité et prétentions à la validité différenciées	41

1.2 La séparation entre morale et religion.....	46
1.2.1 Une vision esthétisante de la religion	46
1.2.2 La dimension éthique de la religion.....	51

CHAPITRE II

LE TOURNANT DE LA PENSÉE HABERMASSIENNE SUR LA RELIGION 57

2.1 La découverte du potentiel sémantique de la religion.....	57
2.2 La pensée postmétaphysique.....	61
2.2.1 Une raison procédurale et finie	62
2.2.2 Langage, intersubjectivité et transcendance de l'intérieur	68
2.2.3 Une pensée autoréflexive	71
2.2.4 Gauchet et les origines de la raison occidentale	76
2.3 La postsécularisation.....	81
2.3.1 Le sens empirique de la postsécularisation	81
2.3.2 Le sens normatif de la postsécularisation	88

CHAPITRE III

LA VALORISATION DU POTENTIEL NORMATIF DE LA RELIGION EN MODERNITÉ 90

3.1 Détour par la philosophie kantienne de la religion	91
3.2 La traduction sémantique	96
3.2.1 La traduction tributaire de la théorie du discours	98
3.2.2 Les erreurs de Cooke et Lafont	107
3.2.3 Démonstration de la traduction	114
3.3 La traduction comme réponse à la vacuité de la conscience normative	122
BILAN	125

DEUXIÈME PARTIE

RELIGION ET RAISON PUBLIQUE : DE RAWLS À HABERMAS 128

CHAPITRE IV

RELIGION, CITOYENNETÉ ET DÉLIBÉRATION CHEZ RAWLS 130

4.1 L'arrière-plan historique du libéralisme politique 130

4.1.1 Les prémisses libérales de l'État constitutionnel 131

4.1.2 La définition restrictive de l'usage public de la raison, ou l'idéal de la
raison publique 134

4.2 La religion exclue de la justification publique politique 135

4.2.1 La nature de la raison publique 136

4.2.2 Les destinataires de la raison publique 150

4.2.3 L'application des limites de la raison publique 159

CHAPITRE V

RELIGION, CITOYENNETÉ ET DÉLIBÉRATION CHEZ HABERMAS 175

5.1 La critique de l'ethos civique rawlsien 175

5.1.1 L'objection morale d'ordre substantiel 176

5.1.2 L'objection morale d'ordre procédural 180

5.2 La religion incluse dans la justification publique politique 192

5.2.1 Les modalités et les balises du rôle politique des croyants 192

5.2.2 Une tension entre la protection de l'identité religieuse et l'approche
délibérative 229

CHAPITRE VI

LES RÉQUISITS COGNITIFS DE L'INCLUSION DE LA RELIGION DANS LE
DÉBAT PUBLIC POLITIQUE 239

6.1 Les attitudes épistémiques attendues des citoyens séculiers 241

6.2 La nécessité d'une culture religieuse chez les citoyens séculiers 244

6.3 Les attitudes épistémiques attendues des citoyens religieux.....	250
6.4 Des attitudes épistémiques aux vertus civiques	260
6.5 L'école comme lieu d'inculcation des vertus civiques	265
 BILAN	 269
 TROISIÈME PARTIE	
L'AMÉNAGEMENT POLITIQUE DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE	273
 CHAPITRE VII	
LA LAÏCITÉ DANS UNE SOCIÉTÉ POSTSÉCULIÈRE	275
7.1 Penser la laïcité dans le cadre de la théorie du discours	275
7.1.1 Des interrogations politiques différenciées.....	276
7.1.2 Une question politique de type moral	281
7.2 Les finalités et les modes opérationnels de la laïcité	284
7.2.1 La liberté de conscience et de religion comme principe moral de premier plan.....	284
7.2.2 La liberté positive de conscience et de religion	292
7.2.3 La liberté négative de conscience et de religion	300
7.2.4 Égalité et limites légitimes de la liberté de conscience et de religion.....	318
 BILAN	 328
 CONCLUSION	 336
 BIBLIOGRAPHIE	 354

RÉSUMÉ

À la base de ce travail se trouve la problématique de la place et du rôle de la religion dans l'espace public des sociétés occidentales contemporaines. Son but est de dégager des propositions qui permettront d'adapter le politique, c'est-à-dire les institutions publiques et le comportement des citoyens, à la pluralité des doctrines englobantes et des conceptions du bien qui caractérise le monde d'aujourd'hui. Et cela, tout en honorant l'ensemble des valeurs et des principes libéraux et démocratiques, à commencer par l'égalité fondamentale entre les personnes et la liberté de conscience et de religion. L'objectif général est donc de définir le sens et la forme de cette composante essentielle de toute démocratie libérale qu'est la laïcité.

Étant donné sa nature normative, ce problème est abordé sous l'angle des théories normatives en philosophie morale et politique contemporaine. Il s'agit de dégager et d'analyser la conceptualisation de la laïcité présente dans l'œuvre du philosophe allemand Jürgen Habermas (1929-), plus précisément d'extraire de sa théorie de la religion et de sa théorie politique les principes constitutifs de la laïcité. Cela comprend en outre la détermination des conditions et des moyens de leur application.

La religion pouvant s'insérer dans l'espace public selon deux modalités, le problème central de cette recherche se divise en deux questions. La première est celle de la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective ; la seconde celle de la reconnaissance des particularismes religieux. Elle consiste donc à expliquer les réponses que leur apporte, directement ou indirectement, Habermas, de même qu'à vérifier leur force, leur validité et leur cohérence. Pour ce faire, est mise à contribution l'analyse des propositions d'autres penseurs de la religion, du social et du politique. Les propos de Habermas sont particulièrement mis en parallèle avec ceux de deux grands représentants du libéralisme politique contemporain, John Rawls et Will Kymlicka, et de Charles Taylor, un éminent représentant du communautarisme.

Ce travail se divise donc en trois grandes parties. La première porte sur le concept de religion chez Habermas. Y est étudié le tournant qu'a connu la pensée habermassienne sur la religion au cours des deux dernières décennies, lequel consiste en une valorisation du potentiel sémantico-normatif de la religion en modernité. La seconde concerne l'articulation de la religion avec la raison publique. La troisième a trait à l'aménagement politique de la diversité religieuse.

mots-clés : citoyenneté, démocratie, démocratie délibérative, espace public, laïcité, libéralisme politique, multiculturalisme, raison publique, religion, Habermas, Kymlicka, Rawls, Taylor

INTRODUCTION

Mise en contexte

« La laïcité est l'un des foyers d'inquiétude d'une France inquiète.¹ » Cette phrase de Marcel Gauchet s'applique également à d'autres cas que celui français. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la religion occupe aujourd'hui le devant de la scène dans les sociétés développées et sécularisées d'Occident. Cette importance de la religion tranche considérablement avec l'image que l'on se faisait, il y a encore quelques décennies, d'un phénomène religieux appelé à s'effacer progressivement. Depuis quelque temps, on assiste même à un accroissement du traitement médiatique et académique de tout ce qui le touche de près ou de loin.²

¹ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, coll. « Folio/essais », n° 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 9.

² Quelques exemples d'ouvrages récents traitant de la religion en modernité et en démocratie :
Sur la laïcité : J. BAUBÉROT. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006 ; *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2009 ; *Histoire de la laïcité en France*, Paris, PUF, 2010 ; J. BAUBÉROT et M. MILOT. *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011 ; J. BAUBÉROT et M. WIEVIORKA, dirs. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Éditions de l'Aube, 2005 ; F. FRÉGOSI. *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008 ; J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010 ; M. MILOT. *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008 ; H. PENA-RUIZ. *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003 ; A. RENAUT et A. TOURAINÉ. *Un débat sur la laïcité*, Paris, Stock, 2005.

Sur les rapports entre religion, politique et modernité : M. ANGENOT. *En quoi sommes-nous encore pieux?*, Québec, PUL, 2009 ; S. FATH. *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil, 2004 ; T. FERENCZI, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Éditions complexe, 2003 ; M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998 ; *Un monde désenchanté?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004 ; G. JOBIN. *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Ste-Foy (Québec), PUL, 2004 ; F. LORCERIE. *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; J.-P. WILLAIME. *Europe et religion. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

Sur les manifestations et les transformations contemporaines de la religion (ou du religieux) : L. FERRY et M. GAUCHET. *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2004 ; F. LENOIR. *Les métamorphoses de Dieu*, Paris, Plon, 2003 ; C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse*

Plusieurs événements survenus ces dernières années ont forcé les gens, un peu partout en Occident, à se questionner sur la religion, et plus particulièrement sur sa place et son rôle dans leur société. Les plus marquants d'entre eux sont bien sûr les attentats terroristes perpétrés par des extrémistes religieux (New York, 2001; Madrid, 2004; Londres, 2005, etc.). Songeons également à l'assassinat du cinéaste Theo Van Gogh par un jeune intégriste aux Pays-Bas (2004), aux menaces et soulèvements survenus lors de l'affaire des caricatures de Mahomet en Europe et ailleurs dans le monde (2006), ainsi qu'aux liens étroits entre la droite chrétienne évangélique et l'administration de George W. Bush (2000-2008).

Sans même tenir compte de ces faits troublants, on assiste dans les sociétés occidentales depuis environ deux décennies à une intensification de la pluralité religieuse. Les offres religieuses de sens se multiplient. Mais il n'y a pas que l'étendue de celles-ci qui croît, puisque les écarts relatifs à la nature même des options religieuses se creusent. Comme le remarque Jürgen Habermas, le pluralisme religieux n'a plus trait seulement au pluralisme des « confessions », mais aussi à celui des « formes de vie » : « Since the 16th century, Europe has had to contend with confessional schisms within its own culture and society. In the wake of the present immigration, the more blatant dissonances between different religions link up with

aujourd'hui, Montréal, Bellarmin, 2003 ; *A secular age*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Sur la religion dans l'espace public québécois : P. BOSSET, *et al.*, dirs. *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne*, Québec, PUL, 2009; N. BOUCHARD et J. PIERRE. *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, PUQ, 2006; G. JOBIN, *et al.*, dirs. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 8, n°1, printemps 2006; J-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008; G. LEROUX. *Éthique, culture religieuse, dialogue*, Montréal, Fides, 2007; M. MILOT. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002; S. TREMBLAY. *Écoles et religion. Genèse du nouveau pari québécois*, Montréal, Fides, 2010 ; J. WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 43, 1998.

the challenge of a pluralism of ways of life typical of immigrant societies. This extends beyond the challenge of a pluralism of denominations.³ »

Cette pluralisation religieuse accélérée des sociétés s'inscrit dans un phénomène plus vaste, celui de la pluralisation des conceptions du bien, autant celles religieuses que celles éthiques et philosophiques. Ce phénomène s'est retrouvé au cœur des préoccupations des penseurs du social et du politique contemporains. Le recentrage de la pensée de John Rawls autour du « fait du pluralisme » en est la preuve la plus éloquente. Ce dernier ouvre son ouvrage dans lequel il revoit avec force détails sa théorie de la justice, *Libéralisme politique*, en posant comme une donnée inéluctable le « fait du pluralisme », c'est-à-dire le fait que « [l]a culture politique d'une société démocratique est toujours marquée par une diversité de doctrines opposées et irréconciliables, qu'elles soient morales [lire « éthiques », M.J.], philosophiques ou religieuses. Certaines d'entre elles sont parfaitement raisonnables et le libéralisme politique considère cette diversité de doctrines raisonnables comme le résultat inévitable à long terme de l'exercice des facultés de la raison humaine dans un contexte d'institutions libres et durables.⁴ »

³ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 20.

⁴ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1^{re} édition : 1995), p. 27.

Les doctrines dont parle Rawls sont dites « compréhensives », « totalisantes » ou « englobantes » (*comprehensive doctrine*). À l'origine, ce terme est employé pour qualifier une conception éthique qui « inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble. Une conception est pleinement compréhensive si elle concerne toutes les valeurs et les vertus reconnues dans le cadre d'un système articulé d'une manière relativement précise; elle n'est que partiellement compréhensive quand elle comporte un certain nombre de valeurs et de vertus non politiques sans toutes les inclure, et qu'elle est articulée de façon assez lâche. » (p. 38) Une doctrine englobante peut donc être de nature religieuse, philosophique ou éthique.

Nous traduisons « *comprehensive* » par « englobante », et non par « compréhensive » comme le font certaines commentatrices comme Catherine Audard et Dominique Leydet. Nous trouvons en effet que ce terme traduit mieux l'idée associée à « *comprehensive* », en plus d'éviter la possible confusion de sens dérivant de la signification de l'adjectif français « compréhensif », lequel renvoie, entre autres, à l'aptitude à comprendre autrui.

Habermas constate la même chose en affirmant que « [l']irruption de la réflexion dans les biographies et dans les traditions culturelles favorise l'individualisme des projets de vie personnels et un pluralisme des formes de vie collective. Mais en même temps les normes de la vie en commun deviennent elles aussi réfléchies, et c'est par là que s'instaurent des orientations axiologiques universalistes.⁵ » Ajoutons qu'au facteur interne de pluralisation qu'est l'influence d'un contexte d'institutions libres et durables s'ajoute le facteur externe qu'est l'immigration de gens issus de divers univers culturels et religieux.

Les individus doivent donc, malgré leurs différentes conceptions de la vie bonne, de l'être humain et du monde, et nonobstant les divers modes de vie qui en découlent, apprendre à vivre ensemble, comme des citoyens égaux et libres qui coopèrent et qui reconnaissent la légitimité des institutions réglant leur vie en commun.

Le fait du pluralisme est cependant plus qu'un phénomène sociologique. S'y greffe en effet l'émergence de revendications identitaires de nature religieuse. Mentionnons à titre d'exemples les diverses demandes liées au partage des équipements et des lieux publics (plages-horaire réservées aux femmes pour les piscines et les gymnases, salles de prières aménagées dans des endroits publics et institutionnels comme les grands magasins et les écoles), au port de symboles religieux dans les lieux publics et dans le cadre de l'exercice d'une fonction publique, aux accommodements exigés des employeurs privés et de l'État (horaires de travail modifiés, congés pris à d'autres moments que ceux prévus par la loi, menus des cafétérias adaptés, exemptions à des règlements municipaux, etc.), à l'attribution de droits communautaires comme l'enseignement confessionnel subventionné par l'État,

⁵ J. HABERMAS. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, p. 113.

etc.⁶ Ajoutons à cela le désir de certains groupes religieux de participer aux débats publics sur des enjeux de société à partir – évidemment – de leur propre normativité religieuse. À la suite de Guy Jobin, nous disons donc qu'il y a « une résilience de la religion se manifestant par des revendications politiques qui se font sur le mode identitaire⁷ ».

Ces requêtes s'inscrivent, là encore, dans un cadre plus large : celui des demandes de reconnaissance émanant des multiples groupes identitaires, comme les autochtones, les minorités nationales, culturelles, linguistiques et visibles, les femmes, les homosexuels, etc. Ceux-ci revendiquent une conception plus inclusive de la citoyenneté qui leur garantirait une reconnaissance de leur identité propre. On quitte ici le terrain du socio-économique pour celui du culturo-identitaire. Au combat contre les inégalités inhérentes à la hiérarchie économique vient s'ajouter celui contre les inégalités propres à une hiérarchie de statuts. La justice sociale comporte à présent

⁶ Certains États ont tenté de mieux comprendre ces situations problématiques et d'y apporter des solutions. Par exemple, le Président français a mis sur pied une Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République en 2003 qui remit un rapport (Rapport Stasi), lequel conduisit à la loi de mars 2004 interdisant le port de signes ostensibles d'appartenance religieuse dans les écoles publiques. Au Québec, un Groupe de travail sur la place de la religion à l'école fut mis sur pied en 1997. Ce dernier remit un rapport (Rapport Proulx) deux ans plus tard, lequel a conduit à une loi déconfessionnalisant les écoles publiques l'année suivante. Plus récemment, en 2007, une Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles et, dirons-nous, religieuses fut instituée par le Premier ministre du Québec. Celle-ci déposa son rapport en 2008 (Rapport Bouchard-Taylor).

⁷ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 98-99. Jobin préfère, avec raison à notre avis, parler de « résilience » plutôt que de « retour » ou de « résurgence » de la religion dans l'espace public : « Nous utilisons le terme *résilience* pour désigner la persistance de la dimension publique des traditions religieuses dans l'espace public des sociétés contemporaines. Le mot nous paraît plus juste que l'expression *retour du religieux* qui implique, quant à elle, que la religion aurait totalement quitté l'espace public pour y faire une réapparition inattendue. Le mot *résurgence* ne nous semble guère plus adéquat. [...] Il s'agit bien d'une persistance de la présence publique des traditions religieuses et non de leurs capacités de coordination de l'ensemble de la société. » (p. 98, note 48)

deux facettes : celle d'une politique équitable de redistribution de la richesse et celle d'une reconnaissance politique des différences identitaires.⁸

D'un point de vue empirique, en raison de la force avec laquelle les identités se font entendre, il n'est plus possible d'éluder cette demande de reconnaissance. Il en va tout autant du point de vue normatif. C'est effectivement au nom même de la valeur moderne par excellence qu'est l'égalité universelle que ces revendications identitaires sont formulées. Comme le note Charles Taylor : « Ce qui est sous-jacent aujourd'hui à l'exigence de reconnaissance est un principe d'égalité universelle. La politique de la différence dénonce toutes les discriminations et refuse toute citoyenneté de seconde classe.⁹ » Le pluralisme, notamment sous sa forme religieuse, apparaît ainsi comme l'un des défis majeurs auxquels doivent faire face les sociétés démocratiques et libérales contemporaines.

Problématique

Parmi les revendications identitaires, celles formulées pour des motifs religieux sont certainement celles qui suscitent le plus de questions et, même, d'appréhensions. Cela s'explique en bonne partie par le fait qu'il y a eu en Occident « une perte progressive de pertinence sociale et culturelle de la religion en tant que cadre normatif orientant les conduites et la vie morale¹⁰ », c'est-à-dire un processus

⁸ Voir W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 331-336; N. FRASER. « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires », *Politique et Sociétés*, vol. 17, n° 3, 1998, p. 9-36 ; « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 23, 2004, p. 151-164 ; *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, coll. « Textes à l'appui / Politique et société », trad. de l'américain de E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.

⁹ C. TAYLOR. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, coll. « Champs Flammarion », n° 372, trad. de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994, p. 57-58.

¹⁰ M. MILOT. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études / Section des sciences religieuses », Turnhout, Brepols, 2002, p. 32.

de sécularisation. Une majorité d'Occidentaux peuvent de nos jours être dits « séculiers », puisque les convictions et valeurs religieuses ne guident – quand cela est encore le cas – que dans une faible mesure leur existence. Même si une partie d'entre eux affirment néanmoins croire ou être attachés à une tradition religieuse, la religion n'influence que faiblement leur mode de vie et leur définition de soi. C'est ainsi que naît chez eux une incompréhension devant la place qu'occupe la religion dans l'existence de certains de leurs contemporains, notamment face à leur désir de l'afficher publiquement. Cela se comprend d'autant mieux que la religion est susceptible de déterminer profondément une forme de vie. Les convictions et les valeurs religieuses peuvent, chez une même personne, déterminer sa manière de se vêtir, de se nourrir, son organisation du temps, des loisirs et du travail, sa sexualité et ses choix politiques.

Les questionnements suscités par les réclamations identitaires de nature religieuse s'expliquent en outre par le fait que les sociétés occidentales ont connu un processus de laïcisation qui a « introduit dans le politique une mise à distance institutionnelle de la religion dans la régulation globale de la société¹¹ ». On craint que certains droits accordés pour des motifs religieux, comme celui des agents de l'État de porter des symboles religieux, ne rapprochent trop les institutions publiques des organisations religieuses, mettant ainsi à mal une condition fondamentale de la laïcité de l'État : sa neutralité.

On appréhende par ailleurs que l'attention et la visibilité accordées aux groupes religieux ne leur permettent d'exercer une influence indue sur le pouvoir politique. Étant porteurs d'une vision de la vie bonne et prétendant détenir la vérité en matière de régulation des comportements, ils se positionnent sur des enjeux de société et cherchent à influencer l'opinion publique et les décideurs politiques sur ces

¹¹ M. MILOT. *La laïcité dans le nouveau monde*, p. 32.

questions.¹² Ici, c'est la portée politique de l'action des groupes religieux qui engendre des doutes. On craint qu'une normativité religieuse donnée ne s'infilte dans le processus de prise de décision politique, notamment via le lobbying, ce qui aurait pour effet, là encore, de compromettre la neutralité de l'État. Cette crainte laisse cependant ouverte la question de savoir si des ressources normatives issues de la religion peuvent légitimement entrer dans la justification des normes publiques et des mesures politiques.

On se questionne enfin sur les possibles effets pervers que pourraient avoir les réponses apportées (ou susceptibles de l'être) aux requêtes des individus et des groupes religieux sur certains droits fondamentaux, telles l'égalité entre les hommes et les femmes, et les libertés d'expression, d'opinion et de penser.¹³ Ce sont, en fait, le sens et les balises à donner à la liberté de conscience et de religion qui sont interrogés en regard de ces autres valeurs politiques. Comme le fait remarquer Micheline Milot, « [I]a liberté de conscience et de religion est considérée chose acquise dans les États de droit, mais elle est sans doute l'une des libertés fondamentales qui suscite le plus de questionnements relatifs à son aménagement, à sa régulation, à sa portée et à ses limites.¹⁴ »

Sous l'effet combiné d'une pluralisation religieuse accélérée des sociétés et d'une volonté croissante d'affirmation des individus et des collectifs, surgit ainsi, dans les sociétés démocratiques, libérales et sécularisées actuelles, le problème général de la place de la religion dans l'espace public.

¹² Pensons au droit à l'avortement, à celui à l'euthanasie, à l'ouverture de la définition légale du mariage aux unions homosexuelles, à la manipulation d'embryons à des fins de recherche ou reproductives, à l'enseignement du créationnisme subventionné par l'État, etc.

¹³ Dominique Schnapper pose par exemple la question suivante : « Comment peut-on concilier la liberté et l'égalité individuelle de tous les citoyens [...] et la reconnaissance publique de leurs "valeurs" et "traditions" culturelles "distinctes" qui sont collectives, puisqu'elles sont "partagées" [...] ? » (D. SCHNAPPER. *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, coll. « NRF Essais », Paris, Gallimard, 2002, p. 189.)

¹⁴ M. MILOT. *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, 2008, p. 7.

Plus précisément, la religion peut s'insérer dans l'espace public selon deux modalités, lesquelles apparaissent toutes deux problématiques. La première est la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective, c'est-à-dire le recours à des raisons issues de la religion dans l'élaboration et la justification des normes publiques et des mesures politiques. Se pose ici la question des conditions de la participation de la religion à la vie politique de la Cité et de ses suites possibles, autant en ce qui a trait à la mentalité et au comportement des citoyens (c.-à-d. l'ethos civique) qu'à la nature et au fonctionnement des institutions publiques. Se retrouve ici sous les projecteurs le thème de l'articulation de la religion avec la raison publique.

La seconde est l'aménagement politique de la diversité religieuse, c'est-à-dire les réponses à apporter aux revendications identitaires basées sur des motifs religieux, lesquelles prennent ordinairement la forme d'accommodements des différences religieuses et de droits particuliers, comme celui à un enseignement confessionnel publiquement subventionné. La question est cette fois celle des conditions et des possibles conséquences d'une citoyenneté différenciée pour des motifs religieux. Elle est en lien étroit avec le thème du multiculturalisme.

Ces deux questions sont conceptuellement distinctes.¹⁵ Cela se voit particulièrement bien si l'on prend comme point de référence la définition de la neutralité de l'État. D'un côté, un État peut se montrer foncièrement neutre du point

¹⁵ Dans son ouvrage *La religion dans les limites de la cité*, Jean-Marc Larouche formule ces deux questions : « jusqu'où la société peut-elle accommoder les différences culturelles et religieuses dans le respect des principes de la laïcité de l'État? » (J.-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postseculières*, Montréal, Liber, 2008, p. 135-136) et « Comment articuler religion et raison publique? » (p. 116) La distinction conceptuelle entre celles-ci apparaît en outre lorsque l'on compare les deux sections consécutives du chapitre 4 que sont « La place de la religion : de la sphère privée à l'espace public » et « Religion et raison publique : opposition ou possible articulation ». (p. 113-121)

de vue propositionnel en refusant de se prononcer sur la qualité ou le mérite intrinsèque d'une ou de quelques conceptions du bien, religieuses et non religieuses, de même qu'en s'abstenant de recourir à des raisons propres à l'une d'entre elles pour justifier ses décisions. Mais cela, tout en bafouant l'égalité de traitement des citoyens en matière de liberté de conscience et de religion, donc en n'étant pas neutre dans les faits face aux diverses conceptions du bien. Par exemple, un État pourrait promouvoir une religion x, non pas parce qu'il s'agit de la « vraie » religion, donc non pas avec des raisons propres à cette dernière, mais à l'aide d'une raison séculière¹⁶ : celle voulant qu'une société où les citoyens partagent la même religion est plus harmonieuse et plus stable politiquement.¹⁷ D'un autre côté, on peut imaginer un État qui n'est pas à la base neutre parce que recourant à des raisons formulées dans les termes d'une doctrine religieuse ou philosophique particulière pour légitimer son action, mais qui accorde néanmoins une égale liberté de conscience et de religion à l'ensemble de ses citoyens. Par exemple, on peut imaginer que les textes sacrés sur lesquels il appuie son geste prescrivent de procéder de la sorte.¹⁸ Cet État se montrerait par là neutre dans les faits face aux différentes conceptions du bien, mais sans l'être au plan du contenu des raisons invoquées.

Malgré cette différence logique, ces deux interrogations doivent être évaluées selon les mêmes critères fondamentaux, à commencer par l'égalité fondamentale entre les individus¹⁹, notamment l'égalité des sexes et celle entre personnes aux

¹⁶ Voir la précision conceptuelle à la fin de cette introduction.

¹⁷ L'exemple est de Will Kymlicka. (W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 344.)

¹⁸ Le fait qu'une partie des chrétiens américains aient considéré, pour des raisons religieuses, qu'ils devaient étendre sur la planète la démocratie libérale (ce qui inclut nécessairement les droits de l'Homme, dont la liberté de conscience et de religion et l'égalité) se rapproche de cet exemple imaginé. En effet, comme le rappelle Taylor, « [b]eaucoup d'Américains protestants, et récemment certains Américains catholiques, ont cru que les États-Unis avaient reçu la mission providentielle de répandre la démocratie libérale dans le reste de l'humanité. » (C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, coll. « L'Essentiel », trad. de l'anglais de J.-A. Billard, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 74.)

¹⁹ Kymlicka, en s'inspirant de Ronald Dworkin, affirme que les théories politiques plausibles actuelles ont toutes l'égalité comme valeur fondamentale, c'est-à-dire l'idée abstraite que tous les individus

croyances différentes, la liberté de conscience et de religion, ainsi que les autres libertés de base, comme les libertés de pensée, d'expression et d'opinion²⁰, le maintien de la paix sociale, etc. C'est seulement en s'attendant à répondre à ces deux questions en tenant compte de ces paramètres que l'on s'attaque dans son intégralité au problème de la place de la religion dans l'espace public, notamment celui du sens et de la forme à donner à la laïcité.

À ce stade préliminaire de notre recherche, nous nous en tiendrons à une définition plutôt intuitive de ce concept, laquelle est communément admise. Celle qu'ont employée Maclure et Taylor pour amorcer leur propre réflexion sur le sujet convient parfaitement :

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 de conceptions du monde et du bien, que ces conceptions soient religieuses, spirituelles ou séculières [lire « englobantes mais non religieuses », M.J.]. 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'État et la religion, les désaccords surgissent dès qu'il est temps de la définir de façon précise.²¹

Hypothèse

Ce questionnement sur la laïcité est d'ordre normatif, puisqu'il touche directement aux enjeux d'une coopération sociale équitable entre des citoyens libres et égaux mais divisés par des convictions, des valeurs et des modes de vie différents.

doivent être traités comme des égaux, cela se traduisant d'abord par l'obligation pour l'État d'accorder une égale considération à ses citoyens. (W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 3-4.) Voilà une preuve de l'importance fondamentale de l'égalité comme paramètre du débat sur la place de la religion dans l'espace public.

²⁰ Comme l'écrit Larouche, dans les sociétés modernes occidentales, « la liberté, l'égalité et la fraternité sont reconnues comme des valeurs. Mais les deux premières sont plus que des valeurs, elles sont devenues des principes régulateurs du vivre ensemble, et en cela elles sont des normes. » (J.-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité*, p. 66.)

²¹ J. MACLURE ET C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 10.

Le défi est, ultimement, de dégager des propositions qui permettront d'adapter le politique – c'est-à-dire autant le fonctionnement des institutions que l'ethos civique²² – à la pluralité religieuse telle qu'elle s'exprime de nos jours, et cela tout en honorant l'ensemble des valeurs et des principes libéraux et démocratiques. Le respect de la liberté de conscience et de religion et de l'égalité de traitement en cette matière n'a effectivement de sens que si les autres valeurs démocratico-libérales sont prises en considération.

À la suite de cela, nous souhaitons montrer en quoi l'œuvre du philosophe Jürgen Habermas, laquelle semble avoir connu une évolution considérable relativement au statut de la religion dans les sociétés modernes, permet de penser les deux modalités d'insertion de la religion dans l'espace public ci-haut exposées.

Nous voulons en premier lieu montrer que sa théorie de la démocratie, centrée autour d'une conception procédurale et délibérative de la politique, permet d'articuler adéquatement la religion et la raison publique. Et que cette articulation se fait d'autant mieux depuis qu'il a revu sa conception de la religion. Nous entendons établir que la combinaison de sa théorie politique et de sa théorie révisée de la religion rend possible une véritable mobilisation des ressources normatives religieuses, laquelle s'avérant salutaire pour l'ensemble de la société.

En second lieu, nous désirons montrer que d'autres composantes de la pensée de Habermas, principalement sa conception intersubjective de l'identité et celle des droits culturels, permettent de concevoir la reconnaissance des particularismes religieux dans le respect de l'ensemble des valeurs et des droits formant une culture politique libérale et démocratique, et par là d'atténuer la tension entre universalisme

²² Soulignons que la citoyenneté démocratique dépasse le simple statut juridique défini par un ensemble de droits et de responsabilités, car elle est aussi l'expression d'une participation à une communauté politique.

et différentialisme propre aux discussions des dernières années sur la reconnaissance identitaire, culturelle et religieuse.

Notre objectif global est de contribuer au débat théorique et public sur le sens de la laïcité et sur la manière idoine de la concrétiser dans les sociétés occidentales contemporaines. Et cela en démontrant que la pensée habermassienne renferme des outils conceptuels permettant de concevoir à la fois une utilisation des ressources normatives religieuses dans la régulation politique du vivre-ensemble et un aménagement politique de la diversité religieuse optimaux en regard des valeurs et des idéaux libéraux et démocratiques. Nous espérons, en somme, en extraire les principes constitutifs d'une laïcité bien comprise²³, de même que préciser le plus possible les conditions et les moyens de leur application.

Cette démarche nous amènera bien sûr à clarifier les propos de Habermas sur le politique et la religion. Nous nous efforcerons d'en expliciter les forces, les lacunes et les ambiguïtés. Nous nous proposons donc de contribuer, par le fait même, à la critique de sa conception des rapports entre religion et politique.

Afin d'éviter toute confusion, il nous faut absolument noter ici que les termes apparentés à « laïcité » sont très rares dans les textes originaux allemands. Nous n'avons effectivement retrouvé que quatre occurrences de termes allemands calqués sur le terme français « laïcité » : « Laizismus²⁴ », « laizistische²⁵ », « laizistischer²⁶ »

²³ Nous paraphrasons ici Habermas qui parle de son côté d'un « multiculturalisme bien compris » (J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 169), ou encore d'un « correctly conceived multiculturalism » (J. HABERMAS. « Notes on post-secular society », p. 23).

²⁴ J. HABERMAS. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, p. 123.

En français : J. HABERMAS. « Religion et sphère publique » dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », Paris, Gallimard, 2008, p. 175.

²⁵ J. HABERMAS. *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 129.

En français: J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 182.

et « laizistischen²⁷ ». Ajoutons que dans « Religion et sphère publique », Habermas renvoie explicitement la « laïcité » (Laizismus) au contexte français²⁸. Dans le même texte, il définit l'« exigence laïciste » (laizistische Forderung) en ces termes : « l'exigence laïciste, selon laquelle l'État 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.-à-d. la neutralité impérative des institutions étatiques par rapport aux visions du monde].²⁹ » Dans « De la tolérance religieuse aux droits culturels », il reprend cette dernière idée en déclarant que « [l]'exigence de neutralité peut être transgressée aussi bien du point de vue laïque (laizistischer Seite) que du point de vue religieux.³⁰ »

Ces extraits montrent clairement que la laïcité correspond pour Habermas, non au mode de gouvernance politique évoqué précédemment, mais à une idéologie spécifique qui s'est développée en France au cours des derniers siècles. Les calques en langue allemande du terme « laïcité » faits par Habermas renvoient ainsi plutôt au « laïcisme », c'est-à-dire à la forme idéologique de la laïcité, laquelle tend à ignorer voire exclure tout ce qui tient de la religion parce qu'il s'agit de religion. Milot donne cette définition de « laïcisme » :

Le sens couramment attribué à ce terme connote spécifiquement le militantisme qui peut être déployé par des groupes dans la société ou par un État qui entend lutter contre les pouvoirs des traditions religieuses sur la vie sociale ou politique. La définition la plus connue du laïcisme est celle d'une doctrine ou d'une idéologie qui tend à faire de la laïcité un combat contre les prétentions des Églises à régir la vie publique. Le laïcisme suppose sans aucun doute que l'Église et l'État soient séparés, mais selon une perspective plus

²⁶ J. HABERMAS. *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 273.

En français: J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

²⁷ J. HABERMAS. *Zwischen Naturalismus und Religion*, p. 274.

En français: J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 166.

²⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 175.

²⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 182. Nos italiques.

³⁰ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

conflictuelle. Le laïcisme se fait idéologie et épouse souvent la forme même du dogmatisme religieux.³¹

Argument

Premièrement, nous abordons le problème général de la signification et de la forme à donner à la laïcité dans nos sociétés sous l'angle des théories normatives en philosophie morale et politique contemporaine, car il s'agit de se pencher sur le sens, la portée et les voies de concrétisation des principes laïques en regard des fondements normatifs et des idéaux de la démocratie libérale. Sur ce point, Jocelyn MacLure et Charles Taylor ont en partie raison d'affirmer que « bien que des travaux récents en sciences sociales, en droit et en philosophie aient permis des avancées majeures sur le plan de la compréhension de la laïcité comme mode de gouvernance, [...] une analyse conceptuelle adéquate des principes constitutifs de la laïcité fait toujours défaut.³² »

Avant de réfléchir à sa mise en œuvre, c'est-à-dire à ses implications juridiques et à ses rouages institutionnels concrets, il est en effet essentiel de s'attarder au sens et au rôle de la laïcité dans une société démocratique et libérale fortement divisée au plan éthico-religieux. Toujours à l'instar de ces auteurs, nous pensons qu'en cette matière

³¹ M. MILOT. *La laïcité*, p. 11.

³² J. MACLURE ET C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 11.

Nous nuancions cette affirmation, puisque Milot propose dans ses travaux une analyse de la sorte. Les deux philosophes la citent d'ailleurs dans le chapitre consacré aux principes de la laïcité de leur ouvrage : « On pourrait ainsi dire, avec Micheline Milot, que la laïcité est “un aménagement (progressif) du politique en vertu duquel la liberté de religion et la liberté de conscience se trouvent, conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous, garanties par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société” ». (p. 32-33) (La citation est tirée de M. MILOT. *La laïcité dans le nouveau monde*, p. 34.)

Pour l'analyse conceptuelle des principes laïques de Milot, voir notamment M. MILOT. *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008; « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas canadien » dans J. BAUBÉROT et M. WIEVIORKA, dirs. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 274-287.

une conceptualisation plus précise permet de mieux cerner les options qui s'offrent aux sociétés lorsqu'elles font face à des dilemmes reliés à l'aménagement de la diversité morale [lire « éthique », M.J.] et religieuse, qu'il s'agisse du rapport approprié 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 de religion.³³

Deuxièmement, notre intérêt pour l'œuvre de Habermas s'explique par le fait que s'y trouvent traitées – mais sans être explicitement distinguées – les deux questions formant la problématique qui nous occupe. Nous nous proposons donc, dans un but heuristique, de les traiter séparément, car cela clarifiera notre problème de base. Au reste, même si on peut les séparer en théorie, il n'en demeure pas moins qu'il y a peu de chances qu'elles soient, dans la pratique, sans rapport l'une avec l'autre. Il est difficile d'imaginer, par exemple, que l'on puisse faire une place aux convictions religieuses dans les délibérations publiques sans en même temps permettre à ceux qui les portent de manifester, notamment via des symboles, leur adhésion à celles-ci. C'est pourquoi ces questions méritent d'être différenciées mais qu'elles doivent être abordées conjointement.

Troisièmement, cette œuvre renferme des avenues qui nous semblent plus prometteuses que celles fournies par d'autres grandes approches en philosophie politique : le contextualisme/communautarisme, dont Taylor est un imminent représentant, et le procéduralisme/libéralisme tel qu'il s'incarne dans la pensée de Rawls.³⁴

³³ J. MACLURE ET C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 11-12.

³⁴ Nous renvoyons ici au débat en philosophie morale et politique qui porte sur la nature de la justification des principes devant régir les institutions politiques et les normes publiques. Dans ce débat se retrouvent deux camps : les procéduralistes et les contextualistes, les premiers étant généralement associés aux penseurs libéraux et les seconds aux penseurs communautariens. Comme l'expliquent Berten, DaSilveira et Pourtois, « [c]ette différence s'appuie elle-même sur une opposition entre les

D'abord, la pensée habermassienne évite les lacunes, voire les dangers, du modèle contextualiste/communautarien. Du côté du rapport raison publique/religion, elle rejette l'idée que « les normes publiques doivent être étroitement affiliées aux valeurs partagées par la communauté sociale de référence³⁵ ». Comme le souligne Larouche, « [s]i ces valeurs sont, par exemple, celles qu'exprime une morale [lire « éthique », M.J.] religieuse, la loi civile devrait refléter cette morale [lire « éthique », M.J.] qui se dit bonne pour tous.³⁶ » Dans des sociétés profondément divisées par des visions du monde différentes et qui continuent à se diversifier au plan religieux, il apparaît presque impossible que cette idée puisse prendre forme. Et si elle le devait, cela se ferait au prix d'une atteinte à la neutralité des pouvoirs publics, et par suite d'un traitement inégal des citoyens.

Du côté de l'aménagement de la diversité religieuse, Habermas refuse de considérer la protection des identités culturelles et religieuses collectives comme primant sur tout le reste, comme l'autonomie des individus et l'égalité des sexes, ainsi que sur l'unité politique et le dialogue civique. À ce propos, Jobin écrit : « La politique de la différence de Charles Taylor, avec son insistance marquée sur la

éthiques procédurales et les éthiques substantielles, entre ceux qui pensent que la théorie morale doit se fonder sur des normes procédurales, formelles, déliées de toute conception spécifique du bien, et ceux qui pensent que la théorie morale ne peut se développer qu'à partir d'une conception spécifique du bien ou même, plus strictement encore, d'une hiérarchie des biens. » (A. BERTEN, *et al*, dirs. *Libéraux et communautariens*, coll. « Philosophie morale », 2^e éd., Paris, PUF, 2002 (1^{re} éd. : 1997), p. 11-12.) Ces auteurs précisent que « Taylor met Kant, les utilitaristes, Rawls, Dworkin et Habermas dans la première catégorie, Platon, Aristote et leurs défenseurs contemporains, notamment Alasdair Mac Intyre, dans l'autre. » (p. 12, note 1)

Habermas et Rawls sont donc tous deux des libéraux-procéduralistes. On comprend dès lors que Habermas considère ses désaccords sur la justice politique avec son homologue américain comme « rest[ant] dans le cadre étroit d'une querelle de famille. » (J. HABERMAS et J. RAWLS. *Débat sur la justice politique*, coll. « Humanités », trad. de l'américain de C. Audard et de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 10.)

Cela ne saurait toutefois masquer leurs divergences sur la forme que doit prendre la délibération et sur la place de la religion en son sein. Nous exposerons ces dernières dans les chapitres IV et V.

³⁵ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 14.

³⁶ J.-M. LAROCHE. *La religion dans les limites de la cité*, p. 108.

préservation des identités culturelles, tend à conforter une compréhension de l'espace public comme lieu de côtoiement de "communautés solipsistes".³⁷ »

Ensuite, l'approche habermassienne dépasse la distinction entre le public et le privé, et le confinement de la religion dans celui-ci propres à la forme conventionnelle du libéralisme politique. Du côté du rapport raison publique/religion, la pensée de Habermas aborde sous un nouveau jour la question de la religion et de ses possibles apports dans le débat public politique. Elle ne fait plus totalement montre des rapports mutuels d'exclusion raison/religion dont parlait Jobin il y a quelques années.³⁸ Avec son insistance sur le potentiel sémantique des religions, elle renouvelle l'analyse de cette question.

Du côté de l'aménagement de la diversité religieuse, Habermas se montre réfractaire à une position indifférente ou même rigide face à la religion, et prend ainsi ses distances d'avec une conception républicaine³⁹ des rapports entre l'État et les religions. Un État qui se veut juste ne peut pas rester sourd aux réclamations identitaires de ses citoyens religieux. Les citoyens séculiers et les citoyens religieux sont appelés à se côtoyer sans que les derniers doivent pour autant adopter les habitudes et les caractéristiques des premiers.

Quatrièmement, une étude sérieuse sur la laïcité demande non seulement une réflexion de nature morale et politique, mais également une analyse conceptuelle de

³⁷ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Ste-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2004, p. 9.

³⁸ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 5. Voir aussi le chapitre 1, p. 13-37.

Afin de dépasser cette exclusion mais tout en préservant les acquis du procéduralisme habermassien, Jobin s'est tourné vers la philosophie de Jean-Marc Ferry et sa notion centrale : la reconstruction. Même si l'éthique reconstructive ferryenne a beaucoup apporté au débat sur les liens entre la religion et la raison publique, il n'en reste pas moins qu'il aurait été moins urgent de se détourner de Habermas si celui-ci avait dès le départ ouvert la raison publique aux ressources normatives de la religion comme il l'a fait ces dernières années.

³⁹ Le terme est à prendre ici au sens idéologique, c'est-à-dire comme renvoyant au laïcisme.

la religion, chose qu'offre Habermas. Pour déterminer la place de celle-ci dans nos sociétés et ses rapports avec l'État, il faut savoir de quoi il s'agit au juste. Parce qu'elle comprend, en plus d'une théorie politique, une théorie de la religion en modernité à laquelle se greffent des éléments de sociologie de la religion, l'œuvre de Habermas nous apparaît plus complète, et pouvant par là apporter beaucoup à l'examen du problème de la place de la religion dans l'espace public.

D'ailleurs, l'un des apports de notre recherche sera de montrer que toute réflexion politique sur la laïcité est nécessairement tributaire d'une conceptualisation de la religion. La qualité d'une compréhension donnée de la laïcité et l'appréciation de la religion qu'elle véhicule dépendent de cette conceptualisation. Notre intérêt pour la pensée de Habermas s'explique d'autant plus que le thème de la religion prédomine dans ses travaux de la décennie 2000.⁴⁰ Un retour à la religion a eu lieu chez lui, lequel prend la forme d'un approfondissement et d'une appréciation nouvelle de celle-ci.⁴¹

Méthodologie et corpus

Notre travail ne sera pas d'ordre empirique. Il ne consistera pas en une analyse sociologique détaillée de la situation de la pluralité religieuse dans une société donnée ou encore dans l'ensemble du monde occidental. Nous ne fixerons pas non plus notre

⁴⁰ Durant cette période, Habermas a publié une série d'écrits sur la religion et sur sa place dans une société démocratique et libérale. Voir J. HABERMAS. « Foi et savoir » dans *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2002; « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003; les textes compris dans le recueil *Entre naturalisme et religion*, Paris, Gallimard, 2008; « Notes on post-secular society », *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008.

⁴¹ Nous parlons de « retour » en ce qui concerne la religion chez Habermas, car ce thème avait déjà été abordé antérieurement, principalement dans sa théorie de la rationalité et de la modernité. Voir J. HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987; « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas » dans *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, Paris, Cerf, 1994; « Thèmes de la pensée postmétaphysique » dans *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993.

attention sur un cas problématique particulier, comme le rapport entre l'Islam et l'égalité des sexes, ou bien le port des symboles religieux dans les écoles publiques québécoises.

Notre approche sera plutôt théorique et normative. Nous procéderons selon une méthode « conceptuelle » qui consistera à dégager et à approfondir les idées-clés de la réflexion hamermassienne sur le politique et la religion. Nous évaluerons le bien-fondé de celle-ci en testant l'exactitude et la force des propositions et des arguments avancés, en vérifiant sa cohérence interne, puis en confrontant ses composantes avec ce qu'en disent d'autres spécialistes. Malgré le niveau relativement élevé de généralité de notre recherche, nous recourons à des exemples concrets pour étayer nos positions. Cette dernière a tout de même comme contexte des phénomènes présents dans les sociétés occidentales actuelles. De plus, le recours à des situations réelles ou envisageables n'est pas étranger au type d'argumentation pratiquée en philosophie politique.

Nous tenons enfin à souligner que, tout comme Habermas, nous abordons la religion « de l'extérieur », c'est-à-dire d'un point de vue non théologique et qui ne présuppose aucune croyance ni incroyance religieuse. En effet, à la question d'Eduardo Mendieta : « les télécommunications sont en train de révolutionner tous les moyens et toutes les voies de communication. Est-ce que nous n'assistons pas à la tombée en désuétude des anciennes formes d'interaction, tandis que seraient en train de naître de nouvelles religions, de nouvelles Églises, de nouvelles formes de recueillement et de prière?⁴² », Habermas répond : « Je n'ai pas grand-chose à dire

⁴² J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 324-325.

sur ce point. Ce sont là, en effet, des questions auxquelles on ne peut répondre que de l' "intérieur", du point de vue de celui qui y participe.⁴³ »

Pour ce faire, nous utiliserons principalement les textes de Habermas qui traitent de la religion⁴⁴, de même que ceux formant le cœur de sa théorie politique⁴⁵. Pour sa part, notre littérature secondaire se constituera d'abord des textes des auteurs avec lesquels il entre en discussion sur le sujet qui nous intéresse (Rawls, Taylor, Weithman et Wolterstorff) et des commentaires de son œuvre, principalement ceux en lien avec les thèmes de la religion et de la délibération (Chambers, Cooke, Fortin-Melkevik, Jobin, Lafont). Nous nous servirons ensuite de contributions d'autres penseurs du politique s'étant penchés sur les thèmes de la légitimation politique et de la reconnaissance identitaire (Ferry, Gauchet, Kymlicka, Leydet, Weinstock), ainsi que de sociologues de la religion (Larouche, Milot, Willaime). C'est donc dire que nous entrerons en discussion avec Habermas, ainsi qu'avec d'autres auteurs afin d'aborder un thème majeur en sciences des religions : la laïcité.

Plan des chapitres

La première partie de cette thèse portera sur la religion chez Habermas. Nous nous arrêterons dans le premier chapitre sur la dévaluation du potentiel normatif de la religion en modernité, laquelle caractérise la première vision de la religion qu'il élabore. Celle-ci étant inséparable de sa théorie de la rationalité, nous exposerons cette dernière, ainsi que ses fondements sociologiques.

⁴³ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 325.

Voir aussi G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 20; S. CHAMBERS. « How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion », *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 212.

⁴⁴ Voir *supra*, notes 40 et 41.

⁴⁵ J. HABERMAS. *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997 ; *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998; *Une époque de transitions*, Paris, Fayard, 2005.

Nous analyserons dans le deuxième chapitre le passage de cette première vision de la religion à celle développée plus récemment. Nous verrons en quoi la découverte du potentiel sémantico-normatif de la religion en modernité, qui caractérise cette transition, se rattache à deux concepts dominants de la pensée habermassienne des deux dernières décennies, soit la « pensée postmétaphysique » et la « société postséculière ».

Nous terminerons cette partie en étudiant la vision renouvelée de la religion développée par Habermas depuis un peu plus d'une décennie. Se retrouvera ainsi au centre du troisième chapitre la « traduction sémantique ». Ce concept désigne le mécanisme par lequel des contenus de signification de la religion peuvent acquérir une portée universelle. Il s'agit donc là du concept-clé de la valorisation du potentiel – et de la pertinence – normatifs de la religion dans le monde contemporain.

Nous tâcherons en somme, au cours de cette partie, de circonscrire la place du concept de religion dans la pensée de Habermas. Nous tenterons de situer son intérêt récent pour la religion en regard de son traitement antérieur. Cela aura pour but de clarifier les divers sens que comporte ce concept chez lui. Il nous sera alors possible de constater ultérieurement comment ces différentes acceptions se rattachent aux propositions qu'il avance en tant que philosophe politique.

La seconde partie traitera essentiellement de la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective. Dans le quatrième chapitre, nous expliciterons d'abord brièvement les rapports entre la pensée libérale et la religion en retraçant l'examen généalogique de l'État constitutionnel mené par Habermas. Cela nous servira de base pour aborder par la suite le concept rawlsien de « raison publique ». L'analyse de celui-ci nous permettra plus précisément de comprendre l'ethos civique développé par Rawls et ses implications pour les citoyens

religieusement motivés. Elle jettera par ailleurs un éclairage sur sa conception des rapports entre la religion et les institutions étatiques. C'est la portée des raisons religieuses dans le processus de justification publique politique tel que conçu par le penseur américain qui sera ici l'objet de notre investigation.

Le cinquième chapitre sera consacré à l'analyse de la conception habermassienne des rapports entre la religion, la citoyenneté et les institutions publiques dans une démocratie libérale. Dans un premier temps, nous nous arrêterons sur la critique qu'adresse Habermas à la conception rawlsienne des rapports entre religion et citoyenneté. Dans un deuxième temps, nous approfondirons les propositions qu'il formule à ce sujet. Nous verrons au passage comment il situe la religion face à l'État démocratique. C'est la portée des raisons religieuses dans le processus de justification publique politique chez Habermas qui sera cette fois-ci l'objet de notre analyse.

Nous terminerons en examinant, au sixième chapitre, ce que suppose au plan cognitif l'ouverture de la raison publique à la religion que défend le philosophe allemand. Nous tenterons en outre de déterminer si ces présupposés ont à leur tour des implications au plan institutionnel. À la fin de cette seconde partie, nous pourrions ainsi voir en quoi l'approche habermassienne contraste avec celle de Rawls, et en quoi elle la dépasse. Nous chercherons par ailleurs à en dériver les implications relatives à la définition et la mise en œuvre de la laïcité.

La troisième partie portera quant à elle sur l'aménagement politique de la diversité religieuse. Dans le dernier chapitre, nous examinerons d'abord le processus de légitimation des normes juridiques, puisque celles-ci sont les pièces constitutives de tout régime de laïcité. Pour ce faire, nous recourrons à la théorie habermassienne du discours politique. Cela nous permettra de cerner la nature du problème de la

reconnaissance de la diversité religieuse, et par le fait même d'entrevoir celle des solutions à y apporter.

Après avoir établi le cadre discursif permettant d'aborder l'aménagement politique de la diversité religieuse, nous passerons ensuite au traitement de ce problème. Il s'agira alors de penser les finalités de la laïcité que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité des personnes. Plus précisément, nous scruterons en profondeur la nature de ces composantes fondamentales en examinant leur signification, leur fondation et la relation qu'elles ont entre elles. À partir de cela, nous verrons enfin comment les rendre opérationnelles. Nous pourrions ainsi préciser jusqu'où l'on peut, à partir des travaux habermassiens, définir les bases et les modes de concrétisation d'une laïcité bien comprise.

Précisions conceptuelles

Contrairement à ce que nous retrouvons dans les traductions françaises utilisées pour ce présent travail, nous avons décidé de traduire le terme allemand « Säkular » et ses dérivés par « séculier », « séculariste », etc.⁴⁶ Nous avons procédé ainsi parce que nous voulons que l'usage précis du terme « Laizismus » et de ses dérivés que fait Habermas ne soit pas masqué. Ce choix s'explique en outre par le fait qu'au plan théorique, nous distinguerons nous-même la nature « séculière » de l'État

⁴⁶ Les traducteurs d'*Entre naturalisme et religion* nous expliquent leur choix dans une note de traduction : « Säkular et ses dérivés pourraient se traduire, en français, par "séculier" et ses dérivés. Il reste que l'usage français de "laïque" a beaucoup empiété sur celui de "séculier", qui n'a dès lors pas exactement la même extension que son équivalent allemand (ou anglais). Disons que, au résultat, le processus de laïcisation concerne d'abord l'État, alors que celui de sécularisation touche avant tout la culture et la société. En conséquence, nous avons pris le parti, lorsque l'adjectif portait sur des substantifs liés à l'État ou la citoyenneté de le traduire par "laïque", compte tenu, par exemple, de ce qu'une expression telle que "citoyen "séculier" n'aurait pas grand sens en français et risquerait surtout d'induire un sens que n'a pas l'expression allemande (ou anglaise) équivalente. » (J. HABERMAS. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 343-344, note 3.)

de son caractère « laïque », la première étant, comme nous le verrons, une condition du second. Qui plus est, cette distinction conceptuelle s'inspire directement de l'usage particulier de la notion d' « État séculier » (ou de nature séculière de l'État) que l'on retrouve chez Habermas et les philosophes politiques que nous étudierons.

Enfin, et en lien avec ce qui vient d'être dit, « séculier » est généralement utilisé en philosophie politique contemporaine, y compris par Habermas, pour qualifier un type particulier de raisons devant servir à justifier les positions politiques personnelles et les décisions de l'État. En cela, les « raisons séculières » renvoient avant tout à la neutralité propositionnelle de l'État (ou sa nature séculière) et non pas à sa laïcité. Nous avons d'ailleurs précédemment vu qu'un État peut manquer de neutralité, donc ne pas respecter le principe de laïcité, tout en justifiant ses actions avec des raisons séculières. Cela nous empêche en conséquence de traduire « säkularen Gründe » par « raisons laïques ».

Sur ce point, nous désirons préciser dès maintenant ce que nous entendons par « raisons séculières ». À l'instar de Habermas, nous considérons celles-ci comme des raisons « généralement », « publiquement » ou « universellement accessibles », donc comme des raisons qui ne sont pas procurées par (ou formulées dans les termes) des doctrines englobantes, qu'elles soient dites religieuses ou non. Sous notre plume comme sous celle du penseur allemand, les raisons séculières renvoient ainsi à ce que Rawls nomme les « raisons publiques », donc à ce qui relève chez ce dernier du « politique ». Par exemple, des raisons directement tirées d'une doctrine humaniste athée ne pourraient pas être qualifiées, chez nous comme chez Habermas, de « séculières », et ce même si cette doctrine n'est pas considérée comme religieuse.⁴⁷

⁴⁷ À ce sujet, Cristina Lafont précise : « I will use the term "secular" as Habermas does, that is, in the narrow sense that refers to what Rawls calls "purely political" and does not include secularist comprehensive doctrines. » (C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 254, note 3.)

Ajoutons que dans la terminologie rawlsienne, « raisons séculières » et « raisons publiques » ne sont par contre nullement synonymes. Pour le penseur américain, les « raisons séculières » proviennent des doctrines englobantes non religieuses.⁴⁸ Le lecteur devra garder cette distinction bien en tête afin d'éviter toute malencontreuse confusion.

Par conséquent, à chaque fois que nous ne serons pas d'accord avec la traduction de « Säkular » ou de l'un ses dérivés, nous mettrons entre crochets le terme qui aurait dû selon nous être utilisé pour traduire le mot allemand. Nous mentionnerons de plus ce dernier et signalerons son emplacement dans la version originale allemande.

Exemple : les citoyens laïques (säkularen) (ZNR, p. 138) [lire « séculiers », M.J.]⁴⁹

Nous ferons de même si un auteur francophone emploie, dans son propre texte, le terme « laïque » pour désigner quelque chose qui devrait plutôt être qualifié de « séculier ».

Exemple : l'éthique laïque [lire « séculière », M.J.].

Autre précision conceptuelle : Habermas distingue les termes « éthique » et « morale ».⁵⁰ Nous ferons de même. Cette distinction conceptuelle ne se retrouve cependant pas chez tous les auteurs. En conséquence, nous mentionnerons, quand cela sera le cas, le terme qu'aurait employé Habermas si celui d'un autre auteur ne respecte pas sa terminologie.

Exemple : l'intégrité morale [lire « éthique », M.J.] des personnes.

⁴⁸ Voir le chapitre IV.

⁴⁹ ZNR pour J. HABERMAS. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005.

⁵⁰ Voir le chapitre I.

PREMIÈRE PARTIE

LA RELIGION CHEZ HABERMAS : UN PHÉNOMÈNE MULTIDIMENSIONNEL

De sa théorie de la société et de la modernité jusqu'à ses écrits tout récents sur la société postséculière, le concept de religion traverse l'œuvre de Habermas. Comprendre le rôle et la place qu'il attribue à la religion dans les sociétés plurielles, démocratiques et sécularisées d'aujourd'hui exige que nous analysions l'emploi qu'il fait de ce concept. Quelle signification revêt ce terme à ses yeux? Quelle fonction la religion a-t-elle remplie? Quel rôle, s'il y a, est-elle appelée à jouer à présent? Dans ce qui suit, nous tenterons d'explicitier la ou les acceptions que prend la religion dans son œuvre. Cette analyse des propos descriptifs et analytiques de Habermas sur la religion s'avère en effet un passage obligé pour l'examen de ses propositions normatives.

CHAPITRE I

LA DÉVALUATION DU POTENTIEL NORMATIF DE LA RELIGION EN MODERNITÉ

1.1 Raison instrumentale et raison communicationnelle : de Weber à Habermas

Saisir la première conception de la religion que développe Habermas exige que nous fassions d'abord un détour par sa théorie de la société et de la rationalité modernes. Celle-ci étant en grande partie tributaire de la théorie wébérienne de la religion et de la modernité, nous devons examiner l'intégration de cette perspective sociologique classique dans sa pensée. Pour ce faire, nous mettrons à profit l'analyse précise que fait Jobin du concept de religion chez Habermas.¹

1.1.1 Religion, rationalité et désenchantement chez Weber

Comprendre ce que signifie la religion chez Habermas n'est possible que si l'on cerne son statut au sein de la modernité occidentale, de même que ce qui caractérise au plus profond cette dernière. Sur ce point, la conception habermassienne de la modernité et de la rationalité moderne prolonge l'analyse que fait Max Weber de ces deux composantes.

¹ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Sainte-Foy (Québec), PUL, 2004, chapitre 1.

Au centre de la théorie weberienne de la modernité se trouve l'idée d'un processus continu de rationalisation ayant débouché en Occident sur le « désenchantement du monde ». La modernité a plus précisément connu deux grandes poussées de rationalisation. La première est la rationalisation des images du monde. Par ce processus, « [i]l y va [selon Habermas] de la précision apportée aux significations, de l'explicitation des concepts, de la systématisation des thèmes de pensée, de la consistance des propositions, de l'élaboration méthodique, de l'accroissement simultané en complexité et en spécificité de ces savoirs enseignables.² » La seconde est la conversion de la rationalisation culturelle en rationalisation sociale, c'est-à-dire « l'incarnation institutionnelle des structures de conscience modernes qui se sont élaborées au cours de la rationalisation religieuse³ ».

La rationalisation a avant tout été celle des images du monde métaphysiques et religieuses. Elle se « mesure d'après le degré auquel la pensée magique a été dépassée.⁴ » Plus la magie perd de sa pertinence, plus le degré de désenchantement atteint par une vision religieuse du monde est élevé : « le rejet radical des moyens magiques et de tous sacrements pris comme moyens de la quête du salut, ce qui signifie : le désenchantement définitif de la religion⁵ ». Comme l'explique Pierre Bouretz, le sens premier du désenchantement (Entzauberung) est chez Weber bien précis : « il désigne cette trajectoire de l'histoire des religions qui éloigne de la magie, qui pousse à l'intériorisation de la croyance et à la rationalisation des sacrements ou des techniques de salut.⁶ » Comme le note aussi François-André Isambert, « [l]a démagification (désenchantement) weberienne concerne essentiellement les

² J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 189.

³ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 182.

⁴ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 225.

⁵ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 179.

⁶ P. BOURETZ. *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, coll. « NRF essais », Paris, Gallimard, 1996, p. 225.

sacrements. L'idée générale est celle de l' "élimination de la magie en tant que technique de salut".⁷ »

Un autre aspect important de la rationalisation des images du monde est qu'elle « débouche sur une compréhension décentrée du monde⁸ », c'est-à-dire sur la différenciation des sphères culturelles de valeurs, donc sur la dissociation et l'autonomisation de la science et de la technique, de la morale et du droit, de même que de l'art :

Avec la science et la technique, l'art autonome et les valeurs 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 de la culture non seulement parviennent à la conscience, mais avec leur différenciation s'accroît également la séparation entre les sphères.⁹

Les sphères de rationalité cognitive, axiologique et esthétique cessent de communiquer, de même que, dans le domaine de l'action, les rationalités instrumentale, téléologique et normative deviennent incommensurables.¹⁰

La rationalité instrumentale prend ainsi, chez Weber, son envol au sein même du nid religieux et acquiert une autonomie, une puissance et un potentiel d'envahissement encore jamais atteints. La prédominance de la science et de la technique, et l'inéluctable économie capitaliste dans le monde moderne en sont les preuves. Tout comme lui, Habermas voit dans le désenchantement du monde un processus de dépersonnalisation de la nature « dans la mesure où elle est rendue

⁷ F.-A. ISAMBERT. « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. XVII, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 581-582.

Isambert cite Weber : M. WEBER. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 143.

⁸ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 194.

⁹ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 178.

¹⁰ Y. CUSSET. *Habermas. L'Espoir de la discussion*, coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 2001, p. 54.

accessible à l'observation objectivante et à l'explication causale ¹¹ ». Tout cela conduit inexorablement à un monde duquel le sens s'est enfui.

C'est là la seconde acception de « désenchantement ». Le monde désenchanté est « un monde où triomphe une technique rationnelle mais dénuée de toute spiritualité. ¹² » Tout ce qui procurait du sens à l'existence individuelle et collective, et au monde en général, vient à s'estomper. La tradition et, par conséquent, la religion perdent alors de leur force de conviction et de leur pouvoir structurant pour la régulation des rapports aux autres et aux choses. Pour résumer le tout, Jobin, reprenant Bouretz, affirme que « Max Weber a construit sa théorie de la modernité en montrant que la pensée moderne s'est instaurée en dévaluant les traditions qui l'ont précédée. ¹³ »

Jobin voit deux conséquences à cette critique moderne des traditions. La première est la privatisation des convictions et des composantes normatives des religions. À ce propos, il cite consécutivement Weber et Bouretz :

“[...] 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 individus isolés”. Par conséquent, “[...] la religion s'estompe en étant rejetée dans l'irrationnel et avec elle tout mystère quant à la vie humaine disparaît”. ¹⁴

Les traditions religieuses finissent donc par être discréditées dans la modernité occidentale, la vie privée des individus devenant leur unique refuge.

¹¹ J. HABERMAS. « 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, Gallimard, 2002, p. 154.

¹² P. BOURETZ. *Les promesses du monde*, p. 225.

¹³ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 18.

¹⁴ M. WEBER. *Le savant et le politique*, coll. « 10/18 », Paris, Plon, 1963, p. 96 ; P. BOURETZ. *Les promesses du monde*, p. 84 cités dans G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 18.

La deuxième conséquence est un « pessimisme face à la possibilité d'une réflexion éthique et d'un agir moral crédibles¹⁵ » en modernité. Plus précisément :

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 telos 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 en modernité est alors ramenée à une procédure d'ajustement de moyens à une fin elle-même choisie sans autre critère que celui qui impose, à tout individu voulant agir dans le monde, de choisir une fin.¹⁶

La séparation des sphères de rationalité implique la disjonction des dimensions de la raison pratique que sont : la rationalité instrumentale (adaptation des moyens aux fins), celle téléologique (fixation des fins) et celle axiologique (orientation selon des valeurs ou des principes). Les actions rationnelles par rapport à une fin (celles qui satisfont les conditions de la rationalité instrumentale et de la rationalité téléologique) ne coïncident alors plus nécessairement avec les actions rationnelles par rapport à une valeur.¹⁷

Il est bien connu que Weber est pessimiste quant au destin du monde façonné par la raison moderne. Pour lui, les « deux aspects [c.-à-d. la rationalité par rapport à une fin et la rationalité par rapport à une valeur] peuvent varier indépendamment l'un de l'autre.¹⁸ » Ils peuvent même varier l'un contre l'autre : « Des progrès obtenus dans la dimension de la rationalité par rapport à une fin peuvent "favoriser un agir sceptique à l'égard des valeurs, un agir purement rationnel par rapport à une fin

¹⁵ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 19.

¹⁶ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 18-19.

¹⁷ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 187.

¹⁸ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 187.

jouant au détriment de l'activité rationnelle par rapport à une valeur.» La culture occidentale rationalisée semble se développer dans cette direction.¹⁹ »

Si la raison est instrumentalisée, c'est qu'elle ne conserve une pertinence et une force de persuasion publiques que sous sa dimension instrumentale; le choix des objectifs de l'action, de même que les valeurs et les principes devant la guider ne peuvent plus s'imposer à tous, même via un effort de réflexion. C'est pourquoi le décisionnisme et le pluralisme axiologique sont pour Weber inéluctables dans les sociétés modernes. Les valeurs et les orientations pour l'agir d'une religion ne peuvent désormais plus prétendre valoir universellement. Chacun a son dieu (ou son système de valeurs), qui entre en conflit avec celui de l'autre. La religion n'a donc plus rien à dire de pertinent pour tous, en plus de devenir un facteur de déstabilisation sociale. On comprend dès lors que Jobin fasse de la théorie de la modernité du sociologue allemand « le fond de scène devant lequel se déploie la réflexion actuelle sur l'apport de la religion dans l'espace public.²⁰ »

En somme, chez Weber, les formes de pensée traditionnelles, métaphysiques et religieuses, sont les victimes du processus de rationalisation à l'œuvre au sein de la société occidentale.²¹ Les prétentions à la validité de la religion cessent d'être universalisables, celle-ci passant alors dans le domaine privé.

*

¹⁹ J. HABERMAS. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber », p. 187.

²⁰ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 18.

²¹ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 23.

Jobin souligne à juste titre que la religion chrétienne joue un rôle « paradoxal et tragique » (p. 23) dans ce processus, car elle en est en partie l'origine et qu'elle en est aussi la victime. Gauchet formule d'ailleurs merveilleusement bien cette idée en affirmant que la religion chrétienne est « la religion de la sortie de la religion ». (M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, p. 133.)

La rationalité instrumentale, technicienne et calculatrice a acquis une telle puissance en modernité qu'il est impossible pour Habermas de refuser totalement le diagnostic posé par 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. Une raison morale-pratique est pour lui toujours possible en Occident, puisque la normativité n'est pas, contrairement à ce que Weber pensait, devenue l'apanage de la raison instrumentale. Elle se présente aussi dans la forme inédite de rationalité que Habermas voit naître avec la modernité : la rationalité communicationnelle.

1.1.2 Décentration des images métaphysico-religieuses du monde, mise en langage du sacré et rationalité communicationnelle

Cette forme de rationalité surgit à la suite de la rationalisation/décentration des images du monde. Ce phénomène est synonyme de désintégration : l'image du monde perd de son pouvoir structurant, unificateur et justificatif. Pour Habermas, les images du monde sont des « systèmes culturels d'interprétation [...] qui reflètent le savoir d'arrière-fond des groupes sociaux, et assurent une liaison cohérente dans la multiplicité de leurs orientations d'action.²² » Dans les sociétés traditionnelles prémodernes, l'entente entre les individus au sujet de la signification des choses et de l'univers, de l'organisation de leurs activités, de leur ordre social et de la légitimité de la domination politique est assurée par une image du monde métaphysique ou religieuse qui occupe une position centrale.

²² J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 60.

Parce qu'elle reflète le savoir d'arrière-plan du groupe social, l'image du monde est étroitement liée au « monde vécu », car « [c]elui-ci est délimité par l'ensemble des interprétations que les participants présupposent comme savoir d'arrière-fond.²³ » Chez Habermas, « [l]e monde vécu, c'est tout simplement le sol de toute activité sociale, l'horizon commun que nous partageons avant toute réflexion, l'ensemble des convictions ininterrogées qui circulent à l'intérieur d'un même groupe, et qui constituent pour celui-ci la base non-problématique [sic] de l'action et de la communication quotidienne. Creuset partagé où les acteurs peuvent puiser au regard des autres des raisons d'agir et de parler.²⁴ »

La rationalisation des images du monde implique donc la rationalisation du monde vécu. Leur décentrement signifie que les certitudes du monde vécu se fragilisent; que l'entente à propos de ce qui est bien, vrai et beau n'est plus assurée d'avance par un discours totalisant. Les « systèmes métaphysiques [que sont les images métaphysico-religieuses du monde sont ainsi] destitués de leur position avantageuse de donation de sens et d'organisation des rapports au monde, aux autres et à soi-même.²⁵ » C'est alors aux individus eux-mêmes, dans leur pratique quotidienne, que revient la tâche de tomber d'accord, et d'organiser leurs rapports objectifs, sociaux-politiques et intrasubjectifs. Leur seule ressource pour y arriver? La communication langagière. Ce long passage de Habermas décrit ce changement extraordinaire sis au cœur de la modernité :

Le monde vécu engrange le travail d'interprétation effectué par les générations passées; il est ce contrepoids conservateur face au risque de dissensus qui naît avec chaque procès d'intercompréhension actuel. Car ceux qui agissent communicationnellement ne peuvent parvenir à une entente qu'à travers des prises de position oui/non à l'égard des prétentions critiquables à la validité. Cet équilibre change avec la décentration des images du monde. Plus est décentrée l'image du monde qui tient en réserve le stock culturel de savoir, moins le besoin d'entente est couvert a priori par un monde vécu résistant à

²³ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 29.

²⁴ Y. CUSSET. *Habermas*, p. 50.

²⁵ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 14.

toute critique; et plus il est nécessaire que ce besoin d'entente soit satisfait par les interprétations que réalisent les participants eux-mêmes, i.e. par un accord risqué car motivé rationnellement, plus il nous est permis d'attendre des orientations rationnelles d'action. C'est pourquoi la dimension permettant de caractériser la rationalisation du monde vécu, cette dimension peut d'emblée être donnée à partir de l'opposition "accord normativement imputé" vs. "entente communicationnellement obtenue". Plus les traditions culturelles portent à décider par avance quelles prétentions à la validité devront être acceptées, quand, où, à propos de quoi, de qui, face à qui, moins les participants ont la possibilité d'explicitier et de vérifier eux-mêmes les raisons potentielles sur lesquelles ils appuient leurs prises de position par oui ou non.²⁶

Comme l'affirme Yves Cusset : « à un monde vécu qui ne peut plus compter sur l'unité transcendante de la tradition ni sur l'autorité de systèmes établis qui lui fournissent par avance des sources de légitimité, que reste-t-il pour assurer sa reproduction? Précisément la seule force normative inscrite dans l'usage ordinaire du langage, dans la recherche de l'entente assurée par la fonction communicationnelle du langage.²⁷ » La modernité est ainsi le théâtre d'un transfert de normativité des images du monde à la pratique communicationnelle des individus. Jobin compare ce transfert à une « traduction formelle²⁸ », laquelle « n'est pas d'ordre sémantique, bien sûr ; il s'agit plutôt d'une espèce d'épuration ou de désubstantialisation de la normativité qui n'est plus liée à l'argument de l'autorité, mais bien à l'autorité de l'argument et à la procédure qui l'établit.²⁹ »

Habermas corrige ainsi le diagnostic wébérien sur le sort de la raison en modernité dans le sens d'un optimisme quant à la possibilité d'une raison pratique non réduite à sa dimension instrumentale. La rationalité communicationnelle vient

²⁶ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 86.

²⁷ Y. CUSSET. *Habermas*, p. 52.

²⁸ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 92.

²⁹ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 92.

faire contrepoids à celle instrumentale. Comme le note Stéphane Haber : « Habermas veut [...] corriger l'idée wébérienne selon laquelle c'est de façon tardive, à l'époque contemporaine du capitalisme et de la bureaucratie triomphante en fait, que la modernité aurait révélé en fin de compte ses potentialités aliénantes. Pour lui, d'emblée unilatérale, celle-ci a plutôt dû acheter les progrès de la raison qui calcule par la répression de celle qui discute et libère.³⁰ » Cette forme de rationalité, qui consiste essentiellement en « la possibilité d'honorer discursivement des prétentions critiquables à la validité³¹ », permet aux gens de parvenir à des accords légitimes parce que fondés sur des raisons que tous reconnaissent comme bonnes. Jobin résume le tout en affirmant que

[l]e jugement de Habermas est clair et sans équivoque. La religion subit en modernité une force irrésistible de mise à l'écart du domaine public, mais pas avant de s'être fait dépouiller de sa capacité normative et intégrative du social qui se voit transférée au langage. Toutefois, la mondaniisation de la normativité ne suppose pas sa totale disparition et son épuisement dans une raison pratique instrumentalisée. Au contraire, l'originalité de Habermas sera de montrer qu'en modernité, il existe une raison différenciée dont un des éléments est la rationalité communicationnelle qui incarne, entre autres, l'instance de la justesse normative dans une société pluraliste et sécularisée.³²

La « guerre des dieux » et le « polythéisme des valeurs »³³ entrevus par Weber ne sont alors plus inéluctables, puisqu'un accord rationnel quant à l'organisation des rapports interindividuels devient possible. Cela ouvre la porte à des décisions morales et politiques fondées en raison.

Habermas intègre en outre à son propos la théorie de la société et de la religion d'Émile Durkheim pour expliquer la libération du potentiel de rationalité et de normativité inscrit dans l'usage ordinaire du langage. Comme Jobin l'affirme : « si

³⁰ S. HABER. *Jürgen Habermas, une introduction*, coll. « Agora », n° 222, Paris, Pocket/La Découverte, 2001, p. 126.

³¹ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 88.

³² G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 25.

³³ M. WEBER. *Le savant et le politique*, coll. « Sciences humaines et sociales », n° 158, trad. de l'allemand de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 96-99.

Weber fournit à Habermas le cadre global du processus de la modernisation – fondée sur une théorie de l'action –, Durkheim lui en donne la substance – en termes de ressources vécues.³⁴ »

Au cœur de la théorie durkheimienne se trouve l'identification entre la religion et le sacré. Pour Durkheim, « [l]a division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, [...] est le trait distinctif de la pensée religieuse³⁵ ». Plus précisément, 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 Église, tous ceux qui y adhèrent.³⁶ »

On est chez Durkheim en présence d'une approche fonctionnaliste de la religion. Comme le note Jobin, la religion remplit chez lui deux fonctions : l'une d'ordre normatif; l'autre d'ordre sociologique : « 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.³⁷ » La religion sert originellement à justifier l'ordre moral et à unir les individus. Le rite est ici fondamental, car il garantit l'ensemble du processus. Or, Durkheim considère que le sacré en modernité se dissout : « 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.³⁸ »

³⁴ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 24.

³⁵ É. DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, coll. « Quadrige Grands Textes », 5^e éd., Paris, PUF, 2005 (4^e éd., PUF : 1960), p. 50-51.

³⁶ É. DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.

³⁷ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 24.

³⁸ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 24.

Importe ici le fait que, dans le contexte moderne, la religion n'est plus à même d'engendrer l'obligation morale.³⁹ Habermas prend en effet le relais de Durkheim en faisant de l'effacement de la portée normative du sacré l'origine d'un transfert de normativité vers l'agir communicationnel. Ce processus s'effectue selon ses termes via une « mise en langage du sacré⁴⁰ », laquelle libère le potentiel de normativité et de rationalité que porte la communication entre sujets capables de parole. La régulation du rapport aux choses et aux autres que permettait le rite se fait à présent au moyen de l'activité communicationnelle, donc via l'utilisation par les individus du langage ordinaire en vue de s'entendre :

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 de contextes normatifs qui s'abritaient sous le sacré. Le désenchantement et la dépossession du domaine sacré 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 critiquables et ramenées dans le quotidien.⁴¹

Ce que justifiait et tenait ensemble le rite, donc globalement la tradition, est à présent justifié et intégré par la communication entre individus prétendant avancer des propos valides. Aux dires de Maeve Cooke, il s'agit là pour Habermas d'un « unequivocal gain for humanity⁴² ».

³⁹ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 24, note 38.

⁴⁰ Voir J. HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, tome II, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, chapitre 5.

⁴¹ J. HABERMAS. « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome II, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 88.

⁴² M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", *International journal for philosophy of religion*, vol. 60, December 2006, p. 188.

Jobin ajoute que le constat d'une perte de tout potentiel normatif de la religion chez Habermas repose sur une théorie évolutionniste des visions du monde. Les modes de pensée mythique, métaphysico-religieux (religions universelles) et moderne (pensée postmétaphysique) sont chez lui des stades cognitifs successifs, ce qui signifie que la religion a été cognitivement déclassée au profit d'une pensée devenue postmétaphysique :

Appliquée à une reconstruction – au sens habermassien – des visions du monde qui se sont succédé [sic] dans l'histoire, cette thèse [évolutionniste] 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 sa pertinence normative dans les affaires humaines.⁴³

On retrouve bel et bien ce présupposé chez Habermas d'une évolution des images du monde prenant la forme d'un processus d'apprentissage, d'où un gain de savoir à chaque passage à une nouvelle structure d'images du monde :

[...] nous supposons que les modifications systématiques intervenant dans les structures des images du monde ne sauraient être expliquées seulement 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-tend une théorie de l'évolution, et selon laquelle la rationalisation des images du monde se réalise à travers des procès d'apprentissage.⁴⁴

⁴³ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 26-27.

Pour le traitement complet de ce point, voir p. 25-27.

⁴⁴ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 82-83.

Pour le lien étroit entre l'évolution des images du monde et la théorie du développement cognitif de Piaget, voir notamment p. 84-85.

*

Si cette analyse nous apparaît tout à fait exacte, il nous faut néanmoins creuser plus à fond la théorie habermassienne de la rationalité/modernité afin de voir comment Habermas, précisément, caractérise et situe la religion dans le contexte moderne. Pour ce faire, nous décortiquerons le concept de rationalité qu'il met de l'avant.

1.1.3 Rationalité et prétentions à la validité différenciées

Habermas, avant tout, « compren[d] la rationalité 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.⁴⁵ » Il « [attribue] la rationalité d'une expression à sa capacité d'être critiquée et fondée.⁴⁶ » Est donc rationnelle une telle expression, de même que la personne qui la formule. La rationalité est conséquemment indissociable de la défense, à l'aide de propositions sensées, d'actions ou d'autres propositions.

Ce qui est critiquable et, par suite, défendable, c'est la « prétention à la validité » qu'un locuteur élève lorsqu'il affirme quelque chose : « Une prétention à la validité équivaut à l'affirmation que les conditions pour la validité d'une expression sont remplies. Peu importe que la prétention à la validité élevée par le locuteur soit implicite ou explicite; l'auditeur n'a que le choix de l'accepter, de la refuser ou de la suspendre provisoirement.⁴⁷ » Une prétention à la validité est acceptée lorsque l'on juge que les raisons avancées pour la supporter sont bonnes. Elle est rejetée quand ces

⁴⁵ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 38.

⁴⁶ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 25.

⁴⁷ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 54.

raisons sont considérées insuffisantes, voire insensées. Ou encore lorsqu'elles sont tout simplement absentes.⁴⁸ L'agent qui, en modernité, communique se retrouve donc entièrement responsable de ce qu'il dit.

L'affirmation, la défense mais surtout la contestation des prétentions à la validité ne sont possibles en outre que dans la mesure où les agents qui communiquent partagent un point de référence. Il serait sinon impossible à un auditeur de critiquer l'affirmation d'un locuteur. Les « mondes formels » constituent chez Habermas ces points vers où convergent les regards des participants à la communication. Ces abstractions sont des conditions de l'entente commune à propos de quelque chose, c'est-à-dire des conditions de la reconnaissance de la validité d'une affirmation : « Dans les processus d'entente, nous supposons formellement au départ quelque chose qui nous est commun [...] Les prétentions à la validité peuvent être fondamentalement 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 abstraite⁴⁹ ». « Par ce système de références, les participants établissent ce au sujet de quoi une entente en général est possible. [...] Locuteurs et auditeurs disposent d'un système de mondes co-originares⁵⁰ ».

Étant différenciés, les mondes formels désignent des points de référence distincts. Ces derniers sont au nombre de trois : le monde objectif, le monde social et le monde subjectif :

⁴⁸ Il découle de cela que celui qui adopte une attitude sceptique vis-à-vis une affirmation n'agit pas de manière rationnelle s'il ne dispose d'aucune raison pour douter. On ne peut, autrement dit, douter de quelque chose « gratuitement ». De là le caractère rationnellement non fondé d'un relativisme total qui dériverait d'un scepticisme débridé. Cette remarque d'ordre épistémologique se répercute bien sûr aux plans moral et politique.

⁴⁹ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 66.

⁵⁰ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 100.

Le monde extérieur est la supposition commune de l'ensemble des faits – le “fait” signifiant ici que l'énoncé sur l'existence d'un état de choses correspondant “p” peut valoir pour vrai. Et le monde social est la supposition commune de l'ensemble des relations interpersonnelles qui sont reconnues comme légitimes par les gens concernés. En revanche, le monde subjectif s'entend comme l'ensemble des expériences vécues auxquelles seulement un individu a un accès privilégié. L'expression “monde” subjectif n'est justifiée, il est vrai, que pour autant qu'il s'agit également dans ce cas d'un concept abstrait qui, pour chaque participant, délimite dans la forme de présuppositions communes un domaine de ce qui n'est pas commun face au monde objectif et au monde social.⁵¹

D'ailleurs, l'absence de différenciation des concepts formels de monde dans les sociétés archaïques, qui entraîne la confusion entre la nature, la culture et le moi, est un trait majeur distinguant la compréhension mythique du monde de celle moderne.⁵²

Le contexte de la communication nous informe de plus sur le type de prétention à la validité qui est élevée par un locuteur.⁵³ À chaque concept différencié de monde correspond une prétention différenciée à la validité. Au monde objectif, la vérité propositionnelle ou l'efficacité. Au monde social, la justesse normative. Et au monde subjectif, la véracité subjective (authenticité-sincérité). En outre, les acteurs communicationnels ont un rapport particulier à chacun des mondes formels : au monde objectif correspond l'action téléologique, au monde social l'action régulée par des normes, et au monde subjectif l'action dramaturgique.⁵⁴

⁵¹ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 68.

⁵² J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 67-68.

⁵³ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 52.

⁵⁴ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 91-92.

Notons au passage qu'est parallèle à la différenciation des prétentions à la validité la différenciation des sphères de valeurs culturelles caractéristique de l'ère moderne. Les prétentions à la validité que renferment les expressions des individus qui communiquent dans le quotidien passent tout simplement à un « degré » plus élevé lorsque ces discussions s'institutionnalisent, se professionnalisent et s'autonomisent. Les prétentions à la validité de « stades supérieurs » ont trait aux objectivations culturelles que sont les théories scientifiques et les technologies, les valeurs institutionnalisées et les normes de droit, et les œuvres d'art et leur critique organisée. (p. 56-57)

Peu importe le monde formel qui sert de référence à une affirmation, la validité de celle-ci pourra être établie d'une façon ou d'une autre, et concomitamment son caractère rationnel, de même que celui de l'agent qui l'émet. Autrement dit, les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative ou à la véracité subjective pourront respectivement être contestées et défendues grâce à des preuves concrètes, des explications quant au bien-fondé d'une action ou via une certaine cohérence dans les actions :

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 contextes de communication, à pouvoir être nommé rationnel. Nous [Habermas] 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 légitimes. Nous nommons encore rationnel celui qui de façon sincère exprime un souhait, un sentiment ou un état d'esprit, délivre une confiance, 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.⁵⁵

On remarque ici que le monde subjectif se démarque des deux autres. Habermas affirme en effet qu'on sous-entend, avec le concept « monde », quelque chose de publiquement accessible. Or, comme l'expression le dit, seul le sujet accède à son monde intérieur. Le monde subjectif n'a donc de sens que parce qu'il est une abstraction qui sert à désigner un point de référence distinct des deux autres, lesquels sont, eux, véritablement accessibles à tous.

Il en va de même pour la prétention à la validité qui s'y rattache. Bien qu'elle soit susceptible d'être honorée, la prétention à la véracité ne peut pas être défendue à l'aide d'un contenu propositionnel, et cela parce qu'un tel contenu peut seulement renvoyer à quelque chose de commun. C'est un comportement cohérent avec ce qui

⁵⁵ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 31-32.

est dit, et non des arguments qui permettent de défendre une prétention de ce genre : « Assurément, la prétention à la véracité qui se trouve reliée à une manifestation expressive n'est pas de nature telle qu'elle puisse immédiatement être admise au moyen d'arguments, comme il en va pour les prétentions à la vérité ou à la justesse. La véracité d'expressions ne se laisse pas fonder, mais seulement montrer. La non-véracité peut se trahir dans le défaut de cohérence entre une expression et les actions qui lui sont reliées de façon interne.⁵⁶ »

Dans le cas des prétentions à la véracité, tous ne pouvant pas accéder à ce sur quoi un accord est recherché, la validité proprement universelle est impossible à assurer. Cette universalité ne peut être atteinte qu'avec des contenus propositionnels à l'appui, donc seulement dans des discussions : « Seules la vérité de propositions, la justesse de normes morales d'action et l'intelligibilité ou la bonne formation d'expressions symboliques sont, d'après leur sens, des prétentions universelles à la validité, susceptibles d'être mises à l'épreuve dans des discussions.⁵⁷ » Bref, « [l]es prétentions à la validité sont donc universalisables, mais toutes ne sont pas universelles.⁵⁸ » On comprend dès lors pourquoi Habermas réserve la catégorie du « discours » au traitement des prétentions à la validité universelle. Les prétentions liées au monde subjectif relèvent du coup, non pas du discours, mais de la « critique » esthétique.⁵⁹

⁵⁶ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 57.

⁵⁷ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 58.

La prétention à la compréhensibilité ou à la bonne formation de constructions symboliques est une prétention à la validité qui, malgré sa pertinence, est secondaire dans la théorie habermassienne. Par exemple, l'explication d'une règle sémantique, comme le classement de l'asperge dans la famille des liliacées, relève de ce type précis de validité. (Voir p. 52.)

⁵⁸ C. BOUCHINDHOMME. *Le vocabulaire de Habermas*, coll. « Vocabulaire de... », Paris, Ellipses, 2002, p. 71.

⁵⁹ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 39, figure 2.

1.2 La séparation entre morale et religion

Nous avons souligné la spécificité de la prétention à la véracité subjective (authenticité-sincérité) et du monde subjectif qui la sous-tend pour la simple et bonne raison que Habermas, comme nous le verrons dans les prochaines pages, associe les énoncés religieux en modernité au monde subjectif. La prétention à la validité qui leur est inhérente relèverait donc de la rationalité esthétique, et ne serait par conséquent pas universelle.

1.2.1 Une vision esthétisante de la religion

Habermas range la religion, en contexte moderne, dans la sphère de la rationalité esthétique. Le « philosophe [...] qui a grandi dans les universités allemandes avec Fichte, Schelling et Hegel, de même qu'avec l'héritage marxiste de ce dernier [c'est-à-dire l'École de Francfort, M.J.]⁶⁰ » prend le piétisme allemand comme exemple de l'expérience religieuse.⁶¹ C'est donc, nommément, l'expérience sise au cœur du protestantisme, celle d'un rapport intime et subjectif du croyant à Dieu, qu'il a en tête lorsqu'il parle de religion en modernité. Comme l'affirme Anne Fortin-Melkevik : « [l]e 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 personnelle avec Dieu.⁶² » Le sentiment religieux, la décision du sujet de s'engager sur la voie de la foi et le fait de vivre de cette dernière sont primordiaux dans cette optique.⁶³

⁶⁰ J. HABERMAS. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 86.

⁶¹ J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 86. Voir aussi G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 31, note 66.

⁶² 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. 425-426.

⁶³ On peut ici rapprocher la conception habermassienne de la religion de celle de William James. La critique que fait Taylor des propos de James montre clairement que ce dernier voyait d'abord et avant

Si Habermas adopte à l'origine une vision semblable de la religion, ce n'est fort probablement pas uniquement en raison de l'influence de l'univers intellectuel protestant allemand. Cela s'explique aussi à notre avis par le fait que la conception de la religion comme expérience et engagement personnels, à l'exemple de celle de James, se retrouve au cœur de la modernité occidentale. Comme le souligne Taylor, l'engagement intérieur et personnel est un trait de la modernité religieuse. On le retrouve même dans les morales séculières, comme chez Kant⁶⁴, ou même encore dans l'existentialisme athée.

La foi est ainsi à localiser dans le monde subjectif; elle est vécue de l'intérieur. Tout comme la source de la sensibilité, et conséquemment de l'expérience esthétique, échappe à l'entendement, il en va de même de la source de la foi. Ce qui l'active ne donne aucune prise à la pensée rationnelle :

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 ce concept, c'est l'insondable et l'originel des énergies

tout dans la religion une expérience toute subjective. Penseur protestant et croyant, James définit la religion comme 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 apparaît comme divin". » (W. JAMES. *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, coll. « Les Essentiels de la métapsychique », trad. de l'américain de F. Abauzit, Paris, Exergue, 2001, p. 70 cité dans 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. 11.) Pour James, tout comme pour Habermas, la religion a son siège dans le monde subjectif et elle est d'abord et avant tout une expérience intérieure. À ses yeux, comme Taylor le note, « le vrai foyer de la religion, c'est la conscience individuelle [...] C'est là une facette de la thèse de James. L'autre, c'est que la vraie religion se situe dans l'expérience, c'est-à-dire dans le sentiment, et non dans les formulations que les gens élaborent pour définir, justifier et rationaliser leurs sentiments [...] » (C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 13.)

⁶⁴ C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, p. 18-19.

utopiques vouées à la “promotion du souverain bien”, sur les sources desquelles une raison détranscendentalisée ne peut plus prétendre exercer aucun empire. À travers le discours argumenté, elle ne peut retrouver une transcendance que de l’intérieur.⁶⁵

Habermas ajoute ailleurs : « 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 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.⁶⁶ » L’expérience de la foi ne peut aucunement être définie ni expliquée. Les mots peuvent seulement la cibler et, au mieux, l’évoquer, un peu comme le poète tente via l’écriture de dire ses sentiments. Et encore là, il ne s’agit point d’argumenter mais de styliser une expérience propre et vécue en son for intérieur.

L’expérience religieuse s’apparente à celle esthétique en outre par son effet d’« ouverture au monde ». Elle nous le dévoile sous un jour différent. Cooke fait ressortir cette similarité entre les deux types d’expérience : « The case of aesthetic validity claims is especially relevant since Habermas appears to base their non-universality on a world-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.⁶⁷ » Pour le croyant, le monde n’est plus seulement un assemblage d’atomes dans l’espace où des forces physiques agissent, l’existence

⁶⁵ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 53-54.

⁶⁶ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 205.

⁶⁷ M. COOKE. “Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas’s postmetaphysical proposal”, p. 191.

n'est plus seulement la succession des jours, la mort n'est plus uniquement la fin de l'activité neuro-électrique du cerveau, etc. Tout comme l'expérience esthétique fait surgir de la beauté de choses ou de situations à première vue banales, l'expérience religieuse amène le croyant à voir le monde et sa vie, à ressentir les choses et à vivre d'une manière différente.

Cette expérience de dévoilement du monde est toutefois fondamentalement privée. Seul le sujet la vit. C'est sa vision des choses et ses sentiments qui sont affectés : « Les énoncés religieux ne relèvent, selon Habermas, que de la rationalité esthétique, et ne procèdent que d'évaluations subjectives portant sur le monde subjectif.⁶⁸ » Cette expérience, esthétique ou religieuse, ne peut par ailleurs pas être traduite dans un langage commun, puisque ses référents sont propres à chaque individu. Les prétentions à la validité qui se rattachent aux énoncés esthétiques ou religieux ne peuvent ainsi pas être universelles, comme Cooke s'empresse de l'ajouter :

This world-disclosing function creates problems so far as their universal acceptability is concerned. In order for aesthetic validity claims to be universally acceptable, everyone, everywhere would have had to have undergone a similar world-disclosing experience that resulted in their seeing the world in a similar new way. Furthermore, this similar experience would have to be translatable into a mutually intelligible language of justification. [...] Since Habermas also attributes a world-disclosing function to religious validity claims, it may be presumed that they, too, are unsuitable candidates.⁶⁹

Découle de tout cela l'impossibilité de voir dans la religion une source de savoir, théorique et moral, c'est-à-dire de connaissances sur le monde en général et sur la façon légitime de se comporter entre individus. À la suite de Habermas, nous

⁶⁸ A. FORTIN-MELKEVIK. « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », p. 428.

⁶⁹ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", p. 191-192.

entendons par « connaissances » des propositions dont les prétentions à la validité seraient honorées au sein de discussions, c'est-à-dire qui se verraient étayées par des raisons acceptées de tous. Comme l'explique fort bien Fortin-Melkevik, la conception habermassienne de la connaissance n'admet aucunement les énoncés religieux et esthétiques en général :

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 apparaît par conséquent incongru d'insérer des énoncés religieux, et plus globalement 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.⁷⁰

En modernité, un mur insurmontable sépare ainsi, d'un côté, le savoir; de l'autre, la religion. Les énoncés religieux « ne peuvent permettre aucun processus d'apprentissage ni d'accumulation de connaissance. Ils ne peuvent par conséquent intervenir dans la définition moderne du "savoir".⁷¹ » En développant une vision esthétisante de la religion, Habermas ne relègue peut-être pas cette dernière à l'irrationnel, comme Fortin-Melkevik le soutient⁷², mais il retire à la rationalité dont elle participe toute portée universelle. Par conséquent, les ressources sémantiques de la religion ne peuvent pas servir à une réflexion publique.

⁷⁰ A. FORTIN-MELKEVIK. « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », p. 428.

⁷¹ A. FORTIN-MELKEVIK. « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », p. 428.

⁷² Elle affirme en effet que l'expérience religieuse est chez lui « vouée à la sphère de l'irrationalité la plus pure de par son opposition à la logique même de la rationalisation à l'âge moderne. » (A. FORTIN-MELKEVIK. « Le statut de la religion dans la modernité selon David Tracy et Jürgen Habermas », p. 430.)

*

L'assimilation de l'expérience religieuse à l'expérience esthétique masque pourtant un fait évident, c'est-à-dire que le discours religieux est porteur d'un contenu sémantique d'ordre normatif. Il ne permet pas seulement à l'individu de voir les choses d'une façon particulière, mais aussi d'orienter son agir d'une certaine façon. Habermas ne néglige pas ce fait. Il nous faut par conséquent découvrir à quel type particulier de discours normatif Habermas associe la religion.

1.2.2 La dimension éthique de la religion

Avant de répondre à cette question, nous devons toutefois expliciter la distinction capitale qu'il établit entre le discours « moral » et le discours « éthique ». En effet, une décennie après la parution de la Théorie de l'agir communicationnel, Habermas élargit le cadre initial de sa théorie de la discussion en y introduisant les discours « pragmatique » et « éthique ». ⁷³ Jusque-là, la discussion rationnelle avait été réservée aux prétentions à la validité universelle (vérité propositionnelle et justesse normative), lesquelles s'appuient sur des raisons que tous peuvent faire leurs. Entraient donc dans la catégorie du discours pratique seules les discussions morales. Or, Habermas procède à présent à une différenciation de l'usage de la raison pratique en ajoutant les discussions pragmatique et éthique. L'usage de la raison pratique se différencie ainsi suivant la nature du problème auquel se heurte un individu ne sachant pas comment se comporter. Ce dernier peut se retrouver devant une interrogation pragmatique, éthique ou morale. ⁷⁴

⁷³ J. HABERMAS. « 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, Éditions du Cerf, 1992, p. 95-110.

⁷⁴ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 96.

Le questionnement éthique est celui d'un sujet particulier, d'un « je », qui se demande quelle action il devrait poser pour lui-même. L'objectif ici est double : se comprendre, donc vivre authentiquement, et réussir sa vie. Ce questionnement dépend du contexte et de l'histoire de vie de la personne qui s'interroge. Il est avant tout un exercice d'« auto-compréhension existentielle [qui] est, par nature, évaluative, et [...] [dans laquelle] les deux composantes sont enchevêtrées : la composante descriptive de la genèse biographique du moi, et la composante normative de son idéal.⁷⁵ » À partir de qui il est et de qui il veut être, le sujet cherche à mener une vie bonne et qui soit à ses yeux réussie.

La composante normative de l'idéal du moi se constitue d'« évaluations fortes », d'« orientations axiologiques inhérentes aux modes de vie individuels et collectifs⁷⁶ », c'est-à-dire de valeurs. Celles-ci sont susceptibles d'un choix préférentiel, c'est-à-dire d'une hiérarchisation.⁷⁷ Tel agencement de valeurs peut représenter le bon modèle de vie pour telle personne, tandis qu'une autre optera pour un modèle différent. Le discours éthique vise ainsi l'examen et l'ordonnement des valeurs. Celles-ci seront choisies et ordonnées suivant le modèle de vie que la personne entend suivre.

Nous n'aborderons pas la discussion pratique de questions pragmatiques. Signalons simplement que « [l]a réflexion pratique se meut ici dans l'horizon de la rationalité en fonction d'une fin, dans le but de trouver des techniques, stratégies ou programmes adéquats. » (p. 97)

⁷⁵ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 98.

Habermas reprend ici les idées de Taylor sur l'identité.

Nous approfondirons ce point au chapitre VII.

⁷⁶ J. HABERMAS. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, coll. « Champs Flammarion », n° 420, Paris, Cerf, 1986, p. 129 cité dans G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 34.

⁷⁷ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 34.

Si la question « Que dois-je faire? » prend une connotation éthique « [d]ès lors [...] que les valeurs elles-mêmes deviennent problématiques⁷⁸ », 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.⁷⁹ » Les questions éthiques sont relatives à la conduite d'une vie donnée; celles morales concernent « la régulation des conflits d'action interpersonnels⁸⁰ ».

Parce que les divers modes de vie et valeurs génèrent des antagonismes entre individus, les réponses devant résoudre ces derniers devront être acceptées de tous. Elles prendront la forme de normes qui disent comment, face à telle situation problématique, tous devraient agir. Le « je » cède ici la place au « nous » inclusif⁸¹. On passe ainsi du questionnement éthique à celui 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 pluriel⁸² ». Une norme sera reconnue valide par tous si chacun y voit son intérêt satisfait : « seules peuvent trouver un assentiment fondé les propositions de normes qui expriment l'intérêt commun de tous les concernés.⁸³ »

Le discours moral vise donc « 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 positions⁸⁴ ». Cette dernière n'est pas prise en compte dans le discours éthique, car les identités sont à chaque fois

⁷⁸ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 97.

⁷⁹ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 99.

⁸⁰ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 100.

⁸¹ À la différence, comme nous le verrons au chapitre VII, du « nous » du discours éthique-politique qui est quant à lui exclusif.

⁸² J. HABERMAS. « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques 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, 2002, p. 12.

⁸³ J. HABERMAS. « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 106.

⁸⁴ C. BOUCHINDHOMME. *Le vocabulaire de Habermas*, p. 46.

uniques, et que les idéaux et modes de vie proposés et adoptés sont multiples : « 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.⁸⁵ » Si chacun, par exemple, est obligé de reconnaître la liberté de conscience et de religion de l'autre parce que cela est dans son intérêt (comme dans celui de son voisin), il n'a par contre pas à adopter ni son mode de vie ni l'idéal qui le sous-tend.

S'il peut, par ailleurs, y avoir une discussion pratique des prétentions à la validité éthiques, celles-ci ne sont cependant pas universelles, comme le sont les prétentions à la validité morales. Les résultats d'une discussion portant sur des questions éthiques ne peuvent valoir pour tous, mais seulement pour un individu ou une communauté partageant une même forme de vie et adoptant un même idéal. C'est la raison pour laquelle « la philosophie pratique aujourd'hui [...] se cantonne en gros dans les questions de justice⁸⁶ », celles qui relèvent de la morale.

Pour revenir à notre question qui est de savoir si la religion relève chez Habermas de la morale ou de l'éthique, on retrouve la réponse dans un texte de l'an 2000⁸⁷. Il y associe sans équivoque la religion à l'éthique. Les religions se placent sous la bannière éthique précisément parce qu'elles offrent des modèles de vie, notamment en « présent[a]nt la vie de leur fondateur comme la voie du salut⁸⁸ ». Une réponse religieuse est une réponse éthique au sens où elle dit comment mener une vie qui sera réussie. Le rapprochement entre la religion et l'éthique est en outre confirmé par cette percutante conclusion à laquelle il parvient à propos du rapport religion/morale : « Adopter le point de vue moral, c'est faire abstraction de ces

⁸⁵ C. BOUCHINDHOMME. *Le vocabulaire de Habermas*, p. 46.

⁸⁶ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée », p. 12.

⁸⁷ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée », p. 9-29.

Ce chapitre reprend le texte d'une conférence prononcée en 2000. (J. HABERMAS. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 7.)

⁸⁸ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée », p. 10.

images que nous livrent les grandes narrations métaphysiques ou religieuses et qui exemplifient ce qu'est une vie réussie ou qui a échappé à l'échec.⁸⁹ »

Il n'y a nul doute qu'à ce moment, pour Habermas, les prétentions à la validité inhérentes au contenu normatif de la religion n'ont aucune portée universelle, et ne peuvent ainsi pas servir dans un débat public politique. C'est ce que note Jobin : « Il devient impossible d'entrer dans une discussion avec des arguments religieux, puisque ceux-ci, primo, sont d'emblée 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 peuvent donc espérer réussir le test d'universalisation requis pour l'adoption des normes.⁹⁰ »

*

À la toute fin de son analyse du concept de religion chez Habermas, Jobin arrive à la conclusion que « [s]i en général, le modèle de Habermas 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.⁹¹ » Nous avons vu dans ce qui précède que cette conclusion est amplement justifiée. La religion, telle que la conçoit Habermas, n'apparaît ainsi pas porteuse de ressources normatives pouvant servir de contributions

⁸⁹ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée », p. 12-13.

⁹⁰ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 27-28.

⁹¹ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 37.

Se rapportant à Rawls, Jobin parle des « ressources compréhensives » comme étant « des éléments puisés dans les stocks de signification engrangés par et dans les doctrines compréhensives. » (G. JOBIN. *La foi dans l'espace public*, p. 16.) Il s'agit plus précisément d'« éléments puisés dans les "réservoirs de sens" que représentent les doctrines. Ces éléments sont des valeurs, des normes, des vertus, des convictions, des symboles ». (p. 16)

Nous pensons que Jobin n'aurait pas dû inclure les « normes » dans la catégorie des ressources compréhensives (englobantes), parce qu'une norme est chez Habermas publique, et n'est conséquemment pas propre à une doctrine.

à une discussion morale et politique. On assiste donc chez lui à une dévaluation de son potentiel normatif en modernité.

* * *

Habermas a toutefois renouvelé sa pensée à ce sujet. La conclusion à laquelle sont légitimement parvenus Jobin et Fortin-Melkevik ne concorde en effet pas totalement avec ses récents propos. Une dimension de la religion lui aurait échappé, l'obligeant à revoir la représentation qu'il en donnait.

CHAPITRE II

LE TOURNANT DE LA PENSÉE HABERMASSIENNE SUR LA RELIGION

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 de bien des gens, mais il la voit maintenant comme porteuse de contenus cognitifs ayant une valeur normative pour la réflexion et l'action moralo-politiques dans les sociétés sécularisées d'Occident.

Cependant, entre un premier stade où Habermas dévalorise le potentiel normatif de la religion en modernité et un troisième dans lequel il lui reconnaît une portée universelle, se trouve une étape intermédiaire où il s'ouvre à elle. Comment s'est donc effectuée cette transition ? Et quel en est l'arrière-plan socio-épistémique ? Voilà les deux interrogations auxquelles nous nous efforcerons de répondre dans ce chapitre.

2.1 La découverte du potentiel sémantique de la religion

Ce deuxième stade de la réception de la religion chez Habermas apparaît à la fin des années 1980. Il reconnaît alors qu'elle recèle des ressources de sens qui pourraient servir une pensée devenue postmétaphysique, lui redonnant ainsi une certaine pertinence en modernité. C'est principalement dans deux textes,

« Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas¹ » et « Thèmes de la pensée postmétaphysique² », qu'il affirme que les religions ont articulé des éléments normatifs qui n'ont pas encore trouvé de traduction dans un langage séculier, enjoignant ainsi la philosophie à ne pas se fermer à elles.

Dans le premier de ces écrits, Habermas se montre néanmoins sceptique quant à la possibilité d'exploiter les ressources sémantiques de la religion. Les contenus religieux apparaissent difficilement traduisibles dans le langage des raisons pouvant prétendre à l'universalité, c'est-à-dire comme étant compréhensibles et possiblement acceptables pour tous :

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'expériences propre, que lorsque la philosophie les identifie par une description qui n'est plus empruntée à la langue d'une tradition religieuse particulière, mais qui appartient à l'universel d'un discours de fondation, découplé de l'événement 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, lumière messianique, restitution de la nature, etc., fait de l'expérience religieuse une pure citation. À 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 à des exigences de vérité.³

Jobin affirme à ce sujet que « [d]e la Digression, il se dégage qu'un pan des théologèmes "exhibés" par l'expérience religieuse puisse ne jamais être traduit dans

¹ J. HABERMAS. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 85-110.

² J. 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.

³ J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 93.

un langage séculier, ni être mobilisé pour la coordination sociale de l'action.⁴ » Habermas admet certes sans ambages que les grandes religions renferment des intuitions ayant possiblement une portée morale et qui ne peuvent donc être rejetées du revers de la main. Il soutient cependant que le processus de récupération de celles-ci par la pensée postmétaphysique n'est nullement garanti : « [la perspective] du philosophe s'appropriant des traditions, 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 ni être rejetées, ni être sans autre recouvertes rationnellement [...] Le processus d'une appropriation critique de contenus essentiels de la tradition religieuse est encore en cours, son résultat est difficile à prévoir.⁵ »

Une chose est toutefois certaine : la perception qu'a Habermas de la religion subit à ce moment une profonde modification. La religion cesse d'être perçue comme étant un résidu du passé et comme un discours dépourvu de signification universelle. C'est dans « Thèmes de la pensée postmétaphysique » que se manifeste explicitement cette ouverture au discours religieux : « 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 d'un langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans des discours argumentés, la philosophie – même sous sa forme postmétaphysique – ne pourra ni remplacer ni évincer la religion.⁶ »

Ce passage marque, comme l'a bien souligné Jobin, « un tournant de la pensée habermassienne sur la religion⁷ ». La religion devient, aux yeux de Habermas, indispensable pour les modernes, si bien que la philosophie doit dorénavant écouter ce qu'elle a à dire, et conséquemment cesser de se définir comme sa rivale. Et cela

⁴ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 86.

⁵ J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 98.

⁶ J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 60-61.

⁷ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 85.

parce que son potentiel sémantique n'est pas épuisé; qu'elle dit des choses que la philosophie parvient difficilement à exprimer.

Par exemple, le sentiment d'une dette à l'endroit de ceux qui ont souffert et le désir de réparer ce qui a eu lieu est quelque chose qui est ressenti par les individus encore aujourd'hui. Or, les religions semblent avoir réussi à articuler ces impressions et à avoir trouvé des réponses à ces problèmes existentiels. Il mentionne le cas de la résurrection, laquelle est une promesse de consolation pour les injustices et les maux subis. L'intuition morale d'un devoir de réparation a ainsi été articulée dans le langage religieux. Toutefois, cette intuition morale, toujours présente, ne trouve pas à bien s'exprimer dans le langage séculier. C'est pour cette raison qu'il parle d'une « dette plus grande » pour les non-croyants, ces derniers ne pouvant pas trouver une réponse ni un apaisement dans la croyance en une réparation à venir : « Dans ces instants, les fils et filles non croyants de la modernité semblent croire qu'ils ont une dette plus grande les uns par rapport 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'avait pas encore été épuisé.⁸ »

*

Le tournant de la pensée de Habermas sur la religion, toutefois, ne se comprend véritablement que si l'on s'arrête aux deux concepts majeurs qu'il développe à la même période et qui en constituent l'arrière-plan socio-épistémique. Nous parlons ici de la « pensée postmétaphysique » et de la « société postséculière ».

⁸ J. HABERMAS. « 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, Gallimard, 2002, p. 161.

2.2 La pensée postmétaphysique

La pensée postmétaphysique est un concept central chez Habermas. La première façon de la caractériser est de la situer dans une séquence évolutive des visions du monde. La pensée mythique est pour lui la première forme de pensée qui soit apparue. Elle a été suivie par la pensée métaphysico-religieuse. Puis cette dernière a cédé le pas à la pensée postmétaphysique. Le qualificatif « postmétaphysique » caractérise avant tout l'ère épistémologique propre à la modernité occidentale.⁹

Plus précisément, Habermas identifie de façon explicite quatre éléments qui la définissent : la nature procédurale et faillibiliste de la raison, son caractère situé, le tournant linguistique et l'inversion du rapport entre théorie et pratique.¹⁰ Nous pensons cependant que l'autoréflexivité de la pensée postmétaphysique constitue une autre de ses caractéristiques, bien que Habermas ne la reconnaisse pas nommément comme telle.

Aux fins de notre propos, nous nous concentrerons toutefois sur trois de ces cinq composantes. Nous mettrons ainsi de côté le fait que la pensée postmétaphysique reconnaît le caractère situé de la raison, c'est-à-dire le fait que les opérations de pensée se font toujours dans un contexte donné.¹¹ Nous ne toucherons pas également au fait que cette pensée abandonne le primat classique de la théorie sur la pratique,

⁹ G. JOBIN. *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Ste-Foy (Québec), PUL, 2004, p. 14.

¹⁰ J. HABERMAS. « 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, 1993, p. 12-14.

¹¹ Voir J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 47-52.

c'est-à-dire qu'elle pose « la thèse selon laquelle nos opérations cognitives sont ancrées dans la pratique du rapport préscientifique aux choses et aux personnes¹² ».

2.2.1 Une raison procédurale et finie

La pensée postmétaphysique se caractérise premièrement par sa nature procédurale et son faillibilisme.¹³ À la différence de ce qu'on retrouve dans la pensée métaphysique, aucune explication ne peut plus dorénavant prétendre être valide indépendamment de l'opération qui l'a précédée. La rationalité s'attache désormais à la procédure, et non plus au seul contenu : « le savoir passe, non plus par une rationalité matérielle, mais par une rationalité procédurale.¹⁴ » Étant donné qu'une procédure est questionnable et peut être révisée à la suite d'une critique, il s'ensuit que le savoir qui est produit est faillible. Toute affirmation qui prétend à la validité est alors publiquement critiquable. La démarche scientifique sert ici de modèle à l'ensemble de la pensée rationnelle.¹⁵ La rationalité est ainsi à situer dans la pratique concrète des individus qui cherchent à connaître et à se comprendre.

La rationalité n'étant plus localisée dans la nature ou encore dans l'histoire, il est vain de chercher à atteindre l'ordre du réel. La vérité ou la signification des choses cesse par le fait même d'être obvie, ou encore accessible par l'intuition : « Ce qui est considéré comme rationnel, ce n'est plus l'ordre des choses – qu'on le rencontre dans le monde lui-même, qu'il soit projeté par le sujet ou né du processus de formation parcouru par l'esprit –, mais la solution d'un problème que nous réussissons à trouver grâce à la procédure conforme par laquelle nous abordons la réalité. La rationalité ne

¹² J. HABERMAS. « L'horizon de la modernité se déplace », p. 13. Voir aussi J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 52-57.

¹³ Voir J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 42-47.

¹⁴ J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 44.

¹⁵ J. HABERMAS. « L'horizon de la modernité se déplace », p. 12.

peut plus garantir d'unité préalable dans la diversité des phénomènes.¹⁶ ». On ne peut conséquemment connaître que des phénomènes, des parcelles du réel : « 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.¹⁷ » Cela amène donc la philosophie à délaisser l'objectif qui avait toujours été le sien, celui « d'expliquer le monde dans son entier, la multiplicité des phénomènes dans leur unité.¹⁸ »

Habermas voit en Kant celui qui, en opérant une critique rationnelle de la raison, en a révélé les limites. Ce dernier a mis au jour la faillibilité et, même, le caractère trompeur de la raison : « À travers elle [la critique de la métaphysique], Kant combat une raison qui nous trompe et se trompe par la spéculation, en ce que non seulement elle commet des erreurs et produit des énoncés faux, mais encore tombe dans la plus profonde illusion sur l'efficience et la portée de son pouvoir de connaître.¹⁹ » C'est, selon Habermas,

[e]n démarquant l'usage spéculatif de l'usage transcendantal de la raison, [que] 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.

¹⁶ J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 43.

¹⁷ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 143.

Soulignons que Habermas affirme, dès la toute première page de la *Théorie de l'agir communicationnel*, qu'« [a]ujourd'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. » (J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 17.) Cela montre clairement à quel point il importe à ses yeux de reconnaître les limites du pouvoir connaissant de la raison humaine.

¹⁸ J. HABERMAS. « Vers la problématique de la rationalité », p. 17.

¹⁹ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 12.

L'étant dans sa totalité ou le monde moral en tant que tel ne peuvent pas être des objets de notre connaissance.²⁰

Chez Kant, ces « idées » donnant à l'homme l'illusion de pouvoir saisir la totalité (celle des phénomènes intérieurs, celle des phénomènes extérieurs ou celle du réel et du possible) sont les formes a priori de la raison : respectivement l'âme, le monde et Dieu. Les Idées servent certes l'intérêt théorique (ou spéculatif) de la raison en poussant les hommes à unifier leurs connaissances, ou, tout simplement, à toujours chercher à connaître plus : « Leur valeur [aux Idées] est donc régulatrice et heuristique, et l'entendement doit y trouver une incitation à rapporter les connaissances à autant de principes d'unité systématique.²¹ » Le progrès de la science ne connaît ainsi aucune limite.

Découlent d'elles, en revanche, les illusions de la métaphysique. Ces dernières surgissent lorsqu'on perd de vue que l'âme, le monde ou Dieu ne sont que des formes inhérentes à la raison humaine, et non des objets de l'expérience possible. Ces éléments ne peuvent être connus ni leur existence prouvée. Ils sont, d'un point de vue théorique, des hypothèses invérifiables. Kant s'en prend ainsi à la psychologie, à la cosmologie et à la théologie rationnelles, parties intégrantes de la métaphysique traditionnelle, qui prétendent affirmer des vérités au sujet de l'âme, de l'univers et de

²⁰ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 12.

Précisons que la faculté de connaître se divise dans la philosophie kantienne en trois niveaux : la sensibilité, l'entendement et la raison. La sensibilité nous met en contact avec les mondes extérieur et intérieur. Elle reçoit les impressions sensibles tout en leur imposant des formes. L'entendement, lui, structure l'expérience; il rend possible l'expérience objective et les lois qui l'unifient. La raison lie pour sa part les expériences entre elles, leur procurant une certaine unité. Pour Kant, seul ce qui se rencontre dans l'expérience sensible, c'est-à-dire ce qui se situe dans le temps et dans l'espace, peut être connu. Seuls les phénomènes, qui sont les objets de l'expérience possible, sont connaissables. On ne peut ainsi pas connaître ce qui se situe au-delà de la réalité empirique.

²¹ L. GUILLERMIT. « Kant » dans *Le dictionnaire des philosophes*, coll. « Encyclopædia Universalis », Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 821.

l'Être suprême. En cernant cet usage spéculatif de la raison et, en l'écartant du processus de connaissance, Kant pose les bornes de la pensée postmétaphysique.

Ce dernier s'arrête par exemple à l'Idée de Dieu. Comme les deux autres Idées, celle de Dieu ne renvoie pas à un objet de l'expérience possible, mais remplit une fonction régulatrice « qui est d'inciter l'entendement à aller toujours plus loin dans l'unification des lois de la nature²² ». Dieu n'est pas un phénomène; aucune intuition sensible ne nous est donnée de lui. Nulle certitude objective ne peut par là être affirmée à son sujet. Or les preuves traditionnelles de l'existence divine présupposent que Dieu est un phénomène. Il s'attelle donc à les déconstruire.²³

Les grandes interrogations existentielles, comme la question de Dieu et celle de l'âme et de sa destinée, cessent ainsi avec Kant d'être théoriquement solubles.

²² B. SÈVE. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, coll. « Philosophe », Paris, PUF, 2000, p. 78.

Bernard Sève cite Kant à ce sujet : « “D’après ces considérations, l’idéal de l’Être suprême n’est autre chose qu’un *principe régulateur* de la raison, principe qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme résultant d’une cause nécessaire et absolument suffisante pour y fonder la règle d’une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l’explication de cette liaison; il n’est pas l’affirmation d’une existence nécessaire en soi.” » (E. KANT. *Critique de la raison pure*, coll. « Quadrige », n° 61, trad. de Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, p. 440 cité dans B. SÈVE. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 79.)

²³ Kant recense dans l'histoire de la métaphysique trois types de preuve. (Voir B. SÈVE. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 72-79.) D'abord les preuves *a posteriori* que sont les preuves par les effets, c'est-à-dire les preuves physico-théologiques (ou « preuves par l'ordre et la beauté de la nature » (p. 51)) et les preuves cosmologiques (ou preuves « reposant sur une structure argumentative commune : l'impossibilité d'une régression à l'infini » (p. 56)). Ensuite la preuve *a priori* qui est purement conceptuelle, c'est-à-dire la preuve ontologique. Si pour Kant les diverses preuves sont apparues dans cet ordre dans l'histoire des idées, il commence par analyser la dernière, parce qu'il la considère comme le véritable fondement des deux autres. (p. 72) Sa déconstruction entraîne nécessairement celle de toutes les autres. Louis Guillermit résume la critique kantienne des preuves en ces termes : « La théologie rationnelle enfin ne peut avancer que des preuves non concluantes de l'existence de Dieu : l'argument ontologique, qui se retrouve caché au fond de toutes ces preuves, s'égare en faisant de l'existence un simple prédicat qu'il croit pouvoir tirer du sujet posé par la seule pensée, car ce qui caractérise l'existence c'est précisément qu'elle ne peut être que la position d'une chose hors de la pensée et par conséquent hors de prise de toute démonstration logique; la preuve cosmologique y ajoute un usage illégitime et arbitraire du principe de causalité; enfin la preuve physico-théologique, en recourant aux causes finales, n'atteint pas ce qu'elle prétend, puisqu'elle fait du monde une œuvre d'art que Dieu aurait tout au plus ordonnée, mais dont on ne peut affirmer qu'il l'a vraiment créée. » (L. GUILLERMIT, « Kant », p. 821.)

Elles sont expulsées du domaine de la philosophie théorique qui ne peut plus se prononcer sur elles. Relevant du suprasensible, elles tombent alors dans le domaine de la croyance. Cette ligne de partage entre connaissance et croyance est pour Habermas fondamentale :

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 offrent aujourd'hui les rapports de la foi et du savoir.²⁴

De tout cela découle une caractéristique fondamentale de la philosophie postmétaphysique : son agnosticisme. Habermas défend une pensée agnostique, donc qui refuse d'affirmer des assertions à propos de questions métaphysiques ou religieuses. La philosophie postmétaphysique ne peut en conséquence pas être au service des vérités de la foi ni les juger :

Elle [la pensée postmétaphysique] insiste sur la différence entre les certitudes de 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 de 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.²⁵

De là le rejet par Habermas de l'intention de certaines philosophies de justifier métaphysiquement des énoncés de base des doctrines monothéistes, comme c'est le

²⁴ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 54.

²⁵ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 205.

Voir aussi J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 57.

cas avec le néothomisme et la philosophie islamique.²⁶ Agnosticisme ne rime pas avec apologétique, mais pas plus qu'avec athéisme (métaphysique). Pour Habermas, la pensée postmétaphysique ne peut pas défendre les vérités fondamentales de la religion ni les détruire. C'est ainsi qu'il reproche aux « jeunes hégéliens [de ne] [...] pas [avoir] vu avec la même acuité qu'avec les concepts métaphysiques de base, l'athéisme affirmé de façon métaphysique est lui-même devenu intenable; quelle que soit la forme sous laquelle surgisse le matérialisme, il représente, dans l'horizon du type de pensée scientifico-faillibiliste, une hypothèse, qui dans le meilleur des cas et jusqu'à nouvel avis ne peut prétendre qu'à la plausibilité.²⁷ » Respecter les limites de la pensée postmétaphysique implique conséquemment d'éviter de transformer en connaissance vraie toute conception athée de la réalité.

Pour Habermas, la pensée postmétaphysique est par ailleurs agnostique dans sa méthode. Les vérités auxquelles elle parvient ne peuvent pas reposer sur un contenu premier atteint par intuition ou reçu d'une source extrahumaine. Elles dépendent des prises de position par oui/non des individus communiquant et élevant des prétentions à la validité. Il y a donc une déflation du concept de vérité, sa source n'étant plus de nature divine ou acosmique. Voilà pourquoi Habermas parle d'une « différence méthodologique » :

la mise en évidence d'un héritage théologique [dans la pensée habermassienne] 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.²⁸

²⁶ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 55.

²⁷ J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 87.

²⁸ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 340.

Si dans ce passage, comme dans d'autres (J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 87, p. 93), Habermas emploie l'expression « athéisme méthodologique », il passe dans ses écrits plus récents au terme « agnosticisme » (J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 57; J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 202, p.

La méthode pour tester la validité des énoncés n'est plus, à la différence de ce que l'on rencontre dans le discours religieux ou théologique, de vérifier leur compatibilité avec le contenu des vérités premières révélées. La révélation ne peut plus servir de fondement à la validité des propositions ou des normes. C'est en ce sens que Habermas parle d'une « différence générique – qu'il ne faut nullement entendre en un sens péjoratif – entre le discours laïque (säkularen) (ZNR, p. 114) [lire « séculier », M.J.], prétendant être accessible à tous, et les discours religieux, dépendant de vérités révélées. [...] cette frontière délimit[ant] deux grammaires²⁹ ». Il ne s'agit nullement ici pour la philosophie postmétaphysique de nier les vérités fondamentales de la religion, mais simplement de refuser d'y recourir dans le processus justificatif.

2.2.2 Langage, intersubjectivité et transcendance de l'intérieur

Deuxièmement, le tournant linguistique, selon lequel les individus ne peuvent se comprendre ni connaître en dehors du langage, est constitutif de la pensée postmétaphysique. Il s'agit d'un changement majeur de paradigme pour la philosophie :

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

205). À l'instar de Cooke, nous voyons dans ce changement terminologique la marque de l'évolution de la pensée habermassienne dans le sens d'une plus grande valorisation de la religion. (M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", *International journal for philosophy of religion*, vol. 60, December 2006, p. 195.) Cela dénote en outre la volonté de distancier la philosophie postmétaphysique de toute prise de position métaphysique en faveur de la non-existence de Dieu.

²⁹ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 164.

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 choses prennent le relais des relations entre sujet et objet.³⁰

La connaissance cesse par là d'être le propre des individus isolés, mais s'élabore au cours de leurs échanges. Elle devient intersubjective.

Se rattache ainsi au tournant linguistique la rationalité communicationnelle pour laquelle « "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".³¹ » La communication, la pensée, la connaissance et la rationalité sont indissociables du langage. L'individu se retrouve ainsi soumis à cet élément antérieur à lui et qui le dépasse. Pour communiquer et pour penser en son for intérieur, il a besoin de cette chose publique.

Comme nous l'avons vu précédemment, lorsqu'un individu cherche à s'entendre avec un autre sur quelque chose dans le monde ou sur eux-mêmes, il prétend nécessairement que ce qu'il avance est valide. Et s'il veut convaincre l'autre, il devra nécessairement lui procurer des raisons étayant ses affirmations. Il n'est donc pas maître du jeu. C'est en ce sens que Habermas parle de l'obligation de répondre de ses gestes et affirmations comme d'un « pouvoir transcendant ». Le langage et les règles de la communication ont donc les attributs de la transcendance, mais d'une transcendance inhérente aux interactions concrètes des individus. Il ne s'agit

³⁰ J. HABERMAS. « L'horizon de la modernité se déplace », p. 13.

³¹ J. HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 395 cité dans 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.

nullement d'une transcendance métaphysique : « 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 maîtres de la structure du langage (ou du Logos).³² » Dans ce long passage, Habermas explicite le sens qu'il donne à cette « transcendance de l'intérieur » :

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 lesquelles 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 d'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 locuteurs et auditeurs font usage de leur liberté communicationnelle en prenant position par oui ou par 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 aux autres et qui requièrent de pouvoir être justifiées. Dans le logos du langage s'incarne un pouvoir de l'intersubjectif qui est préalable à la subjectivité des locuteurs et qui la sous-tend. Cette version procéduraliste faible de l'"Altérité" préserve, d'un point de vue faillibiliste et en même temps opposé au scepticisme, le sens de l'"inconditionnalité".³³

Ainsi, la pensée postmétaphysique, bien que ne franchissant pas au plan ontologique les limites de l'immanence, ne se passe néanmoins pas de l'idée de transcendance. Cooke considère d'ailleurs que, dans le contexte d'une discussion portant sur les contenus sémantiques de la religion, l'agnosticisme en ce qui regarde la validité des croyances religieuses et le rejet de la transcendance au sens

³² J. HABERMAS. « Digression: transcendance de l'intérieur, transcendance de l'ici-bas », p. 99.

³³ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques 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, 2002, p. 22-23.

métaphysique du terme constituent chez Habermas les deux caractéristiques les plus importantes de la pensée postmétaphysique.³⁴

Parce qu'il la détache de ses présupposés et de ses implications métaphysiques, et qu'il transpose son contenu sur un autre plan, celui de la communication ordinaire entre individus, nous disons même que Habermas sauve, en la traduisant, cette idée religieuse qu'est la « transcendance ». Le concept de quelque chose d'antérieur, d'extérieur et de supérieur aux individus continue ainsi à servir une réflexion désormais située dans un cadre postmétaphysique.³⁵

2.2.3 Une pensée autoréflexive

Troisièmement, nous découvrons dans les textes habermassiens plus récents une autre caractéristique de la pensée postmétaphysique. Pour ce dernier, une véritable philosophie postmétaphysique est aussi autoréflexive et consciente de ses propres origines, donc « fai[t] l'histoire de sa genèse en procédant à une reconstruction³⁶ ». Une telle philosophie se doit de reconnaître qu'elle se situe dans l'histoire des idées et, fait notoire, que la religion en est indissociable. En ce sens,

³⁴ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", p. 188.

³⁵ La transposition de l'idée de transcendance à autre chose qu'un ordre ontologique différent est également présente chez Gauchet mais différemment. Ce dernier voit en effet dans l'histoire politique occidentale une traduction du concept de transcendance. Pour lui, les attributs de la divinité transcendante (toute-puissance, invisibilité, éternité, omniprésence) ont été conservés et transposés au plan politico-institutionnel, ce qui fait que la transcendance de Dieu est devenue celle de l'État et de la Nation : « Invisibles, immortels, dotés d'une quasi-présence à eux-mêmes par leur continuité indéfinie, ces corps collectifs acquièrent en vérité consistance de personnes transcendantes dont les purs esprits de l'autre monde, seuls, peuvent *fournir une idée*. [...] Ainsi l'infusion d'une durée sans terme dans les institutions humaines aboutit-elle à *transporter sur terre quelque chose de l'éternité divine*. Mais aussi à faire surgir une catégorie nouvelle d'êtres sacrés, personnes abstraites, fantômes collectifs, dont nous sommes membres et qui nous écrasent, déités de l'immanence que nul n'a vues et auxquelles pourtant nous ne cessons de nous dévouer, l'État invisible et la Nation éternelle. » (M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, p. 119-120. Nos italiques.)

³⁶ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 203.

« elle 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.³⁷ »

Il ne fait effectivement aucun doute pour Habermas que l'histoire de la pensée en Occident se rattache à celle des religions. Il est communément admis que la philosophie occidentale a pour point de départ la philosophie grecque. À toute époque, des penseurs ont du reste renoué avec celle-ci. Il n'appelle donc pas à la reconnaissance de l'influence indéniable d'Athènes sur la pensée occidentale, mais plutôt de celle des grandes religions :

Alors qu'elle [la philosophie postmétaphysique] 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.³⁸

Une pensée postmétaphysique digne de ce nom ne fermera ainsi pas les yeux sur le fait que la philosophie et la religion ont une origine commune. Habermas pense celle-ci à partir du concept jaspersien de « période axiale ».³⁹ Naissent, durant cette phase de l'histoire mondiale, différentes visions du monde qui, malgré leurs différences non négligeables, n'en sont pas moins familières sur le fond. Elles sont proches dans le temps. La philosophie grecque apparaît grosso modo au même

³⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 202.

³⁸ J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 143.

³⁹ « L'expression est due [...] à Karl Jaspers [...] 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. » (J. HABERMAS. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, p. 342, note 3 (note du traducteur).)

moment que les religions universelles. Mais, surtout, elles le sont de par leur structure fondamentale et leurs effets sur la perception de la réalité.

La rupture d'avec la pensée mythique est précisément ce qui rapproche la pensée grecque des diverses pensées religieuses. Il y a désormais la réalité et ce qui se cache derrière elle, ce qui la sous-tend, la détermine ou la surpasse, donc ce qui l'explique : le Créateur versus sa création, ou l'ordre profond et universel versus la diversité des choses apparentes, ou encore l'essence versus le phénomène. À l'instar de la pensée grecque qui a opéré une distinction entre l'intelligible et le sensible, et qui, par le fait même, a cherché un principe unique, universel et immuable d'explication de la réalité,

[l]es grandes religions universelles ont alors – en forgeant des concepts, monothéistes et acosmiques, de l'absolu – bouleversé et transformé l'agencement contingent de phénomènes qui, n'étant reliés que par la narration, n'apparaissaient que sous les dehors d'une surface uniforme et lisse; elles ont instauré cette division entre structure des profondeurs et structure de surface, entre essence et phénomène, 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 stable.⁴⁰

Autrement dit, les Idées universelles et éternelles de Platon ont, par exemple, joué un rôle analogue à celui du Dieu créateur, juge et éternel des prophètes juifs. La pensée mythique se caractérisait par un monisme ontologique, tandis que les pensées philosophiques et religieuses qui voient le jour durant la période axiale se définissent par un dualisme ontologique. La transcendance représente ainsi une révolution pour la pensée humaine, car elle rend possible l'explication de la réalité à partir d'un principe premier, de même que son appropriation comme un tout :

Toutes [les visions du monde de la période axiale] ont permis de porter, à partir d'un point de vue transcendant, un regard sur le monde appréhendé comme un tout, et de distinguer ainsi les phénomènes fugaces des essentialités

⁴⁰ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 337.

qui sont au fondement du monde. [...] Or, si des images religieuses et métaphysiques du monde ont généré des processus d'apprentissage 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 tous deux à l'histoire de la genèse de cette raison séculière qui est aujourd'hui le médium dans 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.⁴¹

Qu'il soit surgi au sein de la pensée philosophique ou au sein de la religion, le point de vue extérieur et englobant sur les choses inhérent à la transcendance a ainsi eu le même effet sur la manière de concevoir le monde.

On comprend dès lors pourquoi Habermas critique sévèrement une pensée rationnelle qui s'affirme entièrement indépendante de la religion. Pour lui, une authentique pensée postmétaphysique « doit au contraire s'assurer de ce qui, dans sa structure interne, la rattache à ces religions universelles dont l'origine – à l'instar de celle de la philosophie antique – remonte à ce que Jaspers appelait la “période axiale” ». Les religions s'enracinant dans cette période ont en effet opéré le glissement cognitif qui permet de passer des explications narratives du mythe à un logos qui distingue l'essence du phénomène, exactement comme le fait la philosophie grecque.⁴² » Étant donné son origine, elle ne peut donc pas faire autrement.

La distinction entre « structure des profondeurs et structure de surface » se retrouve en effet au fondement même de la pensée postmétaphysique, parce que cette dernière repose à la base sur la distinction kantienne entre le monde phénoménal et le monde nouménal, c'est-à-dire entre le sensible et le suprasensible, donc entre ce qui peut être connu et ce qui ne peut l'être. Gauchet affirme à ce propos que Kant est le premier à admettre les ultimes implications épistémiques d'une pensée selon la transcendance : « Kant est le premier à penser rigoureusement et complètement selon

⁴¹ J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 144.

⁴² J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 203.

la dualité ontologique quand les autres réintroduisent invinciblement, contre le mouvement séminal de leur pensée, le point de vue de l'Un.⁴³ »

Nous ajoutons que la quête ultime de la science, via son étude de l'infiniment petit et de l'infiniment grand, est de connaître au plus profond la réalité, de découvrir la structure de l'Univers. On doit aussi à la science le dépassement des évidences et des illusions du sens commun. Ainsi, sous cet angle, même la structure interne de la pensée rationnelle de type scientifique s'apparente aux religions universelles nées au premier millénaire avant notre ère. Cela est d'autant plus important que la pensée postmétaphysique se rattache aux sciences en étant perméable au savoir qu'elles produisent, de même qu'en étant tout comme elles faillible.⁴⁴

*

Cette autoréflexivité de la pensée postmétaphysique, qui l'amène à tenir compte de l'histoire de sa genèse, est magnifiquement exemplifiée chez Gauchet. À l'instar de Habermas, le penseur français saisit l'importance cruciale de la période axiale pour la compréhension de la raison moderne, et ce, autant en ce qui touche son aspect théorique que son aspect pratique. Tout comme lui, il conçoit que la religion a sa place dans la généalogie de celle-ci.

Un détour par la théorie gauchetienne des origines de la Modernité occidentale nous permettra, plus précisément, de montrer qu'une pensée postmétaphysique qui retrace le parcours de la raison depuis ses débuts rendra visibles ses liens historiques et conceptuels avec les religions universelles. Nous verrons ainsi que sa nature autoréflexive devrait empêcher la pensée postmétaphysique de considérer ces

⁴³ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 64, note 1.

⁴⁴ J. HABERMAS. « Thèmes de la pensée postmétaphysique », p. 44, p. 46.

dernières comme des reliquats du passé et de se fermer complètement à ce qu'elles auraient encore à dire.

2.2.4 Gauchet et les origines de la raison occidentale

Gauchet situe, comme Habermas, les racines de la raison occidentale dans le contexte historique de l'âge axial. Il cherche à « éclairer, avec les conditions générales de la sortie du monde du mythe, les racines spirituelles de ce que nous appelons rationnel.⁴⁵ » « Rationnel » et « spirituel » sont pour lui unis dans une origine commune. Les pensées religieuses et philosophiques qui apparaissent au cours de cette période ont pour caractéristique première de rompre avec le mythe, ce qui rend possible la réflexion, c'est-à-dire la remise en question, de même que l'appropriation intellectuelle du tout :

En fonction de l'écart ou de la différence du fondement par rapport à ce qu'il fonde, et même si leur intime consubstantialité se trouve en dernier ressort rétablie, advient la possibilité d'une pensée de la totalité comme telle, d'une imputation générale de ce qui est à un principe unique, central ou extrinsèque, n'importe pour l'heure, au creuset duquel il n'est rien qui ne soit à ramener. Ce qui veut dire, au plan des opérations de la pensée, la nécessité de dépasser les apparences de la multiplicité sensible pour remonter derrière l'Un qui les sous-tend. Et l'effort indéfini, partant, pour dissocier l'universel du singulier, l'abstrait du concret. Soit les modalités de fonctionnement d'une pensée proprement spéculative dans ce qui l'oppose à la pensée mythique.⁴⁶

Il s'agit là pour Gauchet d'une véritable « mutation structurelle⁴⁷ » dans la manière dont l'homme conçoit le monde et se conçoit lui-même.

La transcendance, jointe à la sortie du mythe, constitue pour lui la nouveauté essentielle de l'âge axial. La dualité ontologique sera riche en transformations pour

⁴⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 45.

⁴⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 49.

⁴⁷ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 58.

l'humanité. Bien qu'elle se présente à ce moment autant sous une forme philosophique (métaphysique) que sous une forme religieuse, il, contrairement au courant général qui pointe les projecteurs sur la philosophie grecque, se concentre essentiellement sur le monothéisme juif et sur son prolongement, le christianisme. Cela nous conduit à penser que le rapprochement, sous une perspective généalogique, de la raison avec la religion est autant, voire plus patent chez lui que chez Habermas.

Il fait en cela correspondre le parcours historico-conceptuel qui mène jusqu'à la raison moderne occidentale au long processus de transition du monisme au dualisme ontologiques. La modernité et sa manière spécifique de penser la nature et la société apparaissent précisément selon lui au moment où cette transition s'achève. La divinité se situant alors complètement à l'extérieur de monde, celui-ci devient une unité à part entière, quelque chose de réglé selon ses propres lois et qui peut dorénavant être approprié :

À la racine de la révolution moderne des conditions de la connaissance, il y a l'aboutissement du très long et très lent processus religieux d'expression de la transcendance, l'achèvement du passage de l'Un ontologique continuant obstinément d'unir Dieu au monde du sein de sa séparation à la dualité définitive. Avec le dépli complet de l'extériorité divine, s'accomplit jusqu'au bout la transformation du mode de pensée et du statut de l'intelligible entamée dès les primes apparitions de l'écart du fondement.⁴⁸

Le concept de « création », central dans le judaïsme, est pour Gauchet une composante capitale de la transcendance : « l'idée de création apparaît essentielle dans le processus de cristallisation de la transcendance.⁴⁹ » Il implique la distance entre ce qui est créé et ce qui crée. La création ne peut qu'être séparée et différente du

⁴⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 57.

⁴⁹ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 55.

créateur, et par là autonome.⁵⁰ S'enclenche conséquemment à partir d'elle un processus de « déploiement simultané de la différence divine et de la rationalité autonome du monde⁵¹ ».

Le monde autonome, avec son fonctionnement qui l'est tout autant, pourra alors être connu, même si son sens dépend ultimement de la Cause qui l'a engendré. Qui plus est, le monde ayant été créé, il a nécessairement été voulu. L'homme peut alors se positionner face au monde et devenir comparable à cette Volonté créatrice consciente de ce qu'elle désire et fait, c'est-à-dire un véritable sujet. Gauchet dérive ainsi de l'idée de transcendance la séparation entre le sujet et l'objet, et, élément typique de la modernité occidentale, celle entre la raison et la foi :

Un monde voulu tel qu'il est par une suprême intelligence qui en garantit la cohérence; un monde en même temps capable de fonctionner de lui-même en l'absence du dieu d'un tout autre ordre, et dont le fonctionnement est à comprendre pour lui-même [...] autonomie objective du même monde et suspension de son sens à la toute-subjectivité de Dieu : ce n'est pas seulement le partage de la raison et de la foi que l'on voit se profiler au nombre des possibles inscrits dans la logique de la transcendance, c'est également derrière elle la division du sujet et de l'objet. L'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation de Dieu, laquelle par ailleurs libère et institue en l'homme le sujet de la connaissance.⁵²

Nul doute pour Gauchet, donc, que l'histoire du développement de la raison est inséparable de l'évolution des idées religieuses propres aux doctrines de la transcendance, en particulier celles issues du judaïsme : « le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois des progrès

⁵⁰ Comme nous le verrons au chapitre III, cette idée d'une autonomie de la création (ou créature) résultant de sa différence d'avec le créateur est précisément celle présente dans l'essai de traduction que réalise Habermas lui-même.

⁵¹ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 64, note 1.

⁵² M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 56.

de la raison humaine, mais, au terme, comme le ressort déterminant de son autonomie.⁵³ »

Il faudrait, pour être plus précis, parler ici du judéo-christianisme. Pour Gauchet, c'est seulement avec la doctrine chrétienne que la séparation entre les deux mondes inscrite en potentialité dans les visions du monde de l'âge axial a pu pleinement se concrétiser. La principale innovation du christianisme est le concept d'« incarnation », inspiré du récit évangélique qui montre un messie différent en tous points de l'idée reçue d'un messie.⁵⁴ En Christ, Dieu se fait loin. En Lui, les deux réalités, le naturel et le surnaturel, se disjoignent absolument.⁵⁵ Le dogme de l'Incarnation, formulé au concile de Chalcédoine, vient cristalliser cette idée : « le dogme de l'Incarnation. C'est-à-dire l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité, et de leur pleine consistance à chacun. [...] De par leur union mystique en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement, comme se défait en son principe l'intrication hiérarchique du séjour terrestre et du règne céleste.⁵⁶ »

En rendant possible le plein développement de l'absolu divin, le christianisme permettra, au fil des siècles et des contingences historiques, l'essor de la raison autonome des Modernes. C'est à la fois à une « révolution théorique de l'objectivité du monde⁵⁷ » et à une « révolution pratique de l'autonomie de la sphère humaine-sociale⁵⁸ » qu'on assistera, donc à des révolutions scientifique et politique, et, liées à celles-ci, philosophique.⁵⁹

⁵³ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 63-64.

⁵⁴ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p.164.

⁵⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 163.

⁵⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 97.

⁵⁷ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 64.

⁵⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde*, p. 64.

⁵⁹ Soulignons que l'on ne retient généralement de Gauchet que l'idée d'un lien étroit entre la révolution pratique-politique de la modernité européenne et le judéo-christianisme, délaissant du coup la liaison qu'il établit entre l'essor de l'esprit scientifique-technique moderne et cette religion. Il faut dire que le

Sans établir un lien aussi formel entre christianisme et raison moderne, Habermas reconnaît tout de même, à l'instar de Gauchet, que l'homme s'approprie durant les Temps modernes la perspective divine, et devient ainsi un véritable sujet de connaissance, de même qu'un agent moral autonome :

Mais ce n'est qu'avec le passage à la modernité que le sujet capable de connaître et de juger moralement s'est si bien approprié le point de vue de Dieu qu'il a opéré deux idéalizations riches de conséquences. D'un côté, il a objectivé la nature extérieure en y intégrant la totalité des états de choses et des événements 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.⁶⁰

Le Dieu devenu absolument autre permet la subjectivation de l'homme, ainsi que l'objectivation et l'appropriation de ce monde-ci.

*

Comme le souligne Christian Bouchindhomme, se rattache à la pensée postmétaphysique le concept de « postsécularisation ».⁶¹ Cet autre néologisme de Habermas laisse entendre que l'ouverture à la religion, au plan épistémique, s'accompagne d'une pareille ouverture au plan sociétal.

penseur français a mis l'accent sur les changements sociaux et politiques de la modernité, et non sur les développements scientifico-techniques.

⁶⁰ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 318.

⁶¹ Bouchindhomme relie explicitement ce thème à la pensée postmétaphysique. Il situe en outre son apparition dans *L'avenir de la nature humaine*. (C. BOUCHINDHOMME. *Le vocabulaire de Habermas*, coll. « Vocabulaire de... », Paris, Ellipses, 2002, p. 61.)

2.3 La postsécularisation

Le sens de la postsécularisation est chez Habermas double : il s'agit à la fois d'un concept sociologique et philosophique, c'est-à-dire qu'il a à la fois une connotation empirique et une connotation normative.

2.3.1 Le sens empirique de la postsécularisation

Du point de vue sociologique, Habermas parle de la plupart des sociétés occidentales contemporaines comme étant devenues « postséculières ». ⁶² En spécifiant clairement que ce terme « can only be applied to the affluent societies of Europe or countries such as Canada, Australia and New Zeland, where people's religious ties have steadily or rather quite dramatically lapsed in the post-World War II period ⁶³ », il circonscrit l'ère géographique et culturelle à laquelle s'applique son propos sur la religion dans la démocratie. Notons que les États-Unis ne sont pas mentionnés dans son énumération. La religion civile continuant de servir de ciment social encore aujourd'hui aux États-Unis, on comprend que Habermas fasse de ce pays un cas à part.

La réalité sociologique, depuis quelques décennies, contredit les explications et les prévisions élaborées antérieurement par les experts au sujet du statut et du destin de la religion. Deux éléments sont particulièrement démentis : « In these societies, religion maintains a public influence and relevance, while the secularistic

⁶² Habermas affirme explicitement qu'il a adopté entre autres la position d'un observateur sociologique pour déterminer pour quelles raisons on peut qualifier les sociétés sécularisées d'Occident de postséculières. (J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 21.)

⁶³ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 17.

certainty that religion will disappear worldwide in the course of modernization is losing ground.⁶⁴ »

En premier lieu, contrairement à ce qui avait été annoncé, la croyance et la pratique religieuses n'ont pas disparu du sol occidental et n'y sont pas en voie d'extinction. Les religions chrétienne et juive qui ont toujours été présentes au sein des diverses sociétés continuent de l'être. L'intensification des flux migratoires et des communications des dernières décennies a en outre accru l'offre de sens religieux en leur sein. La croyance et les organisations religieuses, au lieu de disparaître, perdurent et se transforment, voire foisonnent. On a vu apparaître ce qu'on appelle les « nouveaux mouvements religieux ». Et si la religion demeure présente en Occident, c'est peu de dire qu'elle perdure dans les autres contrées. La montée de l'Islam et de certains mouvements chrétiens (surtout évangéliques et pentecôtistes) en Amérique latine, en Afrique et dans certaines parties de l'Asie viennent ajouter des clous au cercueil de la thèse séculariste d'une disparation progressive et inéluctable de la religion chez l'Homme.

L'emploi du terme postsécularisation, sous un angle descriptif, peut cependant porter à confusion. À première vue on pourrait penser qu'en utilisant le préfixe « post », Habermas désire rompre radicalement avec le paradigme de la sécularisation. Il part certes du constat que l'hypothèse d'un lien étroit entre la modernisation de la société et la sécularisation de la population, longtemps largement défendue dans la sociologie contemporaine, perd de plus en plus de terrain.⁶⁵ Comme nous venons de le voir, les données empiriques incitent à revoir les approches classiques de la sécularisation. Habermas reconnaît tout de même qu'il y a bel et bien eu un processus de sécularisation, c'est-à-dire une spécification fonctionnelle de la religion couplée d'une privatisation/individualisation de la pratique religieuse :

⁶⁴ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 21.

⁶⁵ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 17.

What is true is that in the course of the differentiation of functional social systems, churches and religious communities increasingly confined themselves to their core function of pastoral care and had to renounce their competencies in other areas of society. At the same time, the practice of faith also withdrew into more a personal or subjective domain. There is a correlation between the functional specification of the religious system and the individualization of religious practice.⁶⁶

Il reconnaît le fait que « with the functional differentiation of social subsystems, the churches and other religious organizations lose their control over law, politics, public welfare, education and science; they restrict themselves to their proper function of administering the means of salvation, turn exercising religion into a private matter and in general lose public influence and relevance.⁶⁷ »

À ce chapitre, il ferait certainement sienne la définition de la sécularisation donnée par Jean-Paul Willaime, ainsi que le pronostic qui s'y greffe :

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.⁶⁸

Danièle Hervieu-Léger souligne pour sa part que la modernité religieuse se définit par un « double mouvement d'individualisation et de subjectivisation des croyances d'une part, de "dérégulation" des systèmes organisés du croire religieux, d'autre part.⁶⁹ » Elle note que les études empiriques confirment une perte d'emprise des

⁶⁶ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 19.

⁶⁷ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 17.

⁶⁸ J.-P. WILLAIME. *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je? », n° 2961, Paris, PUF, 1995, p. 97-98.

⁶⁹ D. HERVIEU-LÉGER. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 100.

religions historiques dans la plupart des sociétés occidentales au cours des dernières décennies⁷⁰ qui se traduit notamment par une « perte des observances⁷¹ ».

Il aurait, après tout, été étrange que, sur ce point, Habermas ne voit pas les transformations qu'ont subies conjointement la religion, la culture et la société depuis au moins un siècle un peu partout en Occident. Transformations qui, par ailleurs, ne sont pas selon lui terminées. Il définit en effet la société postséculière comme étant celle « qui postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser.⁷² » Pour lui, le processus de différenciation fonctionnelle se poursuit, amenant la religion à se retirer toujours plus des différentes sphères de l'activité humaine pour se cantonner dans son propre domaine d'activité.

Il est intéressant de constater la proximité des opinions de Gauchet et de Habermas à ce sujet. Gauchet, qui « conteste la capacité explicative ou compréhensive des catégories de “laïcisation” ou de “sécularisation” [...] ne conteste pas leur pertinence descriptive.⁷³ » Pour lui, il y a bien eu, d'un point de vue descriptif, une « secondarisation » et une « privatisation » de la religion, la première se manifestant par l'autonomisation des institutions publiques, de même que par la neutralité religieuse de l'État.⁷⁴ Cette description est indissociable des « données qui enregistrent de façon convergente, au milieu de situations fort diverses, l'effondrement des pratiques, le recul des affiliations, la baisse des vocations, et par-dessus tout, peut-être, le dépérissement des magistères.⁷⁵ »

⁷⁰ D. HERVIEU-LÉGER. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », p. 37-40.

⁷¹ D. HERVIEU-LÉGER. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », p. 43.

⁷² J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 151.

⁷³ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, coll. « Folio/Essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 18.

⁷⁴ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 18-19.

⁷⁵ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 21.

À l'instar de Habermas, Gauchet voit donc dans la situation actuelle une « individualisation du croire et [...] [une] privatisation du sentir jusque dans les institutions de la tradition et jusque chez leurs ressortissants.⁷⁶ » Et tout comme lui, même s'il constate des mutations sans précédents de la réalité religieuse, il rejette toute disparition, présente et future, de la religion : « La sortie de la religion, c'est le passage dans 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.⁷⁷ » Et c'est sans compter la parenté entre ces deux affirmations : « La sortie de la religion continue.⁷⁸ » et « un environnement qui continue à se séculariser⁷⁹ ».

Ce n'est pas tant, somme toute, à un abandon de l'idée de sécularisation qu'on assiste chez Habermas, mais, comme il l'écrit lui-même, à une « relecture » de cette hypothèse : « The revised reading of the secularization hypothesis relates less to its substance and more to the predictions concerning the future role of "religion."⁸⁰ » La sécularisation a eu lieu et se continue, mais elle n'entraîne pas la disparition de la foi religieuse et des organisations qui s'y dédient, ni la fin de toute influence et pertinence sociales pour elles.

C'est là qu'on retrouve, en second lieu, l'autre élément des thèses classiques de la sécularisation que contredit la réalité sociale actuelle : le maintien d'une pertinence et d'une influence publiques de la religion. Si elle demeure, c'est qu'elle est en quelque sorte indispensable. Le « futur rôle » de la religion dont parle Habermas se situe en fait à deux niveaux, celui des individus et celui de la société dans son ensemble : « However, as Jose Casanova correctly points out, the loss of function and the trend toward individualization do not necessarily imply that religion

⁷⁶ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 22.

⁷⁷ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 14.

⁷⁸ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 20.

⁷⁹ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 151.

⁸⁰ J. HABERMAS. « Notes on post-secular society », p. 19-20.

loses influence and relevance either in the political arena and the culture of a society or in the personal conduct of life. Quite apart from their numerical weight, religious communities can obviously still claim a “seat” in the life of societies that are largely secularized.⁸¹ »

Au niveau individuel, la religion remplit une fonction identitaire. Elle participe à la construction de l'identité de certaines gens en leur procurant des repères et des objectifs existentiels, donc des balises pour mener une vie bonne. Ici, le normatif rejoint le descriptif, car le constat sociologique d'une pertinence de la religion qui ne se perd pas pour une partie des individus s'explique par le rôle normatif qu'elle joue dans leur existence. Elle détermine, comme nous l'avons vu précédemment et comme nous le verrons ultérieurement, la composante éthique de leur identité.

La religion conserve en outre sa pertinence au niveau de la société dans son ensemble. Toujours à partir de la perspective du sociologue, Habermas avoue même qu'elle gagne en influence dans l'espace public des sociétés occidentales. Les Églises et les différentes organisations religieuses deviennent des « communautés d'interprétation » au sein des sociétés sécularisées :

religion is gaining influence not only worldwide but also within national public spheres. I am thinking here of the fact that churches and religious organizations are increasingly assuming the role of “communities of interpretation” in the public arena of secular societies. They can attain influence on public opinion and will formation by making relevant contributions to key issues, irrespective of whether their arguments are convincing or objectionable.⁸²

⁸¹ J. HABERMAS. “Notes on post-secular society”, p. 19.

⁸² J. HABERMAS. “Notes on post-secular society”, p. 20.

De cela, il faut comprendre qu'il n'y a pas seulement les croyants et les autorités religieuses qui souhaitent intervenir sur la place publique afin de faire connaître leurs visions des choses. C'est aussi l'ensemble de la société, et ses représentants, qui se tournent dorénavant vers les religions pour enrichir leurs réflexions sur des problématiques majeures.⁸³ Comme cela est le cas au plan individuel, le normatif rejoint ici le descriptif, car le constat d'une pertinence publique de la religion s'explique par le rôle normatif qu'elle joue au plan de la réflexion sur des questions qui concernent toute la société. Gauchet perçoit, à l'instar de Habermas, cette valorisation de la religion au niveau public :

la mutation fondamentale de la politique démocratique tend à leur [les religions] réinsuffler une dignité et une utilité nouvelles, en fonction des besoins mêmes 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 lesquels 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 acception large, 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.⁸⁴

Sans parler d'un réenchâtement ou d'une désécularisation des sociétés occidentales, il reconnaît ce manque des sociétés sécularisées en ce qui a trait au traitement des questions fondamentales. Manque qui les pousse à redonner une place et une visibilité aux religions.⁸⁵

⁸³ Le cas du *Comité consultatif national d'éthique* français, créé en 1983, qui compte en son sein des personnalités issues des principales familles philosophiques et spirituelles (dont un représentant du catholicisme, du protestantisme, du judaïsme et de l'Islam) représente un exemple patent de ce besoin des sociétés fortement sécularisées d'écouter ce que les religions ont à dire à propos de problèmes moraux auxquels la société et l'État démocratique doivent répondre.

⁸⁴ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 135.

⁸⁵ Nous reviendrons sur ce point au chapitre III.

2.3.2 Le sens normatif de la postsécularisation

À côté de la perspective sociologique, Habermas adopte le point de vue du philosophe politique. La postsécularisation est donc aussi un concept normatif. Et ce, de deux manières différentes. Premièrement, le constat de la persistance de la religion et d'une pluralisation religieuse de la société force les citoyens à se pencher sur les défis que pose cette pluralité des conceptions du bien et des formes de vie. L'angle d'approche n'est pas ici celui d'un observateur de la société, mais bien celui d'un membre à part entière de celle-ci : « If we henceforth adopt the perspective of participants, however, we face a quite different, namely normative question: How should we see ourselves as members of a post-secular society and what must we reciprocally expect from one another in order to ensure that in firmly entrenched nation states, social relations remain civil despite the growth of a plurality of cultures and religious worldviews?⁸⁶ » La religion constitue sous ce point de vue un problème politique parce qu'elle risque de diviser les citoyens. Comment les citoyens non religieux doivent-ils se comporter vis-à-vis de leurs concitoyens religieux et par rapport à la religion en général ? Comment les citoyens religieux doivent-ils se comporter dans une société plurielle et face à un État séculier ? Se pose ainsi au sein des sociétés postséculières la question de l'aménagement politique de la diversité religieuse.

Deuxièmement, le fait que la religion demeure et qu'elle conserve une influence et une pertinence dans l'espace public, et ce à cause d'un besoin normatif de la société, pousse la philosophie postmétaphysique à se questionner sur ces rapports avec la religion. En quoi la résilience de la religion a-t-elle des implications pour la pensée postmétaphysique, ainsi que pour la démocratie ? Autrement dit : en quoi les traditions et le discours religieux ont-ils conservé un intérêt pour des citoyens d'une société sécularisée, de même que pour une pensée postmétaphysique ? Ces

⁸⁶ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 21.

questions ont pour Habermas une connotation cognitive évidente : « La philosophie se doit aussi de prendre au sérieux ce phénomène pour ainsi dire de l'intérieur, en tant qu'il constitue pour elle un défi cognitif.⁸⁷ » Comme l'affirme Cooke : « in Habermas's political theory the concept of postsecular society is used primarily in a normative sense. It does not merely describe 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 in which religious arguments are not excluded from political debate.⁸⁸ » On retrouve donc, cette fois-ci, la question de l'utilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective.

* * *

Si la postsécularisation pointe vers une ouverture de la délibération publique politique aux arguments religieux, alors cela suppose que la religion conserve, au plan normatif, une pertinence publique en modernité. C'est ainsi que, contrairement à ce qu'il affirmait avant le tournant, Habermas reconnaît dans ses écrits de la décennie 2000 que la religion comporte également une dimension morale.

⁸⁷ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique », p. 162.

⁸⁸ 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.

CHAPITRE III

LA VALORISATION DU POTENTIEL NORMATIF DE LA RELIGION EN MODERNITÉ

Nous avons précédemment vu que, sous un angle normatif, Habermas associe le discours religieux au discours éthique. Les prétentions à la validité inhérentes au contenu normatif de la religion ne sont pas à l'origine universelles à ses yeux. Les orientations pour l'action qu'elle contient valent seulement pour un individu ou une communauté particulière. La vie de méditation du bouddhiste ne vaut pas moins ou plus que celle du musulman qui fait des piliers de l'Islam les piliers de son existence. Or, c'est à un dépassement radical de cette idée que l'on assiste dans ses derniers textes, puisque la religion n'y est plus uniquement affaire d'éthique mais aussi de morale.

Rappelons en effet qu'il a écrit qu'« [a]dopter le 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 ou qui a échappé à l'échec.¹ » À présent, pour lui, même « [s]i 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 Écritures saintes et les traditions religieuses expriment des intuitions, évoquant la faute, la rédemption, l'issue salvatrice d'une vie vécue dans l'irréductible, qui, au fil des siècles, ont été

¹ J. HABERMAS. « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques 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, 2002, p. 12-13. Passage déjà cité.

méticuleusement égrenées et herméneutiquement entretenues.² » Le contraste entre ces deux affirmations est flagrant.

Afin d'éclairer cette reconnaissance du potentiel sémantico-normatif de la religion, commençons par regarder la comparaison qu'établit Habermas entre sa conception du rapport entre religion et morale et celle de Kant. Nous verrons qu'en prenant ses distances d'avec lui sur ce point, il reconnaît la religion comme porteuse de contenus de signification pouvant avoir une résonance universelle. Nous nous pencherons ensuite sur le concept de traduction sémantique.

3.1 Détour par la philosophie kantienne de la religion

Pour Kant, la religion (positive) a avant tout un rôle « instrumental » à jouer. Elle permet une diffusion rapide et à grande échelle des vérités de la raison, donc la transmission efficace de la connaissance des devoirs moraux. Selon Habermas :

il [Kant] accorde à la religion positive et à la foi d'Église une fonction instrumentale. Il postule que les hommes n'ont besoin des modèles évocateurs, des biographies exemplaires des prophètes et des saints, des promesses et des miracles, des images suggestives et des écrits édifiants qu'en tant qu'ils y trouvent des "occasions" de surmonter leur "incrédulité morale", et d'expliquer cet état de fait par les faiblesses de la nature humaine. La révélation raccourcit le chemin que doivent parcourir les vérités de la raison pour se diffuser.³

² J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 164.

³ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 29.

Qui plus est, la religion ne sert pas seulement à informer les hommes sur ce qu'ils doivent faire, mais aussi à les motiver à bien agir. Elle s'avère aux yeux de Kant un support motivationnel pour l'action morale. Est effectivement démotivante pour l'individu l'idée que l'obéissance volontaire aux commandements de la raison pratique ne lui garantit nullement la participation au bonheur ni l'amélioration, via le cumul des effets de toutes les actions vertueuses, du sort de l'humanité ici-bas :

À vrai dire, le bonheur dont nous aimerions que chacun reçoive sa part en proportion de son comportement vertueux n'est que la fin ultime subjective de tous les êtres raisonnables de l'univers, à laquelle nous tendons par nature. Pour une raison pratique qui vise à l'universel, est peut-être encore plus choquante que cette absence de garantie individuelle au bonheur pour ceux qui agissent comme il le faut cette autre idée que toutes les actions morales réunies qui se mènent dans le monde ne peuvent rien pour améliorer l'état désastreux de la cohabitation entre les hommes.⁴

Donc,

c'est aux fins de la morale elle-même que Kant a introduit dans la manière de la penser la dimension de la visée vers un monde meilleur; c'est afin de renforcer la confiance en elle-même de la conscience morale et de la protéger du défaitisme. [...] Kant veut immuniser Spinoza, le séculier "qui se tient pour convaincu qu'il n'y aurait aucun Dieu [...] et qu'il n'y a pas non plus de vie future", contre le désespoir que pourraient faire naître les conséquences lamentables d'un agir moral qui n'aurait d'autre fin qu'en lui-même.⁵

Les Idées de la raison que sont l'âme et Dieu, lesquelles sont du point de vue théorique d'invérifiables hypothèses, deviennent ainsi au point de vue pratique des « postulats », « c'est-à-dire des hypothèses qui tirent leur valeur de vérité de ce qu'elles ne sont pas seulement permises mais nécessaires, la nécessité de les admettre étant fondée sur l'obligation propre à l'action morale.⁶ » La vertu de l'homme juste

⁴ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 19.

⁵ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 26.

Habermas cite Kant : E. KANT. *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, 1985, p. 1258.

⁶ L. GUILLERMIT. « Kant » dans *Le dictionnaire des philosophes*, coll. « Encyclopædia Universalis », Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 821.

doit être récompensée dans une vie future, et il doit y avoir un effet cumulé de toutes les actions justes, chacune permettant du coup d'améliorer le sort de l'humanité. Pour que tout cela soit possible, outre l'âme immortelle, une Cause de la nature, omnisciente et omnipotente, doit exister : Dieu : « “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, à savoir l'accord exact entre le bonheur et la moralité.”⁷ »

Habermas en vient ainsi à la conclusion que « [c]e que veut Kant, ce n'est donc pas, en premier lieu, récupérer les contenus religieux par la voie conceptuelle, mais intégrer à la raison le sens pragmatiste propre à la modalité religieuse de la foi.⁸ » La religion ne compterait pas aux yeux de Kant parce qu'elle comporte un contenu sémantique qui peut enrichir la raison pratique, mais parce qu'elle pousse à agir suivant les injonctions de celle-ci. La raison pratique est pour lui autosuffisante en ce qui touche sa substance, mais non sous l'angle motivationnel.

Sur ce point, Habermas s'éloigne considérablement de Kant. D'un côté, le recours à la religion n'est nullement nécessaire à ses yeux pour agir moralement. Sous l'angle motivationnel, la raison pratique est pour lui autosuffisante :

dans la mesure où la loi morale ne se fonde que sur l'existence d'un sentiment du devoir et qu'elle nous engage par là même sans condition, Kant ne devrait pas avoir à se poser une telle question [c.-à-d. « Pourquoi être tout simplement moral? »]. Nous pouvons nous convaincre de ce que la loi morale nous engage et nous oblige, abstraction faite de toute promotion effective d'un souverain bien, et sans avoir à supposer des postulats qui lui fassent écho. [...] Une éthique déontologiquement fondée, qui conçoit que tout agir moral est un agir selon des normes moralement justifiées, ne peut pas, par surcroît, subordonner

⁷ E. KANT. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann dans *Œuvres philosophiques*, tome II, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985, p. 760 cité dans J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 26.

⁸ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 27.

à une fin l'auto-engagement de la volonté autonome eu égard aux intuitions morales.⁹

En ce sens, pour Habermas, la religion n'est aucunement indispensable à la moralité des gens. Nul besoin, donc, d'être croyant pour bien agir. L'athée vertueux est possible.

D'un autre côté, la raison pratique ne se suffit pas à elle-même du point de vue cognitif. Contrairement à Kant, Habermas reconnaît à la raison une dépendance épistémique vis-à-vis de la religion :

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 raison pratique serait privée du stimulus épistémique qui la conduit à formuler les 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 présent dans les traditions religieuses un quelque chose qui promet de compenser un manque qui se formule alors comme un "besoin de la raison" – à condition bien sûr qu'il [sic] parvienne à s'approprier, selon ses propres critères rationnels, ce déjà-là transmis par l'histoire. Kant ne s'avoue pas cette dépendance épistémique¹⁰.

La religion conserve une pertinence dans le monde contemporain, parce que sa substance peut nourrir la conscience morale des gens. Habermas, au demeurant, considère que Kant procède lui-même à une appropriation de contenus religieux par la voie conceptuelle, notamment avec son idée du « règne des fins » qui dérive de la métaphore évangélique du règne de Dieu sur terre.

En somme, Habermas va, d'un côté, moins loin que Kant parce qu'il ne reconnaît pas la nécessité des postulats (liberté humaine, âme immortelle, Dieu) en regard de la motivation pour l'agir moral. D'un autre côté, il va plus loin que le philosophe de Königsberg parce qu'il reconnaît une dépendance de la raison en

⁹ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 23-24.

¹⁰ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 28.

regard du contenu sémantique de la religion. Kant considère que l'homme, en usant correctement de sa raison, aurait pu se passer de la religion et de ses enseignements. Habermas pense tout le contraire. Pour lui, la philosophie a tout intérêt à exploiter le potentiel sémantique toujours inépuisé de la religion, bien que celle-ci ne soit aucunement nécessaire pour amener les gens à bien agir.

Habermas s'entend néanmoins avec son prédécesseur sur un point capital : la morale est première. Dans tous les cas de figure, c'est la religion qui est au service de la morale séculière, et non l'inverse. Pour Kant, « [l]a révélation (réelle ou prétendue telle) doit se soumettre intégralement à la Loi, elle doit s'inscrire "dans les limites de la simple raison".¹¹ » L'idée d'une doctrine religieuse « raisonnable » est donc en germe chez lui. La religion positive qui se fait raisonnable est celle qui se soumet au jugement moral, donc à l'examen critique de la raison. C'est ce qui fait dire à Sève qu'« [o]n voit évidemment que [chez Kant] le Dieu postulé ne peut jamais, par définition, ordonner le meurtre d'un hérétique ou d'un croyant, ni ordonner à Abraham le sacrifice de son fils Isaac. Le concept moral du Dieu postulé est destructeur de tout fanatisme religieux.¹² »

*

La dimension morale de la religion implique que certains de ses contenus de signification peuvent être rendus accessibles et acceptables pour tous, cela nécessitant leur traduction en langage séculier. Cette dernière apparaît ainsi comme le concept-clé de la valorisation du potentiel normatif de la religion en modernité. En quoi consiste donc cette opération à laquelle Habermas convie les contemporains? Dans ce qui suit, nous verrons comment celle-ci s'ancre dans la théorie habermassienne du

¹¹ B. SÈVE. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, coll. « Philosophe », Paris, PUF, 2000, p. 93.

¹² B. SÈVE. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, p. 93.

discours (ou de la rationalité). Nous présenterons aussi des exemples concrets qui montrent qu'elle est un concept opérationnel.

3.2 La traduction sémantique

Il n'y a aucun doute à présent pour Habermas que les traditions religieuses renferment des contenus sémantiques de nature morale sous forme d'images, d'intuitions, d'idées, etc. Étant moraux, ces éléments peuvent recevoir un écho universel, c'est-à-dire être compris et possiblement acceptés par tous les citoyens :

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 cependant leur place dans l'espace différencié de la modernité, parce que leur contenu cognitif n'est toujours pas tari. On ne peut en tout cas pas exclure qu'elles soient porteuses de potentiels sémantiques qui, si on en libère les contenus profanes de vérité, pourraient dégager une force d'inspiration valant pour la société dans son entier.¹³

Le langage de chaque tradition étant à chaque fois distinct, et le langage religieux en général étant en soi unique, les ressources morales portées par une religion donnée ne peuvent manifestement pas se transmettre à des individus qui n'y adhèrent pas, ou qui n'ont tout simplement pas « l'oreille religieuse ». C'est pourquoi il faut en « libérer les contenus profanes de vérité ». La philosophie postmétaphysique a alors pour tâche 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

¹³ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 204.

dogmatique, lesquelles forment, pour ainsi dire, le lexique de base de chaque religion. Cette récupération prendra forcément la forme d'une traduction : « Il est des sentiments moraux qui, jusqu'ici, n'ont trouvé d'expression suffisamment différenciée que dans un langage religieux; ils pourront trouver une résonance 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.¹⁴ »

Il s'ensuit que, pour être entendus de tous, les contenus sémantiques de la religion devront être formulés dans un langage accessible aux divers croyants et aux non-croyants. Seuls seront « t[enus], en ce sens, 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 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.¹⁵ »

Si le contenu sémantique moral de la religion appelle une traduction, il n'en va évidemment pas de même pour son contenu sémantique non moral. 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 véracité subjective.

¹⁴ J. HABERMAS. « 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, Gallimard, 2002, p. 165.

¹⁵ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 58.

3.2.1 La traduction tributaire de la théorie du discours

En prêtant attention au discours religieux, on découvre effectivement qu'on peut aborder le thème de la validité religieuse au travers de cette théorie. La validité religieuse se décline de trois façons différentes. Il y a premièrement la vérité des assertions au sujet de la réalité, mondaine ou extra-mondaine. On parle ici des vérités propositionnelles (ou assertoriques) de la religion.

Nous discernons parmi ces dernières deux types de vérités. Il y a les énoncés d'ordre théorique, dogmatiques ou métaphysiques, qui forment les points de doctrine d'une religion : un Dieu transcendant et tout-puissant existe, l'Univers a été créé et il y aura une fin du monde, Muhammad fut le porte-parole de Dieu sur terre, l'âme existe et elle se réincarne, il y a un ordre de la nature voulu par Dieu, etc. Ceux-ci renvoient à des éléments qui ne sont pas des objets de l'expérience possible, de sorte que la science n'a pas de prise sur eux. Il s'agit là de vérités qui ne peuvent être confirmées ni infirmées par la raison théorique. Il demeure en conséquence rationnellement loisible d'y croire. Ce sont ces vérités que Habermas a en tête lorsqu'il déclare que la foi moderne devenue réflexive, celle qui tient compte du savoir scientifique, n'a pas à « relativiser ses vérités de foi¹⁶ ».

Une religion se définit en effet en partie par ses dogmes. À la base de chacune se trouvent un certain nombre d'assertions fondamentales difficiles voire impossibles à remettre en question. Ces vérités propositionnelles sont inévitables. Comme l'affirme Taylor, « 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

¹⁶ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 323.

Voir le chapitre VI.

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.¹⁷ » L'orthodoxie et la dogmatique sont ainsi inséparables de la religion, ces deux éléments n'étant toutefois pas synonymes de fondamentalisme :

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 comme les congrégations de la curie romaine, qui établit quelles sont les conceptions qui s'écartent du dogme – et donc 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.¹⁸

En signalant la situation épistémique caractéristique d'une société plurielle, Habermas veut montrer que si place il y a, dans une ère postmétaphysique, pour des vérités non discutables, celles-ci se présentent par contre sous divers jours. Cette pluralité s'explique d'ailleurs par leur nature « non discutable », étant supposé qu'une discussion finit en principe par produire un accord entre les sujets.

Cela implique que ceux qui adhèrent à un certain corps de vérités fondamentales ne peuvent pas, même s'ils se considèrent dans le vrai, les imposer à ceux qu'ils jugent dans l'erreur. Ils doivent admettre que si, à leurs yeux, elle ne l'est pas de facto, la vérité est multiple de jure. Quand les gardiens du dogme incitent à la violence et au meurtre pour combattre l'erreur et ceux qui s'y trouvent, alors on est face à des fondamentalistes. Est fondamentaliste qui n'est pas tolérant : « Au-delà de

¹⁷ 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.

¹⁸ J. HABERMAS. « Fondamentalisme et terreur » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 367.

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 partis ne cherchent l'accord sur les convictions controversées ni ne le considèrent possible.¹⁹ » Une liaison interne entre l'épistémique et le politique apparaît clairement ici, car de vérités premières opposées ou contradictoires ne doivent pas découler des rapports non civilisés entre citoyens. La tolérance, c'est « la vertu politique des citoyens – que le droit ne peut leur imposer de force – dans leurs relations avec d'autres citoyens dont ils refusent les convictions.²⁰ »

Les vérités propositionnelles religieuses du second type, quant à elles, ne sont pas immunisées, en partie ou en totalité, contre les prétentions du savoir scientifique, puisqu'il s'agit d'énoncés portant sur des éléments intramondains et temporels, donc sur des états de choses²¹, lesquels peuvent être des objets de l'expérience possible. L'énoncé disant que les espèces sont toutes apparues en même temps et qu'elles n'ont pas évolué, ou celui affirmant que la terre est au centre de l'univers en sont des exemples. La science peut contredire ces vérités assertoriques.²² Il devient ainsi rationnellement illégitime de les maintenir. Le discours scientifique devient alors un rival du discours religieux.

¹⁹ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 160.

²⁰ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 157-158.

²¹ Les états de choses peuvent aussi être appelés « états du monde ». Un état du monde est un « [é]tat ou [une] situation – réel, hypothétique ou imaginaire – dans lequel se trouve l'univers, ou une partie de celui-ci, à un temps *t* donné. [...] On appelle *description d'état* l'assignation d'une et une seule valeur de vérité à chaque énoncé atomique, ou non composé, d'un ensemble donné de phrases ou d'énoncés dénotant un certain état du monde, que cet état soit réel, hypothétique ou imaginaire. Une description d'état est donc vraie ou fautive selon qu'elle correspond ou non au monde réel. » (R. NADEAU. *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, coll. « Premier cycle », Paris, PUF, 1999, p. 223-224.)

²² On peut aussi concevoir que la science puisse confirmer des vérités propositionnelles de la religion. Pensons au fait que les études neurologiques tendent à démontrer que la méditation a des effets bénéfiques sur le corps et le comportement humains, idée que la doctrine bouddhiste défend depuis des millénaires. Dans ce cas, un contenu cognitif théorique, mais non moral, est extirpé d'une tradition religieuse. La science pourrait ainsi être vue comme une instance traductrice de contenus sémantiques religieux se rapportant au monde objectif.

Dans ce qui oppose la science et la religion, Habermas au reste accorde à la première son autorité sur ce qui relève de l'expérience possible. Il la défend comme une source essentielle de savoir qui défait nos illusions sur le monde objectif : « Naturellement, le sens commun, qui se fait beaucoup d'illusions sur le monde, doit accepter sans réserve d'être éclairé par la science.²³ » Il admet par exemple ouvertement que la science, au travers de Copernic et de Darwin, a détruit des illusions relatives à l'astronomie et à l'histoire naturelle qu'avait entretenues la religion.²⁴

Cette distinction entre les vérités religieuses de type assertorique nous est utile, parce qu'elle permet de mieux comprendre le rapport entre science et religion que Habermas appelle de ses vœux. Ce dernier s'ouvre à la religion sans pour autant enlever du crédit à la recherche et aux découvertes scientifiques. Il n'est manifestement pas prêt à accepter tout ce que la religion dit. Une lecture littérale des textes religieux qui a entre autres pour effet de blinder des vérités assertoriques qui en découlent n'est pas, pour lui, défendable : « Le noyau dur des chrétiens "recommençant" se caractérise par une manière de penser fortement marquée par un fondamentalisme fondé sur une interprétation littérale des Écritures 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 fond de la modernité.²⁵ »

On retrouve deuxièmement, mais indirectement, la justesse des contenus cognitifs moraux présents dans la religion, c'est-à-dire des intuitions, idées, sentiments, etc., dont parle Habermas.²⁶ Nous employons le qualificatif « indirect »,

²³ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 153.

²⁴ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 153.

²⁵ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 147.

²⁶ Parents par leur nature normative avec ces contenus moraux sont les contenus éthiques de la religion. Comme nous l'avons vu précédemment, ceux-ci ne peuvent pas être qualifiés de « justes »,

parce que seule une norme publique peut être dite juste. Nous parlons tout de même de « justesse », puisque ces éléments peuvent éclairer les individus dans leur compréhension d'une problématique morale, et ainsi leur fournir des raisons justifiant telle ou telle réponse qui servirait l'intérêt général. Bref, ces contenus sont « indirectement justes » parce que pouvant potentiellement servir à justifier des normes qui deviendront par là justes. Apparaît, troisièmement, la sincérité des expressions de l'individu qui vit authentiquement sa foi. Ces dernières sont liées à la profondeur et à l'intensité de l'expérience intérieure du croyant.

Fortin-Melkevik conçoit d'ailleurs l'exercice théologique en lien avec la différenciation des prétentions à la validité religieuse. À ses yeux, la réflexion que mène la théologie sur la religion a pour effet d'en dégager les prétentions à la validité et de les séparer. La théologie, en tant que discours-interprète de la religion, se constitue ainsi d'énoncés appartenant à l'un ou l'autre type de validité tout juste mentionné :

Si donc la théologie se voit comme reprise 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 théorique-dogmatique, soit par un discours pratique ou éthique, soit par un discours liturgique ou narratif. Chaque sphère de discours s'inscrit 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).²⁷

parce qu'ils ne visent pas l'intérêt général, mais une vie singulière, bonne et réussie. Ils se retrouvent dans les biographies exemplaires à imiter, les règles de vie à suivre, etc., lesquelles sont multiples et incommensurables.

²⁷ A. FORTIN-MELKEVIK. « 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, 1990, p. 137.

Notons seulement que si elle écrivait ces lignes aujourd'hui, à la lumière des derniers écrits habermassiens, elle devrait ajouter un type d'énoncé à sa liste : l'énoncé pratique-moral.

La théologienne québécoise prend en outre le soin de signaler que c'est au sein d'un discours sur la religion que se trouvent explicitées et distinguées les prétentions à la validité religieuse. Le discours religieux ne vise effectivement pas une prétention à la validité différenciée. C'est d'ailleurs cette confusion entre les sphères de rationalité, les mondes formels et les types d'agir qui établit le lien de parenté entre la religion et le mythe.²⁸ Y sont ainsi inextricablement liées les diverses prétentions à la validité. Seul, donc, un travail réflexif comme celui de la théologie peut les dissocier. Parce qu'elle interprète la religion, la théologie s'en distingue :

D'un point de vue fonctionnaliste, la foi, par son ancrage dans le culte, est protégée contre une problématisation radicale. Celle-ci apparaît inévitablement lorsque les aspects de validité ontiques, normatifs et expressifs qui, dans la conception d'un Dieu créateur et rédempteur, d'un Dieu de la théodicée et du salut, doivent rester fusionnés, se séparent analytiquement les uns des autres. Or, le discours théologique se distingue du discours religieux par le fait qu'il s'affranchit de la praxis rituelle en l'expliquant – par exemple en interprétant des sacrements comme la sainte Cène ou le baptême. La théologie aussi vise une prétention à la vérité différenciée au sein du spectre des prétentions à la validité restantes.²⁹

Nous en déduisons que la théologie peut jouer un rôle important dans une société sécularisée et plurielle. En départageant les divers énoncés présents dans le discours religieux, elle favorise à la fois un retour sur la praxis de la foi et un dialogue entre la religion et les autres composantes de la société et de la culture. Par exemple, en isolant les énoncés dogmatiques, elle permet de marquer la singularité d'une foi, et

²⁸ 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. 426.

²⁹ J. HABERMAS. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 94.

favorise ainsi un dialogue interreligieux fécond dans lequel les participants sont conscients de leurs différences insurmontables.³⁰

Ce qui importe toutefois à nos yeux, c'est le fait que la théologie puisse cerner le contenu proprement moral de la religion, puisque, ce faisant, elle le rend disponible pour la traduction. Il devient alors possible d'extraire des contenus de signification qui peuvent être entendus et possiblement acceptés de tous. Les porte-parole intellectuels d'une foi particulière que sont les théologiens d'une confession peuvent en conséquence, sur un sujet d'intérêt public, entrer en dialogue avec les théologiens d'autres religions, d'autres penseurs de la société et les représentants de celle-ci.³¹ Il est, en ce sens, tout à fait souhaitable qu'ils prennent publiquement la parole sur des questions de société.

Bref, en isolant les énoncés pratiques-moraux de la religion, la théologie apparaît être une instance pouvant jouer un rôle non négligeable dans l'exercice de traduction des contenus sémantiques de la religion. Jobin, en tant que théologien catholique, défend d'ailleurs cette idée d'un rôle de traduction pour les communautés chrétiennes dans les sociétés occidentales.³²

³⁰ Analysant les discussions interreligieuses, Anne-Sophie Lamine pose un geste similaire à celui de Fortin-Melkevik en « transpos[ant] [...] cette proposition [la différenciation des prétentions à la validité] pour traiter de la question de la "vérité religieuse" » (A.-S. LAMINE. *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, coll. « Le lien social », Paris, PUF, 2004, p. 260). Elle affirme qu'« [u]ne transposition de ces termes à une "discussion" interreligieuse correspondrait alors à trois types de prétentions à la validité religieuse : la proposition de croyance religieuse (vérité souvent reçue comme fondement, et de ce fait peu discutable), l'éthique (religieuse et mondaine) et la sincérité "de foi" (intensité de la dimension existentielle). » (p. 260-261) Dans le secteur des études des relations interreligieuses, cette transposition, notamment, « permet d'analyser la manière dont un croyant, ou un groupe, perçoit les prétentions de l'autre croyant ou de l'autre groupe. » (p. 260). Pour le traitement d'ensemble de ce point chez Lamine, voir p. 260-262.

³¹ À cet égard, Jobin voit d'un œil favorable la théologie politique de Francis Schüssler-Fioenza qui « [s]e situ[e] dans un dialogue critique et éclairé avec la société contemporaine et avec la tradition religieuse ». (G. JOBIN. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 108.)

³² Voir notamment G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 106-111.

La véritable instance traductrice demeure cependant pour Habermas la philosophie. C'est elle qui, en quelque sorte, parachève la traduction des contenus sémantiques de la religion. L'objectif étant de les traduire en termes séculiers, elle seule peut procurer à des énoncés une validité qui ne dépend pas d'une vérité métaphysique ou dogmatique. Pour Habermas, la théologie n'a pas cette indépendance. Sont certes présentes en elle la réflexion et la critique, qui rendent possible un certain détachement par rapport à la religion, mais elle ne se coupe pas de la vérité fondamentale sur laquelle repose cette dernière. Un énoncé ayant une portée morale sis dans le discours religieux sera pour elle justifié à la base parce qu'étant en relation avec un contenu de vérité révélé, et ce, même s'il peut aussi être justifié par voie discursive. La théologie n'est pas à l'origine, contrairement à la philosophie, un discours de fondation en raison, mais un discours ancré dans la foi :

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 à tout à fait "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 vit du verbe révélé, et celui-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 est transmis, ou à la perte de soi, ou encore à des formes de destructivité

qui peuvent apparaître menaçantes, bref, à des situations qui nous laissent littéralement “sans voix”.³³

Bien que cette remarque nous apparaisse pertinente, nous croyons néanmoins qu’une collaboration entre la théologie et la philosophie peut s’avérer fructueuse en ce qui regarde l’exploitation du potentiel normatif de la religion. Si la théologie ne peut, étant donné sa nature propre, se résoudre à fonder uniquement en raison des énoncés pratique-moraux, elle peut cependant jouer un rôle majeur en les démarquant, au sein du discours religieux, des autres types d’énoncés.

*

La théorie de la rationalité de Habermas est donc sous-jacente à son concept de traduction. N’est impliquée dans ce processus que la justesse normative (indirecte); non la vérité propositionnelle ni la sincérité expressive, ni encore les contenus sémantiques de nature éthique. Seul le contenu moral enfoui dans la religion peut recevoir un écho universel. C’est donc lui qu’il faut isoler et extirper via la traduction. De là un travail de différenciation des prétentions à la validité inséparable de toute traduction, lequel permet de départager ce qui peut être généralement compris et accepté de ce qui ne peut pas l’être.

Les commentatrices que sont Cooke et Lafont nous apparaissent par contre sur ce point avoir mal saisi la démarche habermassienne. Nous leur reprochons de ne pas voir que la traduction sémantique est tout à fait cohérente avec la théorie de la discussion. L’explication de leurs erreurs d’interprétation jettera un éclairage sur l’idée d’un lien étroit entre ces deux composantes que nous défendons.

³³ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 346-347.

3.2.2 Les erreurs de Cooke et Lafont

En premier lieu, dans son analyse des propositions habermassiennes sur la place et le rôle de la religion en démocratie, Lafont néglige la différenciation des prétentions à la validité religieuse. Elle ne distingue pas les énoncés religieux portant sur des états du monde de ceux ayant un contenu cognitif moral. Cela se voit dans son exemple de la querelle entre partisans de la théorie de l'évolution et créationnistes.

Mentionnons au préalable qu'elle décèle là l'exemple d'une discussion publique dans laquelle des citoyens contribuent, en tant que croyants, à une controverse politique, comme la question du bien-fondé du subventionnement public de l'enseignement du créationnisme. Selon elle, les citoyens non religieux sensibles à cette question prennent au sérieux les raisons des créationnistes simplement en leur apportant des contre-arguments, et non pas aussi, comme le dit Habermas, en présupposant que la religion comporte une valeur cognitive.³⁴

Le problème que nous soulevons ici est que Lafont ne voit pas que les citoyens séculiers peuvent présupposer que la religion renferme un contenu cognitif moral tout en attaquant les raisons que les créationnistes avancent, et ce, précisément parce qu'ils élèvent avec ces dernières, non pas (indirectement) une prétention à la justesse normative, mais une prétention à la vérité propositionnelle. Les raisons échangées entre séculiers (évolutionnistes) et religieux (créationnistes) qu'elle mentionne sont en effet d'ordre strictement théorique : « it is also important to note that, according to the critics of evolution, they are not questioning the authority of science at all. To the contrary, they are opposing a particular theory precisely for lack of sufficient empirical evidence. Far from challenging the authority of science, their

³⁴ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 249-250.

strategy is to try to get as many scientists as possible to agree with their critical claims against the theory of evolution.³⁵ »

Les créationnistes apportent des arguments scientifiques (ou qui se veulent tels), donc des affirmations sur le monde objectif, et les évolutionnistes y répondent avec des arguments de même nature : « Their cognitive efforts are targeted at claims in support of creationism, such as the alleged evidence for Noah's Ark, and claims against evolution, such as the claim that evolution violates the second law of thermodynamics, or that there is insufficient evidence to prove that the earth is over 4 billion years old.³⁶ »

Habermas, pour sa part, ne conçoit aucunement que, pour traiter des questions moralo-politiques, les citoyens séculiers doivent s'ouvrir aux vérités propositionnelles que prétendent exprimer les citoyens religieux, comme le fait que la Terre n'a pas quatre milliards d'années. Ce ne sont pas les énoncés sur le monde objectif – ou sur la réalité divine – issus de la religion qui leur fourniront des raisons normatives et universellement convaincantes. Ce sont plutôt les énoncés en tant qu'ils se rapportent au monde social qui serviront de ressources de sens pour les questions relatives à l'orientation de l'action. Les citoyens séculiers doivent ainsi présupposer que la religion contient, non un contenu cognitif « théorique », mais un contenu cognitif « moral ». C'est pourquoi, comme nous le verrons un peu plus loin avec l'essai de traduction de Habermas, les écrits bibliques sur l'origine du monde et du vivant peuvent servir la discussion publique d'un problème politique sans que l'on s'attarde à leur prétention à la vérité propositionnelle.

³⁵ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 258, note 36.

³⁶ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 258, note 34.

En second lieu, Cooke affirme que la théorie des prétentions à la validité habermassienne ne peut pas permettre, telle qu'elle est conçue, une discussion publique des prétentions à la validité des énoncés religieux. Habermas se contredirait donc. D'un côté, il est vrai qu'il évoque lui-même l'incapacité du discours religieux à convaincre tout le monde, ceux qui croient différemment mais surtout ceux qui ne croient pas :

the possibility that secularly minded citizens could come to see the validity of religious contributions appears to be excluded from the outset. A number of remarks lend support to this impression: on various occasions he [Habermas] refers to the reasonable expectation of a lack of agreement [Dissens] that accompanies participants in deliberations to which religious contributions are admitted [...] It is quite clear, therefore, that Habermas rules out the possibility of public assessment of the truth of religious validity claims.³⁷

La validité des énoncés religieux apparaît ainsi impossible à évaluer de façon critique, donc à tester dans une discussion publique. On ne peut pas discuter publiquement leurs contenus de vérité.

De l'autre côté, Habermas affirme que le discours religieux renferme des éléments de signification qui peuvent valoir pour tous. Comme elle l'indique, « [i]n the case of religious convictions, by contrast, a cooperative effort is necessary because such convictions constitute a semantic resource for all citizens, believers and non-believers. [...] secularly minded citizens (and postmetaphysical philosophy) must

³⁷ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", *International journal for philosophy of religion*, vol. 60, December 2006, p. 194.

Quelques exemples de passages où Habermas parle de désaccord inévitable :

« il faut donc que les citoyens [séculiers] comprennent leur non-adhésion aux conceptions religieuses comme un dissensus qu'il est raisonnable d'escompter. » (J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 201); « il est raisonnable, en effet, de s'attendre à un dissensus entre ces images du monde et modes de vie multiples » (J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 50.)

take seriously the “rational content” or the “cognitive content” of religious views.³⁸»

Habermas, qui enjoint maintenant la philosophie postmétaphysique et les citoyens séculiers de prendre au sérieux le contenu cognitif de la religion, donc à discuter de ses prétentions à la validité universelle, se retrouverait par conséquent obligé de trouver un stratagème pour garantir la cohérence de ses récents propos sur le potentiel sémantique de la religion avec sa théorie du discours. Cooke prétend qu’il lève cette contradiction en distinguant « implicitement » entre les « prétentions à la validité dont les contenus cognitifs sont susceptibles d’une évaluation critique (critical assessment) », et « celles dont les contenus cognitifs doivent entrer dans un rapport critique (critically engage) avec la pensée postmétaphysique » :

his theory of validity claims (at least up to and including *Between Facts and Norms*) is unable to accommodate public discussion of the truth content of religious contributions. Habermas’s recent proposal invites us to consider whether he has modified his theory in order to allow for this kind of discussion, in particular, whether he has redesigned his conceptual apparatus in order to permit thematization of the truth content of propositions and norms, whose claims to truth are tied to experiences of world-disclosure. Closer consideration of his proposal reveals that he has not redesigned his theory in this way. Instead, he endeavors to accommodate public discussion of religious validity claims within his existing conceptual apparatus by way of a distinction between validity claims, whose cognitive contents are open to critical assessment and validity claims, with whose cognitive contents postmetaphysical thinking must critically engage. This – implicit – distinction is evident, to begin with, in his restriction of public discussion of religious truth claims to informal processes of democratic deliberation.³⁹

Si l’ « évaluation » critique/publique des prétentions à la validité religieuse est inconcevable, alors il ne peut, d’après Cooke, n’y avoir qu’un « rapport »

³⁸ M. COOKE. “Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas’s postmetaphysical proposal”, p. 194-195.

³⁹ M. COOKE. “Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas’s postmetaphysical proposal”, p. 193.

critique/public d'établi avec les contenus cognitifs de la religion. Elle résume son idée en affirmant que ce qui au fond intéresse Habermas dans la religion, et qui, par le fait même, est pertinent pour la philosophie postmétaphysique et la vie démocratique, ce n'est pas la « vérité » des contributions religieuses, laquelle ne peut être reconnue par tous, mais leur « signification » : « public discussion of such validity claims is deemed permissible only in processes of democratic deliberation in which not truth but meaning is at issue.⁴⁰ »

Nous considérons que Cooke voit une contradiction chez Habermas, que celui-ci tenterait de surmonter, simplement parce qu'elle s'en tient à la première acception de la religion qu'il donne. En effet, selon celle-ci, les prétentions à la validité religieuse relèvent de l'esthétique et ne peuvent ainsi pas prétendre à l'universalité, et donc être évaluée de façon critique/publique. Or Habermas soutient à présent que la religion contient également des prétentions à la validité qui ressortissent à la morale, lesquelles peuvent être critiquées et fondées dans un discours. Nous écrivons « également » parce qu'elles côtoient des prétentions à la validité qui ne peuvent pas être discutées publiquement. Ce sont ces prétentions que Habermas a en tête lorsqu'il déclare qu'un accord est impossible si des contributions religieuses sont insérées dans une discussion publique. Bref, il n'a certes pas reconfiguré sa théorie des prétentions à la validité, mais il a revu sa définition de la religion, ce qui assure la cohérence de ses propos.

Nous ne trouvons en outre pas chez Habermas, contrairement à elle, cette distinction implicite entre vérité et signification (ou entre évaluation critique (critical assessment) et rapport critique (critical engagement)) chez Habermas. Ce dernier s'intéresse certes à la signification véhiculée par la religion. Mais il s'intéresse également au contenu de vérité de celle-ci, aux raisons universellement convaincantes

⁴⁰ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", p. 195.

que l'on peut en tirer, donc à des prétentions à la validité qui peuvent être honorées lors d'un examen public. Sinon, il ne parlerait pas, par exemple, des « contenus de vérité normatifs d'un énoncé religieux⁴¹ ».

Dans un commentaire sur son fameux passage de « Thèmes de la pensée postmétaphysique »⁴², Habermas affirme explicitement que la traduction consiste à extraire du discours religieux des « raisons » qui pourront passer avec succès le test d'une discussion publique, c'est-à-dire d'une évaluation critique. Le passage en question, selon lui, « exprime la conviction qu'il existe dans le discours religieux des potentiels de signification dont on ne peut se passer, potentiels que non seulement la philosophie n'a pas encore épuisés, mais qui n'ont toujours pas été traduits dans la langue des raisons publiques, c'est-à-dire des raisons dont on peut présumer qu'elles sont universellement convaincantes.⁴³ » C'est d'ailleurs ce que résume Simone Chambers : « While embedded in religious images and language, these [moral] insights resist public testing as validity claims. But Habermas asks whether we can extract their cognitive moral content and whether that content can then be publicly criticized and perhaps given rational foundation.⁴⁴ »

Nous ne comprenons au reste pas pourquoi Cooke qui, après avoir rapporté ces propos de Habermas : « Semantic contents count as cognitive if they can be translated into discourses in which only "public" reasons count: reasons that can be convincing beyond the boundaries of a particular community of faith.⁴⁵ », affirme : «

⁴¹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 190.

⁴² J. 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. 60-61.

⁴³ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 344.

⁴⁴ S. CHAMBERS. "How religion speaks to the agnostic: Habermas on the persistent value of religion", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 212.

⁴⁵ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", p. 195. Nos italiques.

Passages such as this make clear that the envisaged critical engagement with the contents of religion is intended to produce images, intuitions, and insights that enrich the purely secular vocabulary of postmetaphysical thinking: it is not intended to cast light on the validity of religious truth claims.⁴⁶ » En effet, le propre d'une raison publique est de voir sa prétention à la validité testée, donc son contenu de vérité évalué de façon critique dans une discussion publique.

*

En somme, si Cooke avait remarqué que Habermas a renouvelé sa conception de la religion et que sa théorie des prétentions à la validité sous-tend son concept de traduction, elle ne se serait sûrement pas égarée comme elle le fait avec des explications sur une supposée distinction implicite entre vérité et signification. Elle aurait aperçu que le discours religieux recèle aux yeux de Habermas, au côté des prétentions à la vérité propositionnelle, des prétentions à la véracité subjective et des prétentions à la validité de nature éthique, lesquelles ne peuvent pas être évaluées de façon critique, des prétentions (indirectes) à la justesse morale qui peuvent l'être.

Nous exposerons dans ce qui suit des exemples de contenus sémantiques religieux qui, une fois traduits en termes séculiers, viennent enrichir la conscience normative des contemporains, et qui peuvent par là servir de raisons dans un débat public politique.

« On tiendra, en ce sens, 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 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. » (J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 58. Passage déjà cité.)

⁴⁶ M. COOKE. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", p. 195. Nos italiques.

3.2.3 Démonstration de la traduction

Habermas entend démontrer la possibilité de la traduction sémantique de deux manières différentes. En premier lieu, on remarquera qu'il procède lui-même à un essai de traduction d'un passage biblique.

Il essaie précisément de traduire dans des termes séculiers l'intuition morale logée dans un verset de la Genèse :

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 Ève de 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 quand même représenté comme créature de Dieu. Du point de vue de l'origine, il ne peut pas être sur le même plan que Dieu. Ce qui est "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 n'est pas obligé de croire aux prémisses théologiques pour comprendre qu'une dépendance d'une tout autre nature, c'est-à-dire une dépendance causale, entrerait en ligne de compte si la différence dont nous faisons 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 de manière contrefactuelle, avec l'autrui concerné. Cette vision des choses nous amène à la question qui m'a occupé par 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?⁴⁷

⁴⁷ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 165-166.

Comme l'explique très bien Jobin, il s'agit indubitablement là d'une traduction sémantique, parce que la signification du verset biblique est préservée mais exprimée différemment :

Le résultat de ce travail [de traduction mené par Habermas] 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 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.⁴⁸

Pour une situation problématique qui concerne l'ensemble des citoyens et qui appelle une régulation par des normes publiques (dans ce cas-ci : la question du clonage humain), Habermas trouve dans une tradition religieuse une intuition qui, une fois formulée en termes séculiers, devient une raison accessible et potentiellement acceptable pour tous : le fait que tous ne soient déterminés par personne assure l'égalité fondamentale de chacun.

Puisqu'il n'est plus « nécessaire de croire pour comprendre », le contenu sémantique exprimé par ce passage biblique peut alors être qualifié de cognitif. La distinction entre « croire » et « comprendre » est en effet cruciale ici, car la première de ces actions renvoie à la vérité propositionnelle qu'exprime le verset (dans ce cas-ci : un Dieu transcendant et tout-puissant existe, il a créé le monde et, au sein de celui-ci, un être qui lui ressemble : l'humain), laquelle ne peut être admise par tous, tandis que la seconde renvoie à la connotation morale de l'énoncé (le fait de ne pas

⁴⁸ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 88-89.

JOBIN précise que « [d]ans l'imaginaire biblique, la radicale égalité entre humains découle du fait qu'ils sont des créatures, c'est-à-dire créés par Dieu et participant tous du même écart ontologique entre eux et le Créateur. » (G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 88, note 12.)

dépendre, dans son être propre, de la volonté d'un autre homme assure l'égalité de base entre humains). Comme le dit Chambers, Habermas « is not interested in the question, "are we created by God?" », but rather in whether what it means to be created by God can be extracted from its religious context and translated into profane philosophy.⁴⁹ »

En second lieu, Habermas tente de démontrer la possibilité de la traduction sémantique en montrant que l'histoire de la philosophie renferme des exemples de traduction d'éléments issus de la religion.

En observant l'histoire de la philosophie occidentale, Habermas soutient que cette dernière a été alimentée tout au long des siècles par des contenus issus de diverses traditions :

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, au XX^e siècle, la rencontre de nombreux philosophes avec un auteur tel que Kierkegaard, qui, s'il était postmétaphysique, n'était pas pour autant postchrétien.⁵⁰

L'histoire de la philosophie serait donc, en partie, l'histoire d'une traduction de contenus religieux en termes séculiers.

Cela apparaît spécialement vrai en ce qui concerne la philosophie pratique. Les philosophies morale et politique élaborées en Occident, avec leurs notions

⁴⁹ S. CHAMBERS. "How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion", p. 212.

C'est précisément cette distinction qu'aurait dû avoir à l'esprit Lafont avant de donner son exemple de la querelle entre évolutionnistes et créationnistes commenté précédemment.

⁵⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 204.

fondamentales et universelles d'égalité et d'autonomie, reprennent des thèmes centraux du judéo-christianisme. Qui plus est, l'héritage normatif de ces traditions n'est, selon Habermas, toujours pas épuisé :

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 de 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'à aujourd'hui, aucune autre voie ne s'est offerte. Même lorsque nous essayons de relever les défis qui nous sont lancés en proposant une configuration postnationale, c'est encore et toujours à cette substance première que nous nous alimentons.⁵¹

Kant est, d'après Habermas, celui qui le premier puisa véritablement dans le discours religieux un contenu sémantique pour le transférer dans un langage non religieux. L'idée d'un « devoir-être catégorique », c'est-à-dire d'une obligation totalement imperméable aux désirs du sujet et aux circonstances dans lesquelles il se trouve, inhérente au Décalogue, est préservée tout en étant exprimée différemment, sans référence à Dieu, dans l'impératif catégorique. Les lois inconditionnées qui émanent de la raison du sujet autonome s'imposent chez Kant avec la même force d'obligation que les injonctions de la volonté divine dans le judéo-christianisme. En faisant cela, il a permis de préserver l'idée d'une obligation inconditionnée et absolue qui, sans cela, aurait été perdue :

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 déconstruction 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 certes l'idée traditionnelle faisant de l'homme la progéniture de Dieu. Mais il empêche que soient banalisées les

⁵¹ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 320.

conséquences d'une déflation par le vide en procédant à une appropriation critique du contenu religieux.⁵²

Cela nous amène à voir au sein même des travaux de Habermas la traduction, certes indirecte, de l'autorité des commandements de Dieu. L'éthique de la discussion cherche en effet à restituer le point de vue moral inhérent à l'impératif catégorique mais sous une forme intersubjective et dialogique. L'obligation morale n'y naît plus de la raison du sujet qui réfléchit à son action, mais de la délibération collective.⁵³ 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.⁵⁴ »

Il décèle en outre chez Kant une autre traduction d'une idée religieuse d'une importance non négligeable : celle de l'idée du règne de Dieu sur terre dans le concept d'une « entité éthique commune ». Ce concept désigne un règne de la vertu où les êtres raisonnables se donneraient des lois dictées par la raison et leur obéiraient uniquement par souci du devoir :

il [Kant] traduit l'idée d'une Église universelle et invisible s'imposant à toutes les communautarisations religieuses dans ce concept d' « 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 épistémiquement de la source d'inspiration de la tradition religieuse est extrêmement net.⁵⁵

⁵² J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 159-160.

Voir aussi J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 35.

⁵³ Voir le chapitre V.

⁵⁴ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 345.

⁵⁵ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 31-32.

Cette idée d'une humanité émancipée, à laquelle les hommes sont appelés à croire et qu'ils doivent s'efforcer de faire advenir, exprimée dans la langue judéo-chrétienne n'a en outre pas trouvé dans la philosophie kantienne son ultime destination. Les successeurs de Kant l'ont reprise à leur façon : « 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.⁵⁶ »

Ce qui frappe ici, c'est que l'idée judéo-chrétienne d'une libération collective est reprise par des athées : « Et nous retrouvons à nouveau [chez Feuerbach et Marx] l'idée d'un royaume de Dieu 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.⁵⁷ » Elle prend la forme d'une société émancipée grâce à la révolution ayant fait sortir les hommes de leur état d'aliénés, cet état ayant au reste été occulté par la religion elle-même : « Ce pathos qui habite la volonté de réaliser, hors de toute sublimation, le Royaume de Dieu sur terre, on le trouve dans la critique de la religion qui va de Feuerbach et Marx à Bloch, Benjamin et Adorno⁵⁸ ». Il faut saisir ici que, si l'athéisme a pu s'approprier des contenus sémantiques religieux, c'est qu'il est possible de préserver leur signification morale même en les détachant des vérités religieuses fondamentales qui leur servaient initialement de points d'attache.

Habermas cite Kant : E. KANT. *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. de A. Philonenko dans *Œuvres philosophiques*, tome III, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1986, p. 113-114.

⁵⁶ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 39.

⁵⁷ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 39.

⁵⁸ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 162-163.

L'appropriation des contenus religieux par l'athéisme s'est en outre prolongé au XX^e siècle dans le marxisme occidental dans lequel : « [o]n [...] déchiffre sans peine les thèmes théologiques, que ce soit dans la philosophie de l'espérance fondée sur une philosophie 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 Theodor W. Adorno.⁵⁹ » Par exemple, chez celui-ci, l'interdit sur l'image se prolonge dans une critique de la réification de toute personne :

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 fait 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".⁶⁰

Benjamin, pour sa part, reprend l'idée du Jugement Dernier avec son concept de solidarité anamnétique. Au lieu de croire en une résurrection qui viendrait corriger les injustices et guérir les souffrances du passé, il « mis[e] sur la capacité réparatrice du souvenir humain⁶¹ », sur la solidarité avec ceux et celles qui ont souffert grâce à la mémoire de leur drame. Cette idée cherche à répondre à « l'impulsion impuissante qui persiste de vouloir néanmoins changer quelque chose à ce qui est immuable.⁶² » À la suite de la Shoah, cette « impulsion vraie comme son impuissance – se prolongent

⁵⁹ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 39.

⁶⁰ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde », p. 336.

⁶¹ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 161.

⁶² J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 161.

dans la pratique aussi nécessaire que désespérée du “travail de mémoire” (Adorno).⁶³ »

L’« appropriation des contenus religieux par l’athéisme⁶⁴ » 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.

⁶³ J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 161.

⁶⁴ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 39.

L’intérêt que porte Hannah Arendt pour la notion chrétienne de pardon offre un exemple supplémentaire d’une valorisation d’un contenu religieux par un penseur athée. Cette dernière voit dans le pardon un geste générateur de liberté, puisque libérant le sujet des conséquences de son action : « Si nous n’étions pardonnés, délivrés des conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d’agir serait comme enfermée dans un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous relever; nous resterions à jamais victimes de ses conséquences ». (H. ARENDT. *Condition de l’homme moderne*, coll. « Liberté de l’esprit », trad. de l’anglais de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1^{re} éd. : 1961), p. 266.) Le pardon a le mérite de délivrer l’auteur d’une faute initiale et sa victime en mettant un terme à la séquence possiblement sans fin « faute/acte de vengeance ». (p. 271)

Le pardon revêt par ailleurs pour Arendt une portée politique évidente. Si cette idée est à l’origine exprimée dans le langage d’une tradition religieuse spécifique, il n’en demeure pas moins à ses yeux qu’elle peut se présenter sous une forme non religieuse, et ainsi enrichir la pensée et la vie politiques des gens. Elle a d’ailleurs selon elle trouvé, au cours de l’histoire de l’Occident, une traduction séculière sous forme juridique dans le droit romain et dans celui des pays occidentaux modernes : « C’est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des 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 la prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc (secular). C’est une caractéristique de notre tradition politique [...] d’avoir toujours été extrêmement sélective et d’exclure de son système de concepts un grand nombre d’*authentiques expériences politiques*, parmi lesquelles nous ne serons pas surpris d’en 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 des disciples enclins à défier les autorités publiques d’Israël, comptent certainement parmi ces expériences, *bien qu’on les ait négligés en raison de leur nature prétendue exclusivement religieuse*. Seul signe rudimentaire que l’on se soit rendu compte que le pardon peut être le correctif nécessaire des inévitables préjudices résultant de l’action : le principe romain d’épargner les vaincus (*parcere subjectis*) – sagesse totalement inconnue des Grecs – ou le droit de commuer la peine de mort, probablement d’origine romaine aussi, prérogative de presque tous les chefs d’État en Occident. » (p. 268-269) (Nos italiques.)

Il n’échappera à personne que la philosophe pose ici un constat similaire à celui de Habermas, soit que la pensée politique séculière doit prendre garde à rejeter toute idée, intuition ou expérience sous prétexte qu’elle provient de la religion. Elle risquerait sinon de se couper de ressources importantes pour la création de sens. Arendt semble ainsi avoir reconnu, à l’instar de Habermas, la pertinence normative des traditions religieuses pour la gouverne politique des sociétés contemporaines.

*

Terminons cette analyse en voyant que Habermas met de l'avant la notion de traduction sémantique, non seulement en raison des contenus de signification qu'offre la religion, mais également parce qu'il juge qu'il y a, dans les sociétés postséculières d'aujourd'hui, une demande pour de telles ressources.

3.3 La traduction comme réponse à la vacuité de la conscience normative

La conscience normative des contemporains est, pour Habermas, en voie d'épuisement. Elle ne réussirait plus à répondre aux questions qui l'assaillent. Ces problèmes devant lesquels les gens d'aujourd'hui se trouvent confrontés sont les produits mêmes de la modernité. Le capitalisme, de même que la science et la technique modernes sont pour Habermas les sources de ces défis d'envergure que sont l'instrumentalisation des relations humaines, la réification des personnes et une désensibilisation générale aux divers problèmes sociaux.⁶⁵ À cela nous ajoutons la pollution et la détérioration globale de la nature :

cette 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

⁶⁵ Nous retrouvons ici le thème de la colonisation du monde vécu par le système, qui traverse la pensée habermassienne. Voir J. HABERMAS. *Théorie de l'agir communicationnel*, tome II, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, chap. 6.

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.⁶⁶

Étant à ce point sollicitée par des problématiques aussi complexes et souvent nouvelles, la conscience normative se retrouve débordée. Elle se montre carencée en concepts et en intuitions. La raison pratique séculière ne suffit plus à la tâche. Elle a besoin d'être enrichie par de nouvelles ressources de sens. C'est pourquoi la religion, avec son riche potentiel sémantique, apparaît comme un discours pouvant l'alimenter : « 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 au monde et fasse que se régénère, à partir de ses ressources propres, une conscience normative qui s'étiole de tous côtés.⁶⁷ »

Ferry pose un constat similaire en affirmant que le seul principe libéral de la liberté négative – quoique fondamental – ne peut apporter à lui seul des réponses satisfaisantes aux grandes questions de fond qui animent et parfois déchirent nos sociétés :

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, tels que l'eugénisme, le clonage humain, l'euthanasie, 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 libéral de la liberté

⁶⁶ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 48.

⁶⁷ J. HABERMAS. « La frontière entre foi et savoir », p. 14.

négative (le droit pour l'individu de faire tout ce qui ne porte pas atteinte à la liberté formelle d'autrui).⁶⁸

Une place doit en conséquence être faite aux raisons contenues dans la religion : « Pour un traitement politique substantiel des grands problèmes de société, notre "raison publique" doit s'ouvrir aux raisons issues de la religion.⁶⁹ »

Chambers affirme à ce propos que ce sont les apports des gens de foi aux débats publics, et non leurs choix électoraux, qui importent pour Habermas. Sa discussion avec Joseph Ratzinger – devenu depuis Benoît XVI – le démontre éloquemment, car il prend au sérieux les arguments et les idées d'une autorité religieuse dont on peut présumer que les vues et les orientations morales et politiques concordent peu avec les siennes : « 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, even people with politics very much at odds with Habermas's 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.⁷⁰ » En somme, les défis contemporains sont si grands qu'il faut donner une chance à quiconque – religieux progressiste comme religieux conservateur – est susceptible d'éclairer leur traitement avec ses contributions.

⁶⁸ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 108.

⁶⁹ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 107.

⁷⁰ S. CHAMBERS. "How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion", p. 215.

BILAN

La clé pour comprendre l'ensemble du propos de Habermas sur la religion est d'appliquer sa propre théorie des prétentions à la validité à ce qu'il affirme à son sujet. La religion se constitue donc de prétentions à la validité qui peuvent être différenciées via un travail réflexif. Il lui a ainsi reconnu, au fil de ses écrits, diverses dimensions. 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 à chaque fois présent mais en creux –, il a graduellement corrigé et élargi la conception qu'il en avait, finissant ainsi par lui reconnaître une portée universelle en modernité. Il faut être clair : chaque nouvelle acception de la religion ne vient pas supprimer la précédente; elle la complète plutôt, de sorte que la religion apparaît chez lui comme un phénomène multidimensionnel.

Ce qui a poussé Habermas, plus précisément, à revoir sa conception de la religion en lui apportant une seconde signification (celle d'un discours ayant toujours une pertinence publique et normative en modernité), c'est avant tout le besoin de soutenir la conscience normative contemporaine afin de prévenir son dépérissement. La religion apparaît maintenant comme un réservoir de sens pouvant alimenter la raison pratique. La valorisation rationnelle de la religion s'explique ainsi par un argument moral de nature substantielle.

Comme nous l'avons vu, y est enfoui un contenu cognitif de nature morale qui attend d'être dévoilé. En détachant les contenus sémantiques pouvant être universellement entendus et acceptés de ceux dans lesquels se trouve élevée une prétention à la validité ne pouvant faire l'objet d'une entente générale, la traduction sémantique met à profit le contenu normatif de la religion tout en préservant l'engagement envers une pensée postmétaphysique.

La traduction apparaît, tout compte fait, comme la pierre angulaire d'une certaine conception de la sécularisation. Habermas ne rejette pas, tant au plan sociologique que normatif, cette dernière. Elle est un phénomène incontournable de la modernité. Elle doit cependant être conçue comme un processus qui conserve de la religion ce qui mérite au plan cognitif de l'être : « 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.⁷¹ » C'est pour cette raison qu'« [u]ne sécularisation qui ne cherche pas à anéantir procède sur le mode de la traduction.⁷² » La traduction est ce qui modifie ce courant venu de la tradition en isolant et dégageant son contenu de signification universelle.

Deux éléments exigent cependant d'être éclaircis. Premièrement, le fait que Habermas fasse de la philosophie l'instance de traduction des contenus sémantiques religieux et, en même temps, qu'il en vienne à affirmer que tous les citoyens sont concernés par ce processus, chacun ne pouvant pas échapper aux problèmes de notre temps et à leurs implications, ne va pas de soi. Habermas développe en effet une éthique de la citoyenneté dans laquelle les simples citoyens⁷³ religieux sont appelés à prendre part à l'activité politique de la Cité à partir des ressources sémantiques de leur religion, et les simples citoyens séculiers à les aider à effectuer cette tâche. Comment alors expliquer que la traduction soit d'abord réservée aux spécialistes du sens, et qu'elle finisse par concerner l'ensemble des citoyens?

⁷¹ J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 145.

Jobin écrit à ce propos qu'« [e]n ce sens, Habermas s'inscrit dans ce que J.-Cl. Monod nomme la tradition allemande d'interprétation de la sécularisation. Pour ce dernier, cette tradition allemande est caractérisée par "un transfert du contenu des schèmes et des modèles élaborés dans le champ religieux" vers la culture laïque [lire « séculière », M.J.]. C'est tout le contraire d'une rupture ou d'une pure et simple privatisation qui laisserait un vide normatif. » (G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 96. Jobin cite J.-Cl. MONOD. *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumentberg*, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2002, p. 23. Il renvoie aussi aux pages 9 à 42 de ce même ouvrage.)

⁷² J. HABERMAS. « Foi et savoir », p. 165.

⁷³ Au sens de « non-spécialistes ».

Deuxièmement, une autre raison morale viendrait expliquer la vision renouvelée de la place et du rôle de la religion dans les démocraties libérales de Habermas. Celle-ci serait cette fois d'ordre procédural.⁷⁴ Mais en quoi consiste-t-elle au juste? Nous tenterons de répondre à ces questions à la partie suivante.

En somme, en revoyant son concept de religion, Habermas ouvre la voie à une véritable mobilisation des ressources normatives de la religion pour la régulation de l'action collective. Nous nous concentrerons donc, dans ce qui suit, sur l'articulation habermassienne de la religion et de la raison publique. Nous serons ainsi conduit à examiner sa conception de la citoyenneté et des institutions démocratiques. Cela nous obligera toutefois à faire un détour par l'éthique libérale de la citoyenneté élaborée par Rawls.

⁷⁴ Nous empruntons à Chambers les qualificatifs « substantiel » et « procédural » pour désigner les deux arguments développés par Habermas pour défendre une place pour la religion dans l'espace public politique. (Voir S. CHAMBERS. "How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion", p. 212-213.)

DEUXIÈME PARTIE

RELIGION ET RAISON PUBLIQUE : DE RAWLS À HABERMAS

C'est en bonne partie en élaborant une éthique de la citoyenneté que Habermas a développé ces dernières années sa vision de la place et du rôle de la religion dans les démocraties libérales. Celle-ci touche à la fois aux rapports mutuels entre les divers citoyens et à leurs liens avec les institutions publiques. Le comportement attendu des citoyens est étroitement lié au fonctionnement de l'État. Ces deux éléments, il les traite de façon à appliquer à la vie de la Cité la conclusion à laquelle il est parvenu au plan théorique quant à la nature multidimensionnelle de la religion et à son potentiel sémantique inépuisé en modernité. Autrement dit, son ethos civique a pour but de donner suite à l'argument moral de nature substantielle en faveur d'une place accrue de la religion dans l'espace public exposé précédemment, et ce en favorisant la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective. Nous tenterons donc de voir si, et, le cas échéant, comment cet objectif est satisfait.

À ce premier objectif se greffe un second d'égale importance. Il s'agit de la nécessité de s'assurer que l'État libéral ne se trahisse pas lui-même en traitant

inégalement ses citoyens, et ce en raison de leurs croyances profondes. Qui plus est, ce dernier doit en outre respecter l'une de ses finalités premières au plan normatif, soit la protection de la liberté de conscience et de religion. On retrouve ici la raison morale d'ordre procédural l'ayant poussé à revoir la place de la religion dans le débat public politique évoquée précédemment. Voyons donc si, et comment, l'éthique habermassienne de la citoyenneté rencontre bel et bien cette raison.

Ce travail exige cependant que nous analysions auparavant l'ethos civique libéral développé par Rawls, et spécifiquement la notion de « raison publique » qui en est le cœur. Habermas développe en effet son approche en critiquant ce dernier en cette matière.

CHAPITRE IV

RELIGION, CITOYENNETÉ ET DÉLIBÉRATION CHEZ RAWLS

L'examen rigoureux de l'ethos civique rawlsien nous permettra de voir de quelle manière l'usage de la raison publique dans le libéralisme politique conventionnel engendre l'exclusion de la religion. Nous nous pencherons cependant au préalable sur la nature et les origines de l'État libéral démocratique moderne.

4.1 L'arrière-plan historique du libéralisme politique

Dans le but de bien saisir l'usage public de la raison que font les libéraux politiques, Habermas commence par expliciter les prémisses libérales de l'État constitutionnel. Comprendre les origines de celui-ci est au demeurant une tâche préliminaire inéluctable pour quiconque souhaite déterminer comment les divers croyants et les non-croyants doivent se comporter en tant que citoyens d'une démocratie libérale. Nous tenterons dans ce qui suit de suivre, en nous aidant de l'analyse de Rawls, l'examen généalogique de l'État constitutionnel mené par Habermas.

4.1.1 Les prémisses libérales de l'État constitutionnel

4.1.1.1 La nature séculière de l'État

Les prémisses en question prennent racine, d'un point de vue historique, dans le contexte particulier des controverses et conflits religieux, fruits de la Réforme protestante, qui marquèrent l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles. En mettant fin à l'unité du christianisme qu'avait connu le Moyen Âge, la Réforme fit naître quelque chose de radicalement nouveau dans les sociétés européennes de l'époque : la présence au sein d'un même univers socio-politique de plus d'une religion expansionniste, sotériologique et dogmatique. Cet événement marquant fit donc apparaître le problème de la coexistence dans une même société de citoyens adhérant à des religions différentes, c'est-à-dire le problème d'une société où une doctrine englobante (religieuse dans ce cas-ci) ne peut plus servir de base publique pour la justification des actions politiques.¹

C'est ainsi que la Réforme et ses conséquences entraînent l'apparition chez les Modernes de la notion de liberté de conscience et de religion. Pour Rawls, la pluralité des visions du monde ne pouvaient conduire qu'à deux choses : un conflit sanglant ou l'attribution de la liberté de conscience et de la liberté de pensée.² Seul, donc, un État garantissant de façon égale ces libertés à tous ses sujets pouvait contenir les différences dogmatiques et empêcher qu'elles ne se traduisent en violences civile et politique.

Surgit ici la prémisse de la nature séculière de l'État constitutionnel, puisque seul un État ne dépendant pas des légitimations issues d'une vision religieuse du monde particulière pouvait rendre possible l'attribution d'une liberté de conscience et

¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1^{re} édition : 1995), p. 11.

² J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 15.

de religion à tous ses sujets. L'État séculier, c'est l'État qui justifie sa puissance indépendamment des légitimations religieuses. La domination politique sans partage d'un groupe religieux sur les autres étant devenue difficile à maintenir, l'État ne pouvait plus se faire l'agent d'une communauté religieuse qui se serait servi de son pouvoir pour imposer sa volonté, et ce, en justifiant ses décisions sur la base de sa seule doctrine. Le caractère séculier de l'État devint ainsi une condition nécessaire des droits fondamentaux en matière de convictions de conscience et de modes de vie. Au plan institutionnel, cela se traduisit par la séparation de l'État et des Églises.

4.1.1.2 Une commune raison naturelle

Les justifications fournies par les doctrines religieuses n'étant plus admises, l'État dut trouver une autre source de raisons pour justifier son action. C'est l'hypothèse philosophique d'une raison humaine, naturelle et partagée³, qui fournit la base épistémique devant justifier la puissance de l'État séculier. Le postulat d'une même raison présente chez tout un chacun devint le gage d'une intercompréhension chez des individus aux fois différentes. Il devenait alors possible pour l'État de formuler des raisons accessibles à tous ses sujets, donc des raisons détachées d'un contenu religieux spécifique. La notion de « raisons publiques », de raisons accessibles à tous malgré leurs diverses allégeances religieuses, prit ainsi forme. Nous voyons ainsi que la seconde prémisse libérale est intimement liée à la première.⁴

³ On retrouve par exemple cette hypothèse clairement formulée dans les toutes premières lignes du *Discours de la méthode* : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée [...] la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. » (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, coll. « Philosophies vivantes – Format poche », n° 1, Anjou, Les Éditions CEC, 1996, p. 1.)

⁴ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 177-178.

La sécularisation de l'État fut donc la réponse apportée aux défis de la pluralité religieuse des sociétés européennes du début de la Modernité. Rappelons que pour Rawls la conjoncture historique ayant découlé de la Réforme est l'arrière-plan de la pensée libérale : « l'origine historique du libéralisme politique (et du libéralisme plus généralement) est bien la Réforme protestante et ses conséquences ainsi que les longues controverses sur la tolérance religieuse des XVI^e et XVII^e siècles.⁵ »

4.1.1.3 Un État démocratique

L'avènement des droits individuels et la sécularisation de l'État forcèrent le pouvoir politique à tirer sa légitimité des citoyens seuls. L'avènement de la démocratie devint ainsi inévitable. Le pouvoir politique cessa d'être concentré dans les mains du monarque pour se répandre dans l'ensemble du corps citoyen. Comme l'explique Gauchet : « [d]e deux choses l'une : ou bien le pouvoir et l'ordre tombent d'en haut et descendent de l'au-delà, ou bien ils montent d'en bas, et ils ne peuvent en ce cas procéder que des individus.⁶ »

Cette dernière prémisse correspond à l'une des deux caractéristiques de la relation politique dans un régime constitutionnel décrites par Rawls : le fait que « le pouvoir politique est le pouvoir coercitif que possèdent les citoyens libres et égaux en tant que corps constitué⁷ ». Chacun possédant une part égale du pouvoir politique global, tous sont appelés à s'autodéterminer en commun. Étant donné que des divergences de vue apparaissent, il va de soi que chaque détenteur de pouvoir politique doit, par respect pour ses concitoyens, chercher à justifier ses choix à ceux

⁵ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 13.

⁶ M. GAUCHET. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, coll. « Tel », n° 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 337.

⁷ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 178.

L'autre caractéristique est qu'il s'agit d'une relation entre des personnes dans le cadre de la structure de base de la société, structure où nous nous retrouvons involontairement. (p. 173-174)

qui ne partagent pas son point de vue. Ce processus ne peut se faire que via l'échange de raisons accessibles à ces derniers, d'où chez Rawls le devoir moral « de civilité ».

4.1.2 La définition restrictive de l'usage public de la raison, ou l'idéal de la raison publique

Ce devoir consiste en l'utilisation de raisons séculières, ou « proprement politiques », pour justifier des positions sur des questions politiques fondamentales. Le pouvoir politique perd, selon Rawls, son côté répressif – donc acquiert sa légitimité – seulement si les citoyens s'échangent mutuellement des raisons de ce type, c'est-à-dire s'ils suivent l'idéal de la raison publique.⁸ Pour Habermas, les trois prémisses libérales de l'État constitutionnel amènent donc les libéraux politiques à considérer que « l'État ne garantit la liberté religieuse qu'à la condition que les communautés religieuses admettent, du point de vue de leurs propres traditions, non seulement la neutralité des institutions publiques eu égard aux visions du monde – et donc la séparation des Églises et de l'État –, mais encore la définition restrictive de l'usage public de la raison par les citoyens.⁹ »

L'éthique libérale de la citoyenneté se compose ainsi des deux grandes vertus politiques que sont le respect de chaque personne en tant que membre libre et égal de la communauté politique, et le devoir de fournir à autrui de « bonnes » raisons lorsque l'on prend position sur des questions politiques en litige.¹⁰ Cette dernière vertu correspond au concept rawlsien de « raison publique ». Cette phrase de Rawls résume toute l'importance qu'a cette notion chez lui : « Pour comprendre comment se

⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 179-180.

⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 181.

Habermas assimile explicitement ici la conception libérale à celle rawlsienne.

¹⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 179.

conduire comme un citoyen d'une démocratie, il faut comprendre l'idéal de la raison publique.¹¹ »

*

Habermas ne remet aucunement en question les prémisses libérales de l'État constitutionnel. Il défend lui-même une forme de libéralisme politique : « 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'État de droit démocratique.¹² » Il critique par contre l'usage de la raison publique chez les libéraux politiques comme Rawls. Comme il le souligne, les critiques s'attardent plus sur l'éthique de la citoyenneté développée par Rawls que sur sa défense de la neutralité étatique¹³ (c.-à-d. de la nature séculière de l'État). Il nous faut en conséquence examiner le concept rawlsien de « raison publique » en détail. Cela nous permettra de mieux comprendre les critiques adressées au penseur américain, de même que l'alternative proposée par Habermas en matière d'ethos civique et d'usage public de la raison.¹⁴

4.2 La religion exclue de la justification publique politique

Avoir une compréhension claire de la notion rawlsienne de raison publique commande l'étude de son développement. Rawls élabore en effet ce concept en deux temps. D'abord, dans *Libéralisme politique* puis dans son article « L'idée de raison

¹¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 265.

¹² J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 153-154.

¹³ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 182.

¹⁴ Voir le chapitre V.

publique reconsidérée »¹⁵. La définition donnée dans ce dernier texte se situe dans la continuité de celle fournie dans le premier. Les éléments de base qui définissent la raison publique se retrouvent dans *Libéralisme Politique* et la plupart d'entre eux sont repris et confirmés dans « IRPR ». Rawls retouche néanmoins sa conception de la raison publique dans cette dernière version. Celle-ci se veut notamment une réponse à des discussions soulevées quant à la place qu'occupe la religion dans la conception rawlsienne de la raison publique.¹⁶

L'objectif des changements apportés par Rawls dans « IRPR » est de rendre compte de la place non négligeable que sa conception fait maintenant aux contributions religieuses dans la délibération citoyenne. Rawls affirme y défendre une vision « étendue » (wide) de la culture politique publique. Il nous faut donc voir en quoi consiste au juste ces modifications, de même que vérifier si l'on peut vraiment parler d'un élargissement de la conception de la raison publique, spécialement en ce qui touche la religion. Pour ce faire, nous nous attarderons dans les prochaines pages à la nature, à l'objet, aux destinataires et aux limites de la raison publique.

4.2.1 La nature de la raison publique

En développant la notion de raison publique, Rawls a pour projet de s'attaquer au problème de la tension entre la reconnaissance du caractère pluriel de la société et la justification de la contrainte politique. La raison publique cherche à répondre « au problème que pose la légitimité de l'exercice du pouvoir politique dans des sociétés libérales marquées au sceau du pluralisme.¹⁷ » Pour Rawls, les décisions politiques,

¹⁵ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée » dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, p. 159-211. Nous utiliserons l'abréviation « IRPR » pour désigner ce texte.

¹⁶ Voir D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité » dans C. AUDARD, dir. *John Rawls. Politique et métaphysique*, coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2004, p. 142; p. 142, note 1.

¹⁷ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 141.

les plus importantes du moins, ne peuvent être justifiées que par un ensemble de raisons communes, accessibles et potentiellement acceptables pour tous les citoyens, c'est-à-dire des raisons « publiques », et ce, même si des doctrines englobantes différentes voire opposées divisent ces derniers.¹⁸ Il est pour lui « nécessaire [...] [d'] établir une base de raisonnement politique que tous [les citoyens] peuvent partager en tant que tels, libres et égaux.¹⁹ »

Pour être légitime, le pouvoir politique, qui est toujours un pouvoir contraignant, doit plus précisément s'appuyer sur des raisons satisfaisant le « critère de réciprocité²⁰ », lequel repose à son tour sur des exigences de « compréhensibilité » et d'« acceptabilité raisonnable ». Dans « IRPR », Rawls exprime clairement cette idée en expliquant que

notre exercice du pouvoir politique n'est adéquat que lorsque nous estimons sincèrement que les raisons que nous nous présenterions pour justifier nos actions politiques – si nous devons le faire en tant que responsables gouvernementaux – sont suffisantes, et que nous pensons raisonnablement que les autres citoyens pourraient également accepter ces raisons. [...] Par exemple [...] si nous soutenons que certains citoyens doivent être privés de liberté religieuse, il nous faut leur présenter des raisons qu'ils peuvent non seulement comprendre [...] mais des raisons dont nous pourrions raisonnablement penser qu'ils pourraient, en tant que citoyens libres et égaux, eux aussi raisonnablement les accepter.²¹

¹⁸ Précisons, comme Leydet le fait, que la justification d'une décision collective impliquant le pouvoir de contrainte s'adresse aux citoyens raisonnables et rationnels. Des individus sont *raisonnables* s'ils proposent et acceptent des termes équitables de coopération. Et cela afin de promouvoir leurs objectifs *rationnels*, comme la réalisation des valeurs centrales dans leur conception de la vie bonne. Bien entendu, ils doivent pouvoir s'attendre à ce que les autres citoyens adoptent les mêmes termes de la coopération. Un autre aspect du « raisonnable » a trait aux difficultés du jugement portant sur des questions morales fondamentales. Une personne sera *raisonnable* selon cet aspect si elle est prête à reconnaître et à accepter qu'il y ait dissension par rapport à de telles questions. (D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 144; J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 82-90.)

¹⁹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 202.

²⁰ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 163.

²¹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 166. Nos italiques.

Ce principe de réciprocité se rattache au « devoir de civilité », qui est un devoir moral de justification mutuelle de l'exercice du pouvoir politique que possède chaque citoyen en vertu de son droit de voter et d'influencer les décisions politiques (via notamment ses prises de position publiques et son adhésion à un parti) :

puisque l'exercice du pouvoir politique lui-même doit être légitime, l'idéal de la citoyenneté impose le devoir moral, non légal – le devoir de civilité –, d'expliquer aux autres comment, sur ces questions fondamentales, les principes et les programmes qu'ils défendent et pour lesquels ils votent peuvent être fondés sur les valeurs politiques de la raison publique. Ce devoir implique également d'être prêt à écouter les autres et de décider de manière impartiale quand il est raisonnable de faire des concessions à leur position.²²

Ainsi, respecte le devoir de civilité celui qui offre des raisons satisfaisant le critère de réciprocité. C'est là pour Rawls une vertu civique essentielle en démocratie.²³

4.2.1.1 Le contenu proprement politique de la raison publique

Mais qu'est-ce au juste que la raison publique? Rawls parle de cette notion en ces termes :

La raison publique est caractéristique d'un peuple démocratique. C'est la raison de ses citoyens, de ceux qui partagent le statut de la citoyenneté égale. L'objet de leur raison est le bien du public, c'est-à-dire ce que la conception politique de la justice exige de la structure de base des institutions de la société, des objectifs et des fins qu'elles doivent servir. La raison publique est alors publique en trois sens : / a c'est la raison des citoyens en tant que tels, la raison du public ; / b son objet est le bien du public et les questions de justice fondamentale ; / c sa nature et son contenu sont publics ; ils sont fournis par les idéaux et les principes exprimés par la conception de la justice politique de la société, et ils sont visibles sur cette base.²⁴

²² J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 264.

²³ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 272.

²⁴ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 259-260.

La troisième caractéristique nous dit que la raison publique tire sa substance de la conception politique de la justice. Cette expression doit être prise « au sens large », car elle renvoie à l'ensemble des conceptions de la justice considérées comme libérales, et non pas seulement à la théorie rawlsienne de la justice comme équité.²⁵ Trois éléments caractérisent plus précisément une conception libérale de la justice :

tout d'abord, elle définit certains droits, libertés et possibilités de base (ceux qui sont bien connus dans les régimes démocratiques constitutionnels); ensuite, elle assigne une certaine priorité à ces droits, en particulier face à ce que demandent le bien général et les valeurs perfectionnistes; enfin, elle est en faveur de mesures qui garantissent à tous les citoyens les moyens qui leur permettent d'avoir un usage effectif de leurs libertés et de leurs possibilités de base.²⁶

Cette définition nous apprend que le contenu de la raison publique concerne au premier plan les citoyens pris individuellement. Les raisons publiques sont intimement liées aux libertés et aux droits fondamentaux que les individus possèdent en tant qu'individus et citoyens, comme ceux que l'on retrouve dans les chartes des droits : droits à la vie, à la protection de sa personne, habeas corpus, etc., libertés de pensée, de conscience, de religion, d'expression, de réunion, etc., égalité de tous devant la loi, etc. Ces droits sont en outre prioritaires par rapport aux exigences relatives aux conceptions particulières du bien, comme celles que renferment les doctrines religieuses. La raison publique est au service de chaque citoyen, lequel est considéré comme une personne libre et égale; c'est là sa « position fondamentale »²⁷.

²⁵ Rawls élabore cette théorie dans *Théorie de la justice*, coll. « Empreintes », trad. de l'américain de C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

Pour des exemples d'autres théories libérales, voir J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 260, note 2.

²⁶ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 271.

²⁷ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 191.

La définition d'une conception « proprement politique » de la justice permet de creuser encore plus la caractérisation du contenu de la raison publique. Rawls synthétise les trois caractéristiques de ces conceptions dans « IRPR » :

premièrement, leurs principes s'appliquent aux institutions politiques et sociales (la structure de base de la société); / deuxièmement, ils peuvent être présentés indépendamment de toute doctrine englobante (même s'ils peuvent être, bien entendu, être [sic] soutenus par un consensus par recoupement de ces doctrines); / enfin, ils peuvent être élaborés à partir d'idées fondamentales considérées comme implicites dans la culture politique publique d'un régime constitutionnel, comme les conceptions des citoyens conçus comme des personnes libres et égales, et de la société vue comme un système équitable de coopération.²⁸

Nous retenons de cette définition deux éléments. Premièrement, si le contenu de la raison publique est fourni par des conceptions proprement politiques de la justice, cela signifie qu'il est indépendant de toute doctrine englobante au sens où il est en soi significatif. Il n'a pas à être relié à des doctrines philosophiques ou religieuses particulières pour signifier quelque chose, ni pour avoir un poids normatif suffisant. En ce sens, des raisons formulées en des termes propres à une doctrine englobante, religieuse ou non, ne peuvent être dites « publiques ».

Cette opposition entre raisons englobantes et raisons publiques est, par contraste, rendue d'autant plus claire par la description que donne Rawls des raisons « non publiques ». Celles-ci appartiennent à la « culture environnante » (background culture); elles sont les raisons des différents regroupements de la société civile, dont les Églises.²⁹ Pour Rawls, « [d]es doctrines compréhensives de toutes sortes – religieuses, philosophiques et morales [lire « éthiques », M.J.] – appartiennent [...] à [...] “la culture environnante” de la société civile. Elles en constituent la culture

²⁸ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 172.

Pour la définition détaillée, voir J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 35-40.

²⁹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, 267-268.

sociale et non pas politique, la culture de la vie quotidienne, de ses nombreuses associations : Églises et Universités, sociétés savantes et scientifiques, clubs et équipes, pour n'en nommer que quelques-unes.³⁰ » Les raisons que fournit une personne en tant que membre d'une communauté religieuse, par exemple, ne peuvent compter comme des raisons publiques, puisqu'elles ne sont pas indépendantes de la doctrine englobante qui est la raison d'être de sa communauté de foi.

Un point majeur à retenir ici est que les raisons publiques peuvent être dites religieusement neutres ou indépendantes, au sens où elles ne doivent pas avoir de connotation religieuse. Étant divisés par de nombreuses doctrines religieuses, les citoyens ne peuvent pas recourir à des raisons dépendantes de celles-ci pour justifier le pouvoir politique qu'ils exercent, que ce soit en votant ou en appuyant publiquement telle ou telle décision. Cela vaut tout autant pour les raisons découlant des doctrines englobantes non religieuses, comme le matérialisme historique, le panthéisme ou l'humanisme athée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans la terminologie rawlsienne, « raison séculière » n'est pas synonyme de « raison publique » : « Il nous faut distinguer la raison publique et ce qu'on appelle parfois la raison séculière et les valeurs séculières. Ces dernières ne se confondent pas avec la raison publique. Je définis en effet la raison séculière comme le raisonnement en termes de doctrines englobantes non religieuses. Ces dernières sont bien trop étendues pour servir les objectifs de la raison publique.³¹ » Plus loin : « Il reste qu'un trait central du libéralisme politique est qu'il considère tous ces arguments de la même manière que les arguments religieux, et que ces doctrines philosophiques séculières ne procurent pas de raisons publiques. Les concepts séculiers et les raisonnements de ce type relèvent de la philosophie première et de la doctrine morale, et sont en dehors du domaine du politique.³² » Comme le précise Leydet, « [l]a ligne

³⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 38.

³¹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 172.

³² J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 177-178.

de partage [chez Rawls] ne passe pas [...] par la distinction entre religieux et non religieux, mais plutôt entre ce qui relève du politique et ce qui dénote des doctrines compréhensives, qu'elles aient ou non un caractère religieux.³³ »

Deuxièmement, si les principes des conceptions proprement politiques de la justice « peuvent être élaborés à partir d'idées fondamentales considérées comme implicites dans la culture politique publique d'un régime constitutionnel³⁴ », cela implique que le contenu de la raison publique s'ancre dans le contexte historico-politique des sociétés dans lesquelles est ancré depuis longtemps un régime constitutionnel. Il s'agit ici de sociétés où la vie démocratique s'est développée avec toutes ses institutions – avec tout ce que cela implique en fait de libertés de presse, d'expression, d'association et de conscience, de système électoral efficace, etc. –, et où elle s'est infiltrée dans différentes sphères de la société (partis politiques, syndicats, associations diverses, etc.).

Ajoutons que les jugements ayant fait jurisprudence, les traditions juridiques et celles parlementaires, les textes importants (les actes de fondation, la Constitution, les Chartes, les traités, les grandes lois comme celle rendant obligatoire l'instruction publique, celle reconnaissant l'égalité politique des autochtones et celle des femmes, ou encore celle séparant l'État des Églises, etc.), les grands événements ayant marqué la société politique (les révolutions, les luttes ouvrières, les crises politiques, les mouvements des suffragettes, les réformes étatiques, etc.), ainsi que les manières communément admises de les interpréter font partie de la culture politique publique :

Cette culture publique comprend les institutions politiques d'un régime constitutionnel et les traditions publiques de leur interprétation (y compris les traditions du pouvoir judiciaire) ainsi que les textes et documents historiques connus de tous. [...] Dans une société démocratique, il y a une tradition de pensée démocratique dont le contenu est bien connu et intelligible pour les

³³ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 146.

³⁴ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 172.

citoyens et leur sens commun éduqué d'une manière générale. Les principales institutions de la société et les formes acceptées de leur interprétation sont considérées comme un fond [sic] d'idées et de principes implicitement partagés.³⁵

La culture politique publique d'une démocratie constitutionnelle renferme ainsi des idées fondamentales qui sont déjà là parce qu'étant liées à l'histoire politique et institutionnelle de cette dernière. D'où le fait que la majeure partie des gens comprennent intuitivement ces idées, ceux-ci connaissant intimement leur société. Elles forment en quelque sorte le matériau de base des diverses constructions théoriques que sont les conceptions politiques de la justice, se matérialisant sous la forme de principes, d'idéaux et de valeurs politiques.³⁶ Les raisons publiques proviennent conséquemment de ces idées, en plus d'être accessibles à tout individu sensé et raisonnable.

Il nous faut mentionner ici une caractéristique déterminante de la raison publique et, par le fait même, des conceptions politiques desquelles elle tire son contenu : la « complétude ». Une conception est complète si les valeurs politiques telles qu'elles les organisent suffisent à alimenter la réflexion des citoyens sur les

³⁵ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 38-39.

³⁶ Quelques exemples de valeurs politiques données par Rawls : le respect dû à la vie humaine, la reproduction ordonnée de la société politique à travers le temps, l'égalité des femmes comme citoyennes égales (J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 293-294, note 1) ; la protection des espèces végétales et animales au nom du savoir biologique et médical, la protection des beautés de la nature à des fins récréatives et de compréhension plus profonde du monde (p. 295-296). Aussi : « celles que mentionne le préambule de la Constitution des Etats-Unis : une union plus parfaite, la justice, la tranquillité intérieure, la défense commune, le bien-être général, les bienfaits de la liberté pour nous-mêmes et pour notre postérité. Ces valeurs en incluent elles-mêmes d'autres : la justice, par exemple, comprend notamment les libertés de base égales, l'égalité des chances, des idéaux de distribution des revenus et de taxation. » (J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 173.) Ajoutons encore : « l'égalité des femmes, celle de leurs enfants en tant que citoyens, la liberté religieuse, [...] la valeur de la famille comme garantie de la production et de la reproduction ordonnée de la société et de sa culture d'une génération à la suivante. » (p. 194) Signalons par ailleurs que les valeurs politiques, même si elles se détachent de toutes doctrines englobantes particulières, sont néanmoins « intrinsèquement morales ». (p. 165, note 19)

questions fondamentales, et qu'elle leur permet ainsi de parvenir à des conclusions consistantes, cohérentes et raisonnables sur des questions politiques majeures :

Une [...] caractéristique importante de la raison publique est que ses conceptions politiques doivent être complètes. Ceci signifie que chaque conception doit exprimer des principes, des critères, des idéaux et des orientations d'enquête tels que les valeurs qu'elle spécifie puissent être hiérarchisées de façon adéquate ou unies d'une autre manière pour suffire à donner une réponse raisonnable à toutes ou presque toutes les questions constitutionnelles essentielles et de justice fondamentale.³⁷

Rawls fait d'ailleurs de la croyance en la complétude de la raison publique lors d'un vote un réquisit du respect de celle-ci : « nous respectons la raison publique et son principe de légitimité en votant quand trois conditions sont remplies : [entre autres] [...] nous croyons que la raison publique est complète, en ce sens que, pour la grande majorité des questions fondamentales, peut-être pour toutes, une combinaison et un équilibre entre les valeurs politiques suffisent à indiquer la réponse³⁸ ».

Nulle nécessité pour Rawls, donc, d'avoir recours aux ressources normatives issues des doctrines englobantes, dont celles religieuses, pour traiter des questions aussi épineuses que celles, par exemple, du droit à l'avortement. La complétude s'avère ainsi une condition de possibilité de la justification des choix politiques opérée exclusivement en des termes publics. En effet, si les raisons publiques ne suffisaient pas pour aborder et solutionner des problèmes de cette envergure, alors il faudrait ouvrir la porte à des raisons provenant des doctrines englobantes.

Cette idée d'une raison publique qui se suffit à elle-même au plan de la substance est, comme nous l'avons vu précédemment, rejetée par Habermas. Comme Ferry l'indique : « Pour un traitement politique substantiel des grands problèmes de

³⁷ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 174. Voir aussi J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 294.

³⁸ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 291.

société, notre “raison publique” doit s’ouvrir aux raisons issues de la religion.³⁹ »
 Étant donné l’ampleur et la complexité de certaines questions essentielles, il nous
 semble que la raison publique se doit effectivement d’être perméable aux ressources
 normatives de la religion, ou de toute autre source de contenus pouvant l’enrichir.

*

Le contenu de la raison publique telle que la conçoit Rawls étant défini, il
 nous faut maintenant délimiter son domaine d’application. Dans ce qui suit, nous
 nous attarderons sur le fait que celui-ci n’inclut pas toutes les questions politiques qui
 se posent aux citoyens d’un État démocratique.

4.2.1.2 Le domaine d’application de la raison publique

Rawls restreint l’emploi des raisons publiques au traitement des questions
 politiques que nous disons « fondamentales ». Cela comprend ce qu’il nomme les
 « questions constitutionnelles essentielles » et les « questions de justice
 fondamentale » :

les limites imposées de la raison publique ne s’appliquent pas à toutes les
 questions politiques ; elles s’appliquent seulement à celles qui impliquent ce
 que nous avons appelé des questions constitutionnelles essentielles et des
 questions de justice fondamentale [...]. Cela veut dire que seules les valeurs
 politiques doivent régler des questions aussi fondamentales que celles de
 savoir qui a le droit de vote, quelles sont les religions qu’il faut tolérer [...] De
 nombreuses questions politiques, la plupart en fait, n’ont pas de rapport avec
 ces problèmes fondamentaux⁴⁰.

Plus précisément, les questions constitutionnelles essentielles :

³⁹ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l’éthique*, coll. « Philosophie et société »,
 Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2002, p. 107. Passage déjà cité.

⁴⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 261.

sont de deux sortes : a / les principes fondamentaux qui définissent la structure générale de gouvernement et le processus politique c'est-à-dire les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, les limites du gouvernement de la majorité (majority rule) et b / les droits et les libertés de base de la citoyenneté que les majorités parlementaires doivent respecter comme le droit de vote et de participation politique, la liberté de conscience, de pensée et d'association ainsi que les protections de l'État de droit (rule of law).⁴¹

Soulignons d'abord qu'en ce qui a trait aux problèmes liés à la présence d'identités religieuses différentes dans une société démocratique, ce sont les questions constitutionnelles essentielles qui sont concernées, et pas vraiment celles de justice fondamentale. Ces dernières sont en effet des questions de justice économique et sociale (droits sociaux et économiques, redistribution de la richesse, etc.), tandis que les premières portent sur les libertés et les droits devant être constitutionnellement garantis, ce qui inclut l'égalité des individus et leur liberté de conscience et de religion.⁴²

Retenons ensuite que les sujets politiques concernés par l'usage de la raison publique sont chez Rawls, malgré leur gravité, relativement limités en extension. Si, en substance, la raison publique s'applique à des questions fondamentales, il n'en reste pas moins que celles-ci sont peu nombreuses comparativement aux autres questions animant l'activité politique normale d'une société. Pensons seulement aux questions d'équilibre budgétaire, de développement économique et de réglementation de divers secteurs d'activités, comme les transports, lesquelles occupent une bonne part des discussions politiques courantes. Comme le souligne Leydet, « [c]ela signifie que l'essentiel de la législation et des politiques au menu de la vie démocratique contemporaine n'a pas à subir la contrainte de la raison publique⁴³ ».

⁴¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 276.

⁴² Voir D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 161, note 7.

⁴³ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 151.

Rawls affirme par exemple que les citoyens peuvent voter et tenter d'influencer leurs concitoyens sur les questions du statut du monde naturel et de notre relation correcte avec lui en recourant à leurs raisons et valeurs non politiques, celles-ci pouvant être purement religieuses.⁴⁴ Ne découlerait donc pas du libéralisme rawlsien, contrairement à ce que l'on pourrait penser, une coupure radicale entre l'activité politique et la religion (et les doctrines englobantes en général). On ne peut en conséquence pas affirmer que Rawls défend l'idée d'une société dans laquelle les citoyens ne pourraient à aucun moment recourir aux raisons religieuses qui sont les leurs pour se prononcer sur des questions politiques, comme sur des questions de politique environnementale, ou encore sur des mesures visant le maintien du patrimoine architectural religieux.

Rawls prend cependant le soin de préciser que les questions liées au monde naturel « peuvent devenir des questions constitutionnelles essentielles et des questions de justice fondamentale, une fois que nos devoirs et nos obligations à l'égard des générations futures et des autres sociétés sont impliqués.⁴⁵ » Et nous pourrions ajouter que bien des questions non fondamentales peuvent le devenir si des données les concernant changent ou si on les envisage sous un angle différent. Par exemple, la question du maintien du patrimoine religieux n'est peut-être pas une question politique fondamentale sous l'angle de la préservation des œuvres architecturales et artistiques d'une société. Elle peut toutefois le devenir si l'allocation à cette fin de fonds publics à certaines associations religieuses devient une source d'iniquité en ce qui regarde la possibilité pour chaque citoyen d'avoir un usage effectif de sa liberté de religion – dans ce cas-ci, d'avoir accès à des lieux de culte convenablement entretenus.

⁴⁴ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 296.

⁴⁵ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 296, note 1.

On peut toutefois questionner cette façon de procéder de Rawls. Pourquoi en effet la défense des positions politiques devrait-elle se faire à l'aide de raisons publiques uniquement lorsque des questions politiques majeures sont sur la table? La mise en œuvre des normes et des mesures politiques devant solutionner les questions politiques non fondamentales mobilise, d'une façon ou d'une autre, le pouvoir de contrainte de l'État. Et dès qu'il s'agit de contrainte politique, des raisons accessibles à l'ensemble des citoyens devraient être utilisées par les citoyens et, à plus forte raison, par le personnel politique. Comme l'écrit Leydet :

Plusieurs auteurs considèrent, par ailleurs, que cette distinction [entre questions fondamentales et questions non fondamentales] n'est pas souhaitable et que si la mise en œuvre d'une raison publique est une condition nécessaire à la légitimité du pouvoir collectif de contrainte dans des sociétés pluralistes, il n'y a pas de raison de limiter son domaine aux seules questions politiques fondamentales. Toute décision impliquant l'usage éventuel de ce pouvoir de contrainte ne saurait se justifier que s'il existe une perspective commune à partir de laquelle les citoyens peuvent délibérer en commun, quelles que soient par ailleurs les diverses doctrines compréhensives auxquelles ils adhèrent.⁴⁶

Il faut par ailleurs se demander si cette distinction entre questions politiques fondamentales et non fondamentales est possible : « Est-il généralement possible de distinguer entre ce qui concerne l'interprétation des questions constitutionnelles essentielles et ce qui, sans relever directement de ces dernières, implique certaines considérations qui touchent à leur interprétation ?⁴⁷ » En considérant que dans des démocraties libérales les diverses lois et actions de l'État se doivent d'être conformes aux principes de la Constitution, principalement aux dispositions relatives aux droits fondamentaux des individus, il est difficile de séparer les questions politiques majeures de celles relatives aux affaires courantes. Habermas est d'ailleurs sur ce point en désaccord avec Rawls pour cette raison : « Rawls limite l'obligation [de la

⁴⁶ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 153.

⁴⁷ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 152.

justification en termes publics] aux questions centrales qui touchent aux points constitutionnels essentiels ; c'est un point de vue que je tiens pour irréaliste au sein des ordres juridiques modernes, où les droits fondamentaux interfèrent directement sur la législation matérielle et sur l'application des lois et où toute question en débat peut pratiquement être ramenée à une question de droits fondamentaux.⁴⁸ »

Le fait que la limitation de l'usage de la raison publique aux discussions et aux votes portant sur les questions fondamentales contredise la séparation de l'Église et de l'État défendue par Rawls lui-même constitue un autre motif pour la rejeter. Rawls affirme en effet que « [l]es citoyens et les législateurs peuvent bien voter selon leurs convictions plus compréhensives quand les questions constitutionnelles essentielles et la justice fondamentale ne sont pas en jeu⁴⁹ ». Or, si une majorité religieuse (ou liée à une doctrine englobante non religieuse) vote au Parlement en faveur d'un règlement précis en fournissant exclusivement des raisons issues de sa doctrine, alors le principe de séparation, et par le fait même la neutralité de l'État, s'en trouveront fortement compromis.

*

Nous devons voir maintenant si les contraintes de la raison publique s'appliquent uniquement aux participants des discussions politiques institutionnalisées, c'est-à-dire aux agents de l'État dans le cadre de leurs fonctions, comme les juges, les députés, les ministres, le chef de l'État, et à ceux qui souhaitent le devenir, les candidats lors des campagnes électorales, ou bien à l'ensemble des citoyens.

⁴⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 348-349, note 21.

⁴⁹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 285.

4.2.2 Les destinataires de la raison publique

La stricte neutralité de l'État en matière religieuse est, chez Rawls, le corollaire obligé de la séparation de l'Église et de l'État, laquelle est inéluctable pour un État libéral car elle « permet de protéger la religion de l'État et l'État de la religion; elle protège les citoyens de leurs Églises et des autres citoyens.⁵⁰ » Cela suppose que ceux qui œuvrent dans la sphère institutionnelle doivent utiliser uniquement des raisons publiques pour justifier leurs positions et leurs actions : « Il [l'idéal de la raison publique] s'applique toujours aux agents publics et gouvernementaux dans les forums officiels, dans leurs débats et leurs votes au Parlement. La raison publique s'applique particulièrement au pouvoir judiciaire et à ses décisions qui sont un exemple institutionnel par excellence de la raison publique.⁵¹ »

Mais peut-être bien que les citoyens ordinaires, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas des agents de l'État (et les agents de l'État en dehors de l'exercice de leurs fonctions⁵²), doivent aussi se plier aux exigences de la raison publique lors de leurs prises de position politique dans le contexte informel de la société civile ? Mesurer tout l'aspect contraignant associé à cet idéal exige de répondre à cette interrogation.

4.2.2.1 Les citoyens ordinaires soumis à la raison publique I

En soutenant que les membres des groupes de la société civile qui appuient les candidats ou les partis (associations diverses, groupes de pression, syndicats, Églises, etc.), tout comme les membres des partis politiques – dont la très grande majorité ne

⁵⁰ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 197.

⁵¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 304.

⁵² Plusieurs agents de l'État doivent tout de même respecter, même à titre personnel, un devoir de réserve.

sont ni des élus ni des candidats – doivent utiliser des raisons publiques pour défendre leurs points de vue dans la discussion publique politique, Rawls affirme clairement que la raison publique ne se limite pas aux activités de ceux qui évoluent dans la sphère institutionnelle. Il définit en effet les limites de la raison publique en ces termes :

ses limites [à la raison publique] ne concernent pas nos délibérations et nos réflexions personnelles sur les questions politiques, ni le raisonnement que tiennent à leur sujet des membres d'associations telles que des Églises et des Universités, qui, toutes, sont des éléments vitaux de la culture environnante. Il est clair que des considérations morales [lire « éthiques », M.J.], philosophiques ou religieuses de toutes sortes peuvent jouer ici un rôle approprié. Mais l'idéal de la raison publique s'applique, en fait, aux citoyens quand ils s'engagent dans le débat politique sur le forum public et donc aux membres des partis politiques, aux candidats dans leurs campagnes électorales et aux autres groupes qui les soutiennent. Cet idéal vaut également pour la manière dont les citoyens vont voter dans les élections quand des questions constitutionnelles essentielles et des questions de justice fondamentale sont en jeu.⁵³

Comme le souligne Lafont : « This claim suggests that both officials and ordinary citizens should not make exclusive use of religious or otherwise comprehensive reasons when they participate in public political activities such as town meetings, street demonstrations, political talk shows, writing letters to newspapers and so forth.⁵⁴ »

Cela est d'autant plus vrai si l'on tient compte du fait que tous les citoyens doivent se soumettre à l'idéal de la raison publique lors d'élections dont l'issue aura une incidence sur le traitement de questions politiques fondamentales. Pour Rawls, la raison publique concerne à la fois la discussion publique et la façon de voter des citoyens : « L'idéal de la raison publique non seulement gouverne le discours électoral public dans la mesure où les débats impliquent ces problèmes

⁵³ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 262.

⁵⁴ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 241.

fondamentaux, mais encore la manière dont les citoyens doivent voter sur ces questions. Autrement, le discours public risque d'être hypocrite, les citoyens s'exprimant publiquement les uns face aux autres d'une certaine manière et votant d'une autre.⁵⁵ » Si tous les citoyens doivent étayer, dans leur for intérieur, leur vote avec des raisons publiques, alors il s'ensuit l'obligation pour eux de défendre leurs choix politiques en termes publics.

Voter sur des questions politiques fondamentales est pour Rawls un geste public et politique, même si le vote est frappé du sceau de la confidentialité. Un citoyen qui vote sur de telles questions exerce un pouvoir politique, donc une contrainte sur ceux qui ne partagent pas l'option particulière qu'il défend. D'où la nécessité de respecter les limites de la raison publique lorsque l'on vote sur ces questions :

Sur des questions politiques fondamentales, l'idée de raison publique rejette les conceptions ordinaires du droit de vote qui le traitent comme une affaire privée, voire même personnelle. Une interprétation en est que les gens, en votant, peuvent exprimer correctement leurs préférences et leurs intérêts sociaux et économiques, pour ne pas mentionner leurs dégoûts et leurs haines. [...] D'autres diront [...] que les gens peuvent voter selon ce que leurs convictions compréhensives leur conseillent comme juste et vrai sans tenir compte de raisons publiques. Pourtant, les deux attitudes sont semblables en ce que ni l'une ni l'autre ne reconnaissent le devoir de civilité ni ne respectent les limites de la raison publique pour les questions constitutionnelles et les questions de justice fondamentale.⁵⁶

Le vote est empreint d'une telle importance pour Rawls qu'il va même jusqu'à poser comme condition du respect de la raison publique lors d'un vote le fait d'« accord[er] un très grand poids, supérieur, normalement, à tout autre, à l'idéal qu'elle [la raison publique] prescrit⁵⁷ ». Conséquemment, même dans le secret de

⁵⁵ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 262.

⁵⁶ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 267.

⁵⁷ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 291.

l'isoloir, le croyant devrait attribuer une plus grande importance à l'idéal de la raison publique qu'à son idéal personnel de vie qui est de régler son existence, cela comprenant ses choix politiques, selon sa doctrine religieuse. En d'autres mots, les raisons publiques devraient, à ce moment précis, avoir pour le citoyen qu'il est une priorité normative par rapport à ses raisons religieuses.

Le seul secteur où les individus n'ont pas à justifier leurs positions politiques avec des raisons publiques est celui des délibérations et réflexions personnelles. Il s'agit ici des discussions privées, celles familiales, amicales ou entre collègues. Les limites de la raison publique ne s'imposent pas non plus aux membres des groupes de la société civile, lorsque leurs discussions ne dépassent pas les frontières de ceux-ci, c'est-à-dire lorsque les membres discutent entre eux, donc entre individus partageant les mêmes objectifs et les mêmes bases épistémiques du raisonnement. Si, cependant, l'un d'eux décide de s'adresser à ses concitoyens au sujet d'une question politique fondamentale afin de les convaincre, que ce soit en son nom personnel ou au nom de son association, alors il devra formuler des raisons publiques. Pour reprendre la terminologie habermassienne, nous pourrions dire que, chez Rawls, la raison publique s'applique au sein de l'espace public politique mais non au sein des divers espaces publics spécialisés.⁵⁸

Cet autre passage vient confirmer ce que nous venons de dire, car Rawls y affirme que tous les citoyens doivent être en mesure de justifier les uns aux autres leurs positions politiques sur des questions fondamentales dans les termes de la raison publique :

Certains diront que les limites de la raison publique s'appliquent seulement dans les forums officiels, donc seulement aux législateurs, par exemple, quand ils s'expriment au Parlement, ou au pouvoir exécutif et au pouvoir judiciaire uniquement dans leurs actes et décisions publics. Si ces derniers respectent la raison publique, les citoyens obtiennent alors des raisons publiques pour

⁵⁸ Voir le chapitre V.

justifier les lois auxquelles ils doivent se conformer et les programmes que la société réalise. Mais cela ne suffit pas. [...] ils [les citoyens] devraient pouvoir justifier mutuellement leurs actions dans des termes dont chacun pourrait raisonnablement espérer que les autres y souscrivent car ils s'accordent avec leur liberté et leur égalité.⁵⁹

*

L'un des points majeurs sur lequel il semble y avoir eu un changement de cap dans la conception rawlsienne de la raison publique concerne ceux à qui incombent les exigences la raison publique. Est-ce dire alors que dans sa vision « reconsidérée » de la raison publique, les simples citoyens peuvent dorénavant user de leurs raisons englobantes comme bon leur semble lorsqu'ils se positionnent sur des questions politiques d'importance? C'est ce que nous verrons dans ce qui suit.

4.2.2.2 Les citoyens ordinaires soumis à la raison publique II

Il apparaît au premier abord que les limites de la raison publique ne s'imposent maintenant qu'aux agents de l'État, et non plus à tous les citoyens. En affirmant sans ambages qu'« [i]l est impératif de comprendre que l'idée de raison publique ne s'applique pas à toutes les discussions politiques de questions fondamentales, mais seulement à celles qui prennent place au sein de ce que j'appelle le forum politique public⁶⁰ », Rawls nous amène à penser que les citoyens discutant à l'extérieur de la sphère institutionnelle ont tout le loisir de s'exprimer comme ils l'entendent, ce qui implique la possibilité pour eux de ne pas recourir à des raisons proprement politiques pour défendre leurs points de vue sur une question fondamentale. Les citoyens religieusement motivés pourraient, suivant cela, ne

⁵⁹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 265.

⁶⁰ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 161.

formuler que des raisons exprimées dans les termes de leurs doctrines respectives. Seuls ceux œuvrant au sein des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire, ainsi que ceux qui désirent ouvertement occuper une fonction publique lors d'une élection devraient se justifier en termes publics :

Ce forum [politique public] peut être décomposé en trois parties : le discours des juges dans le cadre de leurs décisions, tout particulièrement celui des juges d'une Cour suprême ; le discours des responsables gouvernementaux, en particulier celui des chefs de l'exécutif et des législateurs ; le discours, enfin, des candidats à un poste public et de leurs responsables de campagne, notamment dans leurs déclarations publiques, les programmes de leur parti, leurs prises de position politiques.⁶¹

Le fait qu' « aucune sorte de média » ne soit concernée par l'idée de raison publique vient par ailleurs renforcer l'impression que les citoyens ordinaires n'ont pas à se soumettre à la contrainte de la raison publique. :

L'entité que je nomme la culture du contexte social est séparée et distincte de ce forum politique public comportant trois parties. Il s'agit de la culture de la société civile. [...] L'idée de raison publique ne s'applique pas à la culture du contexte social et ses multiples formes de raison non publique, ni à aucune sorte de média. Parfois, ceux qui semblent rejeter l'idée de raison publique cherchent en réalité à affirmer la nécessité d'une discussion complète et ouverte au sein de la culture du contexte social. Le libéralisme politique adhère tout à fait à cette position.⁶²

Si les gens prenant la parole dans des lettres ouvertes aux journaux et revues, sur les tribunes téléphoniques, dans les vox pop, dans les débats télévisés ou dans les médias sociaux, de même que le personnel médiatique, à commencer par les éditorialistes et les chroniqueurs politiques, n'ont pas à respecter la raison publique, alors il n'y a aucun doute quant au fait que les citoyens situés hors de la sphère institutionnelle peuvent faire appel à des doctrines religieuses pour se justifier.

⁶¹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 161-162.

⁶² J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 162-163.

Comme l'affirme Leydet : « Les représentants des diverses associations de la société civile ont toute liberté de s'exprimer dans le débat public en s'appuyant sur les doctrines compréhensives particulières auxquelles ils adhèrent et de développer une argumentation propre à leur perspective spécifique.⁶³ » Il est en outre intéressant de remarquer que Rawls regroupe l'ensemble des médias sous l'appellation de « culture politique non publique », laquelle agit comme médiatrice entre la « culture politique publique » et la « culture du contexte social », celle-ci comprenant entre autres la culture des Églises.⁶⁴

Les discussions portant sur des questions politiques fondamentales qui se déroulent au sein de la société civile ne seraient donc plus soumises aux contraintes de la raison publique. Les citoyens ordinaires seraient ainsi libres de s'y exprimer comme ils l'entendent, ce qui implique la possibilité pour eux d'adresser à leurs concitoyens des raisons issues de leurs doctrines religieuses. Seuls les agents officiels des pouvoirs publics, et ceux qui souhaitent le devenir, devraient s'abstenir d'utiliser ce type de raisons.

Un examen plus approfondi des idées de Rawls nous force toutefois à revoir cette conclusion. Il s'exprime en effet de façon équivoque à ce sujet.⁶⁵ Tout en tenant les propos analysés à l'instant, il finit effectivement par déclarer qu'il ne suffit pas, pour qu'une démocratie libérale soit forte et stable, que les responsables politiques usent de raisons publiques lorsque discutant des problèmes fondamentaux. L'ensemble du corps citoyen est également concerné par l'usage de la raison

⁶³ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 154-155.

⁶⁴ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 162, note 13.

⁶⁵ Leydet note aussi cette ambiguïté chez Rawls. (D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 155, note 1.)

publique.⁶⁶ Le devoir de civilité commande aux citoyens ordinaires de défendre leurs positions politiques sur une question fondamentale avec des raisons publiques :

les citoyens doivent idéalement se concevoir comme s'ils étaient des législateurs et se demander quelles lois, justifiées par quelles raisons conformes au critère de réciprocité, ils estimeraient tout à fait raisonnable d'adopter. Lorsqu'elle est solide et répandue, la disposition des citoyens à se concevoir comme des législateurs idéaux et à se défaire des responsables gouvernementaux et des candidats à un poste public qui ne respectent pas la raison publique constitue une part de la base politique et sociale de la démocratie libérale essentielle à sa force durable et à sa vigueur. Les citoyens remplissent ainsi leur devoir de civilité et soutiennent l'idée de raison publique en faisant leur possible pour obliger les responsables gouvernementaux à le faire. Ce devoir, comme les autres droits et devoirs politiques, est un devoir moral intrinsèque. J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un devoir légal, car il serait dans ce cas incompatible avec la liberté d'expression.⁶⁷

Arrêtons-nous d'abord sur le fait que tous doivent surveiller l'action des responsables politiques et des candidats afin qu'ils respectent la raison publique. Cela implique pour chaque citoyen d'être en mesure, à tout moment, de critiquer ouvertement leurs gestes et paroles. Cette critique doit évidemment s'opérer selon les termes de la raison publique, puisque l'on ne peut pas faire ce que l'on reproche. Elle suppose en outre que l'on reconnaît que des raisons formulées en termes proprement politiques suffisent pour justifier des lois et des mesures politiques. On ne peut effectivement pas imposer une contrainte à quelqu'un sans en comprendre la nature et en accepter le bien-fondé. Dans le cas des élus et des candidats qui persistent à ne pas s'exprimer dans les termes de la raison publique sur des questions fondamentales, les citoyens doivent s'abstenir de voter pour eux, ce qui implique l'utilisation de raisons publiques pour justifier leur vote.

⁶⁶ L'exemple de la parabole du Bon Samaritain donné dans « IRPR », que nous verrons un peu plus loin, semble d'ailleurs à lui seul contredire les propos de Rawls tout juste mentionnés.

⁶⁷ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 163-164.

Ensuite, lorsqu'une question fondamentale constitue l'un des enjeux d'une élection (ou lors d'un référendum sur une telle question), les citoyens doivent pouvoir justifier leurs positions avec des raisons publiques, « comme s'ils étaient des législateurs idéaux ». Se concevoir comme un législateur, c'est se mettre dans la peau d'un responsable politique, donc de quelqu'un qui agit et s'exprime au sein du forum politique public (sphère institutionnelle). Comme nous l'avons vu, ceux qui évoluent dans ce forum doivent s'exprimer en termes publics sur les questions fondamentales. Il s'ensuit, par conséquent, que les citoyens ordinaires doivent user de raisons publiques dans les débats publics politiques (sphère non institutionnelle). Les deux conditions rendant légitime une décision des élus que posent Rawls viennent confirmer cela :

lorsque, sur une question constitutionnelle essentielle ou une question de justice fondamentale, tous les responsables gouvernementaux compétents adoptent l'idée de raison publique et agissent selon elle, et lorsque tous les citoyens raisonnables se conçoivent idéalement comme des législateurs adoptant la raison publique, alors l'acte légal qui exprime l'opinion de la majorité constitue un acte de droit légitime. Il se peut qu'un citoyen ne considère pas cet acte comme le plus raisonnable, ni comme le plus approprié, mais il est politiquement (moralement) engagé vis-à-vis de lui en tant que citoyen, et doit l'accepter pour cette raison. Chacun estime que tous les autres se sont exprimés et ont voté au moins raisonnablement, et qu'ils ont donc tous adopté la raison publique et honoré leur devoir de civilité.⁶⁸

Bref, aucun citoyen n'échappe au final à la contrainte de la raison publique. Tous doivent pouvoir justifier leur choix politique lorsqu'une question fondamentale est en jeu avec des raisons publiques. Ils doivent aussi constamment veiller à ce que les responsables politiques et les candidats respectent la raison publique. La raison publique concerne donc aussi les activités des citoyens au sein de la société civile. Défendre une position politique uniquement à l'aide de raisons formulées dans les termes d'une doctrine englobante n'est donc pas acceptable aux yeux de Rawls. Nous

⁶⁸ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 165-166. Nos italiques.

pouvons en conséquence difficilement voir, sur ce point, un réel élargissement de sa conception de la raison publique vis-à-vis la religion.

*

Demandons-nous à présent ce qu'implique exactement, pour un citoyen religieusement motivé, respecter les limites de la raison publique. Cette question revient à déterminer si les citoyens doivent faire un usage exclusif des raisons publiques lorsqu'ils prennent position sur une question politique fondamentale, ou si des raisons formulées dans les termes d'une conception englobante peuvent accompagner les raisons publiques qu'ils émettent. Autrement dit, un croyant doit-il employer uniquement des termes de la raison publique lors de discussions politiques, ou peut-il joindre à ceux-ci des raisons exprimées dans les termes de sa conception religieuse ?

4.2.3 L'application des limites de la raison publique

4.2.3.1 Le maintien d'un rôle non justificatif pour la religion

En posant comme équivalentes ces deux questions, Rawls répond à notre interrogation : « Pourquoi les citoyens devraient-ils respecter les limites de la raison publique quand ils discutent et qu'ils votent au sujet des questions politiques les plus fondamentales ? Comment peut-il être soit rationnel soit raisonnable pour les citoyens, quand des problèmes de fond sont en jeu, de ne faire appel qu'à une conception publique de la justice et non à l'ensemble de la vérité telle qu'ils la voient ?⁶⁹ » Il apparaît ainsi évident, dans la première version de la conception

⁶⁹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 263.

rawlsienne de la raison publique, que respecter les limites de celle-ci signifie s'en tenir à des raisons publiques lors des discussions publiques politiques.

Dans un autre passage, il dit que « quand nous discutons les questions constitutionnelles essentielles et les questions de justice fondamentale, nous ne devons pas faire appel à des doctrines compréhensives religieuses ou philosophiques – à ce que nous, en tant qu'individus ou membres d'associations, considérons comme la vérité dans son intégralité⁷⁰ ». Les raisons religieuses sont donc exclues des discussions entre citoyens. Par exemple, la fidèle qui souhaite défendre une position particulière sur une question fondamentale dans une lettre ouverte, sur une tribune téléphonique ou lors d'un débat public devrait passer sous silence les raisons religieuses qui sous-tendent sa position.

Avec ce qu'il nomme la « condition » (proviso), Rawls cherche à rectifier sa pensée sur ce point. Il s'agit là d'un élément capital dans sa conception revue de la raison publique, puisqu'elle est en quelque sorte sa mise à jour de « l'injonction de présenter des raisons politiques appropriées, qui définit la culture politique publique comme distincte de la culture du contexte social.⁷¹ » Comme nous l'avons précédemment vu, la culture politique publique inclut les institutions politiques d'un régime constitutionnel et les traditions publiques de leur interprétation. Plus précisément, cette condition affirme que « les doctrines englobantes raisonnables, religieuses ou non, peuvent être introduites dans la discussion politique publique à tout moment, à condition que, le moment venu, les raisons politiques appropriées – et non des raisons ne relevant que de doctrines englobantes – qui sont présentées soient suffisantes pour soutenir ce que les doctrines englobantes introduites sont censées soutenir.⁷² »

⁷⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 273.

⁷¹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 182.

⁷² J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 182. Nos italiques.

Cette condition est un aspect crucial de la « vision étendue » de la culture politique publique que Rawls vient à défendre. Si les doctrines englobantes peuvent être « à tout moment » utilisées dans la discussion politique entre citoyens, on comprend alors que les raisons religieuses ont dorénavant une place dans la vie politique d'une démocratie libérale. Il s'ensuit qu'une personne n'a plus à voiler son identité religieuse lorsqu'elle joue son rôle de citoyen. Elle peut l'afficher en affirmant les raisons religieuses qui l'amènent à défendre telle position sur une question politique fondamentale. Il semble donc bel et bien y avoir une évolution quant à l'application des limites de la raison publique. Respecter ces dernières ne signifierait finalement plus, pour un croyant, taire les raisons religieuses qui sont les siennes dans les discussions publiques politiques.

Un examen plus en profondeur nous force, encore une fois, à ne voir dans ces propos qu'un souhait sans véritable conséquence, de la part de Rawls, quant à la reconfiguration des rapports raison publique/religion. Si, en effet, les citoyens peuvent « à tout moment » introduire leurs doctrines religieuses dans la discussion politique publique, ils doivent par contre fournir « le moment venu » des raisons publiques pour appuyer les conclusions politiques auxquelles conduisent leurs doctrines religieuses. Cela revient à dire que les citoyens ordinaires peuvent justifier les normes et mesures politiques qu'ils favorisent en formulant des raisons religieuses « à condition » que celles-ci s'accompagnent de raisons politiques, de sorte qu'elles seules puissent suffire à justifier leurs positions. Cela implique, par voie de conséquence, que les raisons religieuses sont dépourvues d'une réelle force normative d'un point de vue politique.

Parce qu'elles ne suffisent pas à justifier une position politique, nous pouvons qualifier les raisons religieuses de « raisons faibles », contrairement aux raisons politiques qui sont quant à elles des « raisons fortes », c'est-à-dire des raisons dont la

charge normative est suffisamment lourde pour l'emporter dans un processus justificatif public. Les premières ne peuvent effectivement rien justifier seules : « l'introduction de doctrines religieuses et séculières dans la culture politique publique ne modifie pas la nature et le contenu de la justification en raison publique, à condition que la condition soit satisfaite. La justification reste exprimée en termes d'une famille de conceptions politiques raisonnables de la justice.⁷³ » Elles le sont toutefois du point de vue de l'individu qui les formule. C'est pourquoi nous parlons quand même de « raisons religieuses ».

Rawls illustre cette idée en donnant l'exemple du récit évangélique du Bon Samaritain qui, pour certaines personnes, exprime une valeur morale vraie qui demande à être concrétisée sous la forme d'une norme publique ou d'une action politique particulière en regard d'une question fondamentale : « Dans la vision étendue [de la culture politique publique], les citoyens croyants qui mentionnent la parabole évangélique du Bon Samaritain ne s'arrêtent pas là, mais poursuivent leur discours en donnant une justification publique des conclusions de la parabole en termes de raisons politiques.⁷⁴ » La justification en raison publique demeure ainsi une nécessité pour tous les citoyens dans une société démocratique marquée par le pluralisme.

De cette exigence surgit la question suivante : à quelle étape, exactement, les raisons publiques sont-elles nécessaires ? Le « moment venu » correspond d'après nous à plusieurs moments de l'activité citoyenne. Premièrement, parce qu'il doit se percevoir comme un législateur idéal, le citoyen qui décide de soutenir publiquement un programme ou une action politique doit employer, au moment de conclure son argumentaire, des raisons publiques. Deuxièmement, la critique et, à la limite, le rejet des responsables politiques et des candidats ne respectant pas la raison publique

⁷³ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 183. Nos italiques.

⁷⁴ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 185. Nos italiques.

doivent se faire au moyen de raisons publiques. Troisièmement, chaque citoyen devant se considérer comme un législateur idéal, il doit avoir à l'esprit des raisons publiques qui suffisent pour justifier son choix au moment de voter. Sur ce point, nous considérons que le devoir de civilité exige de quiconque qui dévoile volontairement son choix électoral – chose qu'il n'est pas obligé de faire étant donné la confidentialité de son vote – d'employer des raisons publiques si on lui demande de justifier son vote. Quatrièmement, le moment est venu d'utiliser des raisons publiques pour un citoyen qui prend la parole en tant qu'agent de l'État, ou comme candidat.

Un citoyen qui inclut dans la discussion publique politique des raisons religieuses sans les accompagner de raisons politiques correspondantes ne prend donc pas véritablement position comme membre de sa communauté politique. Il expose certes ses raisons religieuses, mais il ne fait au mieux qu'informer les autres citoyens qu'il envisage tel projet politique sous un angle religieux particulier. Nous avançons même que, dans cette mesure, ce citoyen devrait taire ses propositions religieuses. La condition rawlsienne dit en effet qu'un citoyen peut présenter dans la discussion politique publique des éléments de sa doctrine englobante « à condition » qu'ils s'accompagnent de raisons publiques au moment de justifier son choix politique. S'il ne peut pas formuler à cet instant des raisons de cette nature, alors il ne pourra pas évoquer au préalable les raisons religieuses qui sont les siennes.

*

Si les composantes issues des doctrines englobantes auxquelles les citoyens peuvent faire appel doivent inévitablement s'accompagner, au dernier moment, de raisons publiques, alors leur présence dans la discussion politique semble, tout compte fait, sans intérêt. Les propositions à connotation religieuse apparaissent superfétatoires car, au final, elles ne comptent pas. Nous avons ainsi l'impression que

Rawls souhaite permettre aux citoyens ordinaires d'employer autant qu'ils le désirent les raisons issues de leurs doctrines, mais qu'il se ravise au final en leur demandant de néanmoins se soumettre à l'obligation de justifier leurs positions en termes publics.

Il cherche pourtant, dans ses derniers écrits, à inclure leurs doctrines englobantes dans la discussion publique politique. Il le fait parce qu'il considère « qu'il peut exister des raisons positives pour introduire les doctrines englobantes dans la discussion politique publique.⁷⁵ » Pour ce faire, il les inscrit dans des formes de discours différentes de la justification, c'est-à-dire des formes de discours qui n'expriment pas, à ses yeux, une forme de raisonnement public.

4.2.3.2 La déclaration et le consensus par recoupement

En premier lieu, les citoyens peuvent « déclarer » les propositions religieuses qui sous-tendent leur position politique. La « déclaration » fait partie de l'une des trois formes de discours distinctes de la justification qui entre dans la vision étendue de la culture politique publique de Rawls :

chacun de nous déclare sa propre doctrine englobante, religieuse ou non, dont il n'attend pas des autres qu'ils la partagent. Il montre plutôt comment, à partir de sa propre doctrine, il peut adopter une conception politique publique de la justice, ses principes et ses idéaux. Le but de cette pratique est de déclarer à ceux qui affirment des doctrines englobantes différentes que chacun de nous adhère également à une conception politique raisonnable qui relève de la famille des conceptions de ce genre.⁷⁶

En présentant ses convictions et valeurs religieuses, le croyant expose aux autres citoyens leur compatibilité avec des valeurs et des idées proprement politiques.

⁷⁵ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 182.

⁷⁶ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 185.

Il montre de ce fait que ses convictions profondes quant à la Vérité et au Bien l'ont amené à choisir la conception politique de laquelle il tire les raisons publiques qu'il adresse aux autres. L'idéal de la raison publique s'en trouve alors raffermi :

La connaissance mutuelle qu'ont les citoyens des doctrines religieuses et non religieuses exprimées dans la vision étendue de la culture politique publique admet que les racines de l'attachement des citoyens démocratiques à leurs conceptions politiques résident dans leur doctrine englobante respective, qu'elle soit ou non religieuse. De cette manière, l'adhésion des citoyens à l'idéal démocratique de la raison publique est renforcée pour les bonnes raisons. [...] Désormais conscients de cet attachement, les responsables officiels et les citoyens sont plus enclins à honorer le devoir de civilité, et leur adhésion à l'idéal de la raison publique contribue à renforcer le genre de société que cet idéal propose. Ces bénéfices apportés par la connaissance mutuelle qu'ont les citoyens de la reconnaissance de la doctrine englobante raisonnable de chacun produisent une raison positive de présenter ces doctrines, qui n'est pas seulement une raison défensive, comme si leur intrusion dans la discussion publique était inévitable.⁷⁷

La déclaration permet ainsi à chaque citoyen de démontrer son sincère attachement à une conception politique de la justice, et, conséquemment, qu'il fait volontairement siennes les raisons publiques qu'il apporte dans la discussion politique. Elle permet, en fait, de rendre visible le « consensus par recoupement ». Rawls utilise cette expression pour décrire le fait que les conceptions politiques de la justice et le régime démocratique sont soutenus par des doctrines englobantes raisonnables mais différentes.

Chacun devant accepter et défendre le régime démocratique et l'État de droit, mais tous ne partageant pas les mêmes doctrines englobantes, il faut en effet que les diverses valeurs, croyances et opinions englobantes se recoupent, c'est-à-dire qu'elles convergent vers les mêmes conceptions politiques publiques de la justice, lesquelles servent de base justificative à ce type de régime :

⁷⁷ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 183-184.

un régime démocratique durable et sûr, qui ne soit pas divisé par des conflits entre des doctrines rivales et des classes sociales hostiles, doit être soutenu volontairement et librement par une majorité considérable de ses citoyens politiquement actifs. Considéré avec le premier fait général [c'est-à-dire le fait qu'il y ait une diversité de doctrines compréhensives raisonnables dans les sociétés démocratiques modernes et que cela soit une situation permanente], cela veut dire que, pour servir de base publique de justification dans un régime constitutionnel, une conception politique doit pouvoir être adoptée par des doctrines compréhensives très différentes et même opposées, bien que raisonnables.⁷⁸

Comme l'explique Guy Haarscher : « Chacun est supposé trouver au sein de sa propre communauté des motivations lui permettant d'adhérer aux principes de justice. [...] Il y aura un "recoupement" des engagements, qui convergeront vers l'adhésion aux principes de justice à partir de contextes motivationnels différents.⁷⁹ »

Le consensus par recoupement n'implique cependant pas que la frontière entre les conceptions politiques et les diverses doctrines englobantes soit brouillée. Les conceptions de la justice sont des conceptions proprement politiques. Rawls décrit leur relation avec les doctrines englobantes raisonnables en donnant l'image d'un module :

Je suppose que tous les citoyens adhèrent à une doctrine compréhensive avec laquelle la conception politique qu'ils professent est reliée d'une manière ou d'une autre. Mais le trait distinctif d'une doctrine politique est qu'elle est présentée comme indépendante et qu'elle est exposée indépendamment d'un tel arrière-plan plus large et sans référence à lui. Pour utiliser une expression actuelle, la conception politique est un module, un constituant essentiel, qui peut être intégré et justifié par différentes doctrines compréhensives raisonnables en vigueur dans la société que cette conception politique gouverne.⁸⁰

⁷⁸ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 64.

⁷⁹ G. HAARSCHER. *La laïcité*, coll. « Que sais-je? », n° 3129, 3^e éd., Paris, PUF, 2004 (1^{re} éd. : 1996), p. 120.

⁸⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 37.

C'est précisément cette distinction entre les valeurs et raisons qui ressortissent au politique et celles qui relèvent des doctrines englobantes qui permet à Rawls d'exclure la déclaration du raisonnement public, donc de la distinguer de la justification publique. Si les raisons issues d'une doctrine religieuse sont admises dans le débat public, elles ne peuvent par contre d'aucune façon servir à justifier une position politique. Elles permettent simplement d'afficher la compatibilité sémantique entre cette doctrine et les raisons politiques formulées. L'argumentation ne se fait qu'avec ce type de raisons, lesquelles sont logiquement indépendantes et suffisantes.

La déclaration permet, en somme, d'expliciter le fait que les citoyens puisent dans leurs doctrines englobantes respectives les ressources normatives et motivationnelles pour soutenir une conception politique raisonnable. Chaque citoyen se trouve alors rassuré de savoir que les doctrines englobantes différentes de la sienne n'entrent pas en contradiction et, même, supportent l'ordre libéral et démocratique, cela garantissant du coup l'authenticité de l'adhésion des autres citoyens aux fondements et idéaux d'un tel régime.

4.2.3.3 La conjecture

En deuxième lieu, il y a la « conjecture ». Ici, le procédé est essentiellement le même qu'avec la déclaration. Il consiste à raisonner à partir d'éléments issus d'une doctrine englobante, de même qu'à illustrer qu'ils sont compatibles avec des idées et des valeurs proprement politiques. Son objectif est donc de montrer que des doctrines englobantes, notamment religieuses, peuvent servir de support à une conception politique de la justice. La seule différence d'avec la déclaration, mais qui est fondamentale, est que la doctrine sur laquelle porte la conjecture n'est pas adoptée par celui qui l'opère :

nous raisonnons à partir de ce que nous croyons être les doctrines fondamentales des autres, et nous tentons de montrer, en dépit de ce qu'ils pourraient penser, qu'ils peuvent adopter une conception politique raisonnable qui procure une base pour fournir des raisons publiques. L'idéal de la raison publique en est dès lors renforcé. Il est important néanmoins que cette conjecture soit sincère et qu'elle évite la manipulation. Nous devons expliquer nos intentions ouvertement et annoncer que nous n'affirmons pas les prémisses à partir desquelles nous présentons notre argumentation, mais que nous procédons ainsi pour dissiper un malentendu de la part des autres, et peut-être également de notre part.⁸¹

La conjecture est en quelque sorte une déclaration inversée. Il s'agit pour un citoyen d'essayer de se mettre dans la peau d'un autre qui partage une doctrine englobante qu'il n'admet pas lui-même. C'est un geste coopératif qui vise à aider un concitoyen (ou un groupe de concitoyens) à voir que sa doctrine peut étayer une conception politique qui lui procurera des raisons publiques pour défendre ses préférences politiques. Cela exige deux choses importantes de celui qui met en œuvre la conjecture. Il doit d'abord clairement affirmer qu'il ne fait pas sienne la doctrine englobante à partir de laquelle il procède, mais qu'il cherche seulement à démontrer à autrui que des raisons proprement politiques peuvent être adoptées par lui. Cela suppose ensuite une connaissance suffisamment profonde de cette doctrine. Il ne peut pas en effet conjecturer à propos d'une doctrine qu'il ne comprend que superficiellement. Nous déduisons de cela que la conjecture est rendue possible dans une société à condition qu'une bonne partie des citoyens possèdent une culture religieuse et philosophique passablement vaste.

⁸¹ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 186.

4.2.3.4 Le témoignage

Nous venons de voir qu'au sujet d'une question politique en débat, un citoyen peut justifier son point de vue à l'aide de raisons politiques tout en joignant à celles-ci des éléments issus de sa propre doctrine englobante, et ce, afin de montrer que ceux-ci étayaient les raisons politiques avancées (déclaration). Il peut également aider autrui à faire de même (conjecture).

Il peut cependant arriver, sur une question politique donnée, qu'un citoyen ne puisse tout simplement pas trouver de raisons publiques lui permettant d'étayer sa position. Dans ce cas, sa doctrine englobante ne soutient aucune conception politique raisonnable qui lui fournirait des raisons de ce type. Rawls envisage cette possibilité en employant l'exemple d'une doctrine englobante qui entrerait en conflit avec la raison publique sur la question du droit à l'avortement : « "Suppose now, for purposes of illustration, that there is a reasonable argument in public reason for the right of abortion but there is no equally reasonable balance, or ordering, of the political values in public reason that argues for the denial of that right. Then in this kind of case, but only in this kind of case, does a comprehensive doctrine denying the right of abortion run afoul of public reason"⁸² ». Dans cette situation hypothétique, le citoyen qui s'oppose au droit à l'avortement pour des raisons religieuses n'aurait d'autre choix que de se taire, puisque ne pouvant pas apporter d'argument raisonnable en termes publics.

Rawls prétend trouver une solution à cette situation problématique en intégrant dans la discussion politique publique une troisième forme de discours distincte de la justification et qu'il nomme « témoignage » :

⁸² J. RAWLS. *Political liberalism*, (paperback edition) 1997, p. lvi cité dans C. LAFONT. "Religion in the public sphere", p. 256, note 18.

il [le témoignage] intervient typiquement dans une société idéale, politiquement bien ordonnée et pleinement juste, dans laquelle les citoyens votent selon la conception de la justice politique qu'ils jugent la plus raisonnable. Il peut néanmoins arriver que certains pensent devoir exprimer des objections justifiées à l'égard des institutions, des politiques ou de la législation mise en œuvre. [...] Le témoignage diffère cependant de la désobéissance civile en ce qu'il ne fait pas appel aux valeurs et aux principes d'une conception politique (libérale) de la justice. Si, dans l'ensemble, ces citoyens adhèrent à des conceptions politiques raisonnables de la justice qui soutiennent une société démocratique constitutionnelle, ils croient devoir, dans ce cas, non seulement permettre aux autres citoyens de connaître la base profonde de leur opposition mais aussi porter témoignage de leur foi. En même temps, ceux qui portent ainsi témoignage de leur foi acceptent l'idée de raison publique. Ils peuvent juger incorrect ou faux le résultat d'un vote au cours duquel tous les citoyens raisonnables ont consciencieusement suivi la raison publique, mais ils tiennent ce résultat pour le droit légitime et ils acceptent l'obligation de ne pas l'enfreindre.⁸³

Le témoignage possède ainsi, selon nous, trois fonctions. D'abord, atténuer la frustration voire la colère de ceux qui se voient imposer un résultat qu'ils jugent erroné quoique légitime. Ensuite, favoriser une composante de l'amitié civique, le dialogue entre citoyens, en permettant aux uns d'exprimer les bases de leur mécontentement et aux autres de les comprendre. Finalement, soutenir deux principes libéraux fondamentaux, la liberté de religion et celle d'expression, et cela en permettant aux citoyens d'exprimer publiquement leurs convictions profondes ainsi que les opinions politiques qui en découlent. Ces libertés fondamentales sont sûrement, du reste, un facteur important ayant poussé Rawls à tenir compte du témoignage. Il ne pouvait effectivement pas exiger, d'un point de vue moral comme d'un point de vue légal, le silence de la part des citoyens dépourvus de raisons publiques sur une question donnée.

⁸³ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée », p. 186, note 57.

À la différence de la déclaration et de la conjecture, le témoignage ne consiste cependant pas pour les citoyens à exposer publiquement les raisons qu'ils tirent des doctrines englobantes et qui sous-tendent les raisons publiques qu'ils émettent. Et cela pour la simple raison qu'ils ne disposent d'aucune raison de cette sorte. Bien qu'ils considèrent la décision prise comme légitime d'un point de vue politique, ceux qui témoignent la jugent néanmoins si contraire à ce qui devrait être, c'est-à-dire à l'ordre du monde ou de la nature, ou encore à la volonté divine qu'ils souhaitent dire aux autres citoyens pourquoi ils les considèrent dans l'erreur, de même que leur déclarer leur attachement à ce qu'ils conçoivent être la vérité.

Faire connaître la base profonde de son opposition et porter témoignage de sa foi n'est cependant pas s'opposer, comme membre de la communauté politique, à la mesure politique qui est ou qui sera fort probablement adoptée. Comme le note Lafont, Rawls « makes clear that this type of discourse does not belong to public reasoning and thus it cannot be used as a basis for actively opposing the policies at issue.⁸⁴ » Le témoignage s'avère ainsi une forme de discours à laquelle peuvent recourir les citoyens qui, à défaut de posséder des raisons publiques à faire valoir, ne peuvent pas participer au processus de justification publique politique.

*

En somme, Rawls ne voit, dans sa conception « étendue » de la culture politique publique, aucun inconvénient à laisser les citoyens exposer leurs valeurs, idées et convictions religieuses dans la discussion publique politique. Il y voit même des avantages. En leur permettant d'introduire « à tout moment » leurs doctrines englobantes dans la discussion publique politique, il retouche sans contredire sa conception originale de la raison publique. On ne peut conséquemment pas affirmer

⁸⁴ C. LAFONT. "Religion in the public sphere", p. 256, note 19. Nos italiques.

que la religion n'a aucune place dans son éthique de la citoyenneté. Est-ce dire alors que sa conception de la raison publique et son ethos civique sont véritablement perméables aux ressources normatives de la religion maintenant ?

En nous en tenant au contenu des propositions émises par les divers citoyens, nous pourrions, dans une certaine mesure, répondre par l'affirmative à cette question, puisque qu'ils peuvent exposer les doctrines et raisons religieuses qui sont les leurs dans le débat public politique – à condition qu'ils formulent aussi des raisons publiques. En revanche, si l'on prend aussi en considération ce qu'ils font en exprimant leurs propositions en termes religieux, on doit voir cette ouverture aux raisons de la religion comme étant plutôt restreinte. La différence pragmatique entre dire et faire est ici fondamentale.⁸⁵ Ce que dit Ferry au sujet des registres de discours qu'il répertorie aide à comprendre cela : « Ce ne sont pas les formes stylistiques, mais les visées performatives et les forces illocutoires qui permettent pratiquement de situer le registre de discours auquel on a chaque fois affaire. [...] C'est donc l'approche pragmatique (ce que l'on fait quand on dit) qui est discriminante, ici, pour identifier les registres des discours sous l'aspect des fonctions qu'ils réalisent⁸⁶ ».

En effet, dans la conception revue de la raison publique, un citoyen, en formulant des propositions en termes religieux, montre que des raisons politiques dérivent de sa doctrine, c'est-à-dire qu'il fait voir que ses raisons religieuses ont des

⁸⁵ La différence entre le *contenu* sémantique d'un énoncé (une proposition, une phrase) et ce que l'acteur communicationnel *fait* en formulant cet énoncé renvoie à la distinction entre « acte locutoire » et « acte illocutoire ». En philosophie du langage, l'acte complexe d'énoncer des mots se décompose en plusieurs actes simples. L'acte locutoire consiste à dire ou écrire les mots qui font du sens ; le contenu de signification détermine la nature de l'acte. Telle proposition renferme telle idée. Pour sa part, l'acte illocutoire permet à notre vis-à-vis dans la communication de saisir ce que nous *faisons* lorsque nous énonçons des mots ; c'est le geste que nous posons en formulant un énoncé. Enfin, l'acte perlocutoire revoie au fait qu'une proposition dite ou écrite aura un effet sur les autres. Le premier acte est dit « constatif », alors que les deux autres sont dits « performatifs ». (R. NADEAU. *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, coll. « Premier cycle », Paris, PUF, 1999, p. 5 ; p. 480.)

⁸⁶ J.-M. FERRY. *L'éthique reconstructive*, coll. « Humanités », Paris, Cerf, 1996, p. 61-61, note 33. Ferry parle de narration, d'interprétation, d'argumentation et de reconstruction.

équivalents en termes publics (déclaration). Il peut aussi montrer que des raisons publiques peuvent découler d'une doctrine autre que la sienne (conjecture). Il peut enfin informer ses concitoyens de son désaccord profond avec une décision et témoigner de sa foi (témoignage). À aucun moment, toutefois, il ne justifie sa position, c'est-à-dire qu'il n'appuie ni ne s'oppose activement comme membre de la communauté politique à une norme ou une mesure politique. Déclarer, conjecturer ou témoigner n'est pas justifier.

Cela signifie que, sur le fond, l'ethos civique libéral formulé par Rawls reste fermé aux ressources normatives des doctrines religieuses. Celles-ci concourent certainement au maintien de la stabilité du régime démocratique et de l'État de droit, mais elles ne permettent pas de réellement se positionner politiquement. Comme l'affirme Leydet : « on peut se demander si la raison publique, dans cette dernière version, parvient effectivement à donner sens au poids qu'ont les doctrines compréhensives pour certains individus puisque la distinction entre les raisons proprement politiques et celles qui relèvent des doctrines compréhensives, ainsi que la primauté des premières sur les secondes, sont maintenues.⁸⁷ » Lafont émet également des réserves quant au caractère inclusif de la raison publique élaborée par Rawls :

Rawl's latest account of the 'duty of civility' does not exclude religious reasons from public political debate, but asks for the provision 'in due course' of proper political reasons that are sufficient to ground the obligations at issue. Even so, the issue of 'exclusion' of religious reasons does not thereby disappear. In cases of conflict between public and religious reasons, the proviso implies the exclusion of those religious reasons that cannot be backed up by parallel public reasons. Moreover, religious reasons remain excluded from those that "count" for determining the obligations at issue.⁸⁸

⁸⁷ D. LEYDET. « Raison publique, pluralisme et légitimité », p. 160-161.

⁸⁸ C. LAFONT. "Religion in the public sphere", p. 254, note 4.

Peu de doutes demeurent, donc, relativement au fait que l'exclusion des raisons religieuses de la justification publique politique caractérise l'approche rawlsienne du lien entre citoyenneté démocratique et religion. Il ne s'agit peut-être pas du rejet de toute proposition religieuse, mais bien du refus d'allouer une place suffisante aux ressources normatives de la religion dans la délibération publique politique. L'éthique libérale de la citoyenneté telle que la conçoit Rawls ne permet en conséquence pas une réelle intégration des identités religieuses au sein de la démocratie libérale, ni l'enrichissement de la conscience normative des contemporains.

* * *

Voyons à présent comment Habermas, avec son ethos civique et la conception du fonctionnement des institutions démocratiques qui l'accompagne, tente de réussir là où son homologue américain échoue.

CHAPITRE V

RELIGION, CITOYENNETÉ ET DÉLIBÉRATION CHEZ HABERMAS

Dans ce chapitre, nous examinerons dans un premier temps la critique qu'adresse Habermas à la conception de la citoyenneté et de la délibération publique élaborée par Rawls. Nous tenterons dans un deuxième temps de comprendre les rouages de son propre ethos civique en examinant ses composantes et en explicitant ses présupposés. Cela nous forcera d'abord à nous arrêter sur sa conception de la nature des institutions publiques, notamment sur sa conception de la neutralité étatique. Nous nous attarderons ensuite sur sa conception de l'activité démocratique et de la justification des choix politiques.

Grâce à ce travail, nous pourrions déterminer si l'éthique de la citoyenneté développée par Habermas rencontre effectivement les deux objectifs pour lesquels elle a été conçue. Rappelons qu'elle a été élaborée afin de favoriser la mobilisation des ressources normatives religieuses pour la gouverne collective, de même que pour assurer le traitement égal et équitable des citoyens en matière de convictions de conscience. Nous pourrions ainsi peut-être entrevoir les bases d'une laïcité adaptée à la conjoncture actuelle des sociétés occidentales.

5.1 La critique de l'ethos civique rawlsien

Habermas fonde plus précisément sa critique de l'articulation rawlsienne de la raison publique avec la religion sur les propos de Paul J. Weithman et Nicholas

Wolterstorff. Il retient deux arguments majeurs. L'un se rapporte à l'argument moral d'ordre substantiel l'ayant poussé à défendre une plus grande place pour la religion dans l'espace public politique. L'autre se rapporte à l'argument moral d'ordre procédural que nous exposerons dans les pages qui suivent.

5.1.1 L'objection morale d'ordre substantiel

Weithman formule la première des objections que reprend à son compte Habermas. Il part du constat de l'aide apportée au maintien et au développement d'une culture politique libérale par les organisations religieuses dans les États constitutionnels établis. Il se sert entre autres cas de la lutte pour les droits civiques aux États-Unis dans laquelle les organisations religieuses ont joué un rôle majeur. En acceptant ce constat, Habermas reconnaît que les communautés religieuses, dans le cadre précis des démocraties libérales, ont joué et continuent de remplir malgré leurs errements un rôle somme toute positif : « On pourrait tout aussi bien fournir quantité de contre-exemples du rôle autoritaire ou répressif qu'ont joué les Églises et les mouvements fondamentalistes, mais il est vrai que, dans le cadre des États constitutionnels établis, les Églises et les communautés religieuses remplissent, en général, des fonctions qui ne sont pas négligeables dans la stabilisation et le développement d'une culture politique libérale.¹ »

Les organisations religieuses ont, dans l'ensemble, effectivement contribué au façonnement d'une société plus juste en ayant notamment joué un rôle de soutien aux syndicats ouvriers, en ayant assuré avant l'État-providence un minimum de services sociaux essentiels aux gens défavorisées, en continuant de venir en aide aux plus démunis de nos sociétés, en exigeant l'égalité dans la reconnaissance de la liberté de

¹ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 183.

conscience et de religion, en prenant position sur des problèmes majeurs comme la pollution et le réchauffement climatique, etc.

Weithman dit plus exactement que les organisations religieuses jouent deux rôles importants dans une société démocratique : « Il [Weithman] décrit les Églises et les communautés religieuses comme des acteurs de la société civile qui remplissent les conditions préalables nécessaires au bon fonctionnement de la démocratie américaine. Elles livrent des arguments aux débats publics sur des questions qui, par leur charge morale, concernent la démocratie, et assument des tâches de socialisation en tenant leurs membres informés et en les incitant à participer à la vie politique.² »

Les organisations religieuses favorisent et alimentent donc, d'un côté, les discussions publiques sur des questions politiques fondamentales. Comme nous l'avons vu dans la première partie, les énoncés religieux sont porteurs de contenus de vérité normatifs qui peuvent s'avérer significatifs pour bien des gens, et qui peuvent par là potentiellement les éclairer dans leurs réflexions et leurs choix politiques. Il y a ainsi un intérêt général à laisser la voie libre aux contenus sémantiques religieux dans l'espace public politique :

L'État libéral a en effet intérêt à donner libre cours aux voix religieuses dans la sphère publique politique et à ce que les organisations religieuses prennent part à la vie politique. Il ne peut pas décourager les croyants et les communautés religieuses de s'exprimer aussi politiquement en tant que tels, parce qu'il ne peut pas savoir si en procédant de la sorte il ne coupe pas la société séculière de ressources importantes pour la fondation du sens. [...] Ce potentiel [sémantique] fait donc du discours religieux, pour les questions politiques relatives au vivre-ensemble, un candidat sérieux pour de possibles contenus de vérité, qui peuvent alors être traduits du vocabulaire déterminé d'une communauté religieuse en une langue universellement accessible.³

² J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 183.

³ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 190.

Voir aussi J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 164.

D'un autre côté, les organisations religieuses concourent à la socialisation en poussant leurs membres à participer à la vie politique. Pour Weithman et Habermas, la « condition » imposée par Rawls aurait en ce sens un effet démotivant sur les mouvements religieux et les croyants. Distinguer leurs valeurs religieuses des valeurs politiques et joindre à chaque fois des raisons proprement politiques à leurs raisons religieuses les amèneraient à se désintéresser de la vie politique :

cet engagement des Églises dans la société civile ne pourrait que s'éteindre, c'est le sens de l'argument [de Weithman], si celles-ci devaient chaque fois, comme l'impose la "clause restrictive" de Rawls, distinguer les valeurs religieuses des valeurs politiques – si elles étaient, autrement dit, tenues de trouver pour chaque énoncé religieux un équivalent dans une langue universellement accessible. Il serait, en conséquence, nécessaire, fût-ce pour des raisons fonctionnelles, que l'État libéral s'abstienne de contraindre les Églises et les communautés religieuses à ce genre d'autocensure, et a fortiori de soumettre ses citoyens à une telle limitation.⁴

Pour des raisons fonctionnelles, donc, il faudrait permettre aux citoyens religieusement motivés qui ne peuvent faire autrement de recourir uniquement à leurs raisons religieuses dans l'espace public politique. À ce propos, Weithman écrit :

I argued that churches contribute to democracy in the United States by fostering realized democratic citizenship. They encourage their members to accept democratic values as the basis for important political decisions and to accept democratic political institutions as legitimate. The means by which they make their contributions, including their own interventions in civic argument and public political debate, affect the political arguments their members may be inclined to use, the bases on which they vote, and the specification of their citizenship with which they identify. They may encourage their members to think of themselves as bound by antecedently given moral norms with which political outcomes must be consistent. The realization of citizenship by those who are legally entitled to take part in

⁴ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 183.

political decision-making is an enormous achievement for a liberal democracy, one in which the institutions of civil society play a crucial role.⁵

Habermas lui emboîte le pas en déclarant que :

[s]’ils [les citoyens qui professent une religion] ne trouvent aucune “traduction” séculière, il doit par conséquent leur être permis d’exprimer et de fonder leurs convictions dans la langue de leur religion. Il ne faut en aucun cas que le processus politique de décision soit aliéné aux citoyens “monolingues”, car même s’ils avancent des raisons religieuses, ils prennent position d’un point de vue politique. Même si la langue religieuse est la seule qu’ils parlent, et même s’ils ne veulent ou ne peuvent produire dans la controverse politique que des opinions fondées religieusement, ils se comprennent comme membres d’une civitas terrena qui les met en position d’auteur(s) des lois auxquelles ils se soumettent en tant que destinataires.⁶

Habermas recourt ici à la différence pragmatique entre ce que l’on dit et ce que l’on fait pour défendre la possibilité pour ces croyants de justifier leurs positions politiques en termes religieux. D’un côté, leurs raisons sont des actes locutoires dont la nature est religieuse et privée. Ce sont des propositions dont le contenu sémantique est tiré de leur doctrine religieuse. Ils peuvent ainsi agir comme des individus liés par des engagements religieux. D’un autre côté, leurs raisons sont des actes illocutoires dont la nature est hautement politique et publique. Les énoncer dans un débat, c’est agir comme un détenteur du pouvoir politique qui participe, au même titre que tous les autres citoyens, à l’exercice de celui-ci. Dans le contexte particulier d’une association de citoyens libres et égaux, fournir à ses concitoyens des raisons lors d’un débat sur une question liée au vivre-ensemble, dussent-elles être exprimées en termes religieux, constitue un geste démocratique. En prenant position publiquement, les croyants de ce type expriment de manière performative leur adhésion à l’ordre démocratico-libéral; chose qu’ils ne feraient pas s’ils se contentaient de poser des

⁵ P. J. WEITHMAN. *Religion and the obligations of citizenship*, New York, NY, Cambridge University Press, 2002, p. 91.

⁶ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 189.

actes perlocutoires en exerçant des pressions sur les responsables politiques ou sur l'ensemble de la population, entre autres par la voie du lobbying ou de la menace, ou encore en se servant des tribunaux dans la perspective étroite de la défense de leurs intérêts particuliers.

Quand on songe au fait que la plupart des pays occidentaux connaissent depuis quelques décennies une baisse constante du taux de participation électorale, qu'ils sont frappés par une vague de cynisme à l'égard de la classe politique, et que leurs citoyens se désintéressent de façon préoccupante des affaires publiques, il serait effectivement malavisé de décourager des citoyens de s'intéresser et de participer à la chose politique, et ce, même s'ils le font pour des motifs religieux. Ces citoyens ne représentent pas plus une menace pour la démocratie et la justice sociale que ceux qui ne se soucient pas de participer un tant soit peu à la vie de la Cité, ne serait-ce qu'en exerçant leur droit de vote, ni même de se tenir informés des affaires courantes. Comme le soutient Kymlicka : « the trends do not look good. There appears to be a general decline in people's commitment to public participation, respectful dialogue, or critical attention to government. Many people today seem to be alienated from, or simply indifferent to, the political process.⁷ » Des croyants informés et politisés se montrent donc, dans une société démocratique, plus utiles que des citoyens séculiers ignorants et désabusés dont la seule sphère d'intérêt et d'action est leur vie intime.

5.1.2 L'objection morale d'ordre procédural

Les analyses de Weithman et Wolterstorff desquelles part Habermas révèlent que le devoir de réciprocité tel que conçu par Rawls a des effets néfastes sur certains droits fondamentaux garantis par la constitution libérale. Nous verrons en outre qu'il

⁷ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 293.

se répercute négativement sur une vertu civique fondamentale en conduisant des citoyens religieux à mentir et, même, qu'il a un effet cognitif pernicieux en les amenant à défendre des positions qui ne sont pas en réalité les leurs.

5.1.2.1 La protection de l'intégrité éthique des citoyens religieux

Le droit fondamental qu'est la liberté de conscience et de religion a pour objectif de permettre aux citoyens de ne pas être embêtés en raison de leurs convictions profondes, et d'être libres d'afficher ouvertement leur attachement à ces dernières, donc de vivre pleinement leur foi religieuse, ou encore leur engagement envers des vérités philosophiques ou métaphysiques. Comme nous l'avons vu précédemment, à ces vérités fondamentales est généralement liée une conception de la vie bonne. C'est l'aspect éthique de la religion. Cette conception se présente sous la forme d'un ensemble organisé de valeurs qui permettent à la personne de départager des options existentielles différentes et concurrentes. Le croyant dérivera donc de ses convictions des obligations et des orientations pour son agir afin de vivre une vie sensée et réussie. Les convictions religieuses sont ainsi autant de « convictions de conscience », c'est-à-dire des « croyances qui sont intimement liées à l'identité et à l'intégrité morales [lire « éthiques », M.J.] des personnes.⁸ »

On peut donc considérer que la finalité de la liberté de conscience et de religion est d'assurer l'intégrité éthique des gens. Celle-ci sera préservée dans la mesure où la personne pourra agir conformément à ses convictions fondamentales et à ses valeurs. Comme le disent Maclure et Taylor : « L'intégrité morale [lire « éthique », M.J.] [...] dépend du degré d'adéquation entre, d'une part, ce que la

⁸ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 101.

personne perçoit comme étant ses devoirs et ses engagements axiologiques prépondérants et, d'autre part, ses actions.⁹ »

L'objection soulevée ici ne se comprend vraiment que si l'on a à l'esprit le fait qu'existent des individus chez qui les convictions et valeurs religieuses sont si fortes qu'elles influencent l'ensemble de leurs actions, y compris leurs prises de position politique. Pour eux, l'engagement politique n'est pas dissocié de leurs valeurs et convictions fondamentales, le premier prolongeant les secondes. Chez bon nombre de croyants, comme le note Martin David-Blais, « l'implication politique est de l'ordre de la quête de la spiritualité intégrale. Quiconque recherche une vie spirituelle pleine et authentique ne saurait négliger la dimension politique¹⁰ ».

Venons-en à l'objection. Habermas nous dit que, étant donné la nette orientation religieuse donnée à la vie de certains croyants, il sera impossible pour eux d'appuyer leurs choix politiques sur des raisons séculières. Prendre position sur des questions importantes en s'en tenant à des raisons formulées dans les termes de leur doctrine religieuse s'avère autrement dit une condition du respect de leur engagement à mener une vie bonne :

Or se fait entendre au cœur de l'objection centrale une tonalité normative qui renvoie au rôle intégral, et donc à la "place" qu'occupe la religion dans la vie de la personne croyante. La personne pieuse accomplit son existence "à partir" de la foi. La vraie foi n'est pas seulement doctrine, contenu de foi, elle est une source d'énergie à laquelle la vie entière du croyant se nourrit performativement. Or ce trait totalisant inhérent à une forme de foi se diffusant par tous les pores de la vie quotidienne interdit, c'est ce que fait valoir l'objection, que des convictions politiques ancrées dans un socle religieux puissent être prestement transposées sur une autre base cognitive¹¹.

⁹ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 97.

Nous reviendrons sur ce point au chapitre VII.

¹⁰ M. DAVID-BLAIS. « L'accomplissement spirituel comprend aussi l'engagement politique : jalons d'interprétation », *Sciences pastorales / Pastoral Sciences*, vol. 23. n° 1, 2004, p. 139.

David-Blais parle depuis la perspective d'un chrétien progressiste, mais son propos peut tout aussi bien s'appliquer aux croyants d'autres traditions.

¹¹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 185-186.

Leur conception du bien reposant entièrement sur leur doctrine religieuse, les croyants de ce type ne peuvent faire sortir de leur bouche que des raisons tirées de celle-ci pour prendre position sur des questions politiques. Sinon, ils compromettront leur intégrité éthique.

Suivant cela, Habermas déclare que la liberté de conscience et de religion implique la liberté de justifier ses décisions dans les termes de sa doctrine religieuse. L'État libéral ne peut donc pas, d'un point de vue normatif, imposer des contraintes communicationnelles aux citoyens dont l'engagement religieux fixe les orientations politiques : « l'État libéral, qui protège expressément, à travers les droits fondamentaux garantissant la liberté de religion, de telles formes d'existence, ne peut dans le même temps escompter de toutes les personnes croyantes qu'elles justifient aussi leurs prises de position politiques indépendamment de leurs convictions religieuses ou de leurs convictions liées à une vision du monde.¹² »

De cela il faut comprendre que, même si des raisons séculières étayant leurs positions politiques sont disponibles, ces gens de foi ne peuvent pas les employer dans le processus justificatif, car elles ne sont pas les leurs. Ils n'ont pas à distinguer dans leurs paroles entre les raisons religieuses et celles séculières, ni à attribuer une importance prépondérante à ces dernières. Leur demander d'agir de la sorte représenterait une exigence « mentale » et « psychologique » trop lourde : « L'État libéral ne peut pas faire de la prescription imposant la séparation institutionnelle de la religion et de la politique un fardeau mental et psychologique insupportable pour ses citoyens qui professent une religion.¹³ » Habermas emprunte cette objection à Wolterstorff qui écrit :

¹² J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 186.

¹³ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 188-189.

It belongs to the religious convictions of a good many religious people in our society that they ought to base their decisions concerning fundamental issues of justice on their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do so. It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration, in their lives: that they ought to allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence. Their religion is not, for them, about something other than their social and political existence; it is also about their social and political existence.¹⁴

Il la synthétise en outre en reprenant l'idée de Weithman voulant que certains croyants sont « unable to discern any "pull" from any secular reasons¹⁵ », donc que seules les raisons religieuses ont à leur yeux un réel poids normatif.

En trouvant « percutante » cette objection¹⁶, Habermas affirme sans ambages son souci pour le traitement égalitaire des citoyens, y compris les personnes « pieuses », celles qui s'efforcent dans le monde sécularisé d'aujourd'hui d'avoir une identité et une forme de vie intégralement religieuses : « il revient à l'État libéral, qui donne son égale protection à toutes les formes de vie religieuse, de délier les citoyens qui se sentent atteints dans leur identité personnelle de l'obligation de devoir procéder pour eux-mêmes, dans la sphère publique, à une stricte démarcation entre raisons séculières et raisons religieuses.¹⁷ » Il reconnaît le droit à tous ceux qui ne peuvent faire autrement d'exposer et de défendre leurs positions politiques en usant de raisons non séculières, donc de ne pas se soumettre au devoir de réciprocité tel que conçu par Rawls.

¹⁴ N. WOLTERSTORFF. "The role of religion in decision and discussion of political issues" in R. AUDI and N. WOLTERSTORFF. *Religion in the public square. The place of religious convictions in the political debate*, coll. "Point/Counterpoint", Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, p. 105.

¹⁵ P. J. WEITHMAN. *Religion and the obligations of citizenship*, p. 157.

¹⁶ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 186.

¹⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 188. Nos italiques.

On touche précisément ici à la raison morale de type procédural qui l'a conduit à ouvrir la discussion publique politique aux contenus sémantiques de la religion. Cette raison est « procédurale », parce qu'elle concerne la procédure (informelle) d'élaboration et de justification des normes publiques et des mesures politiques. L'ouverture de celle-ci aux raisons religieuses constitue une marque de respect des droits fondamentaux que sont la liberté de conscience et de religion et le traitement équitable des citoyens en cette matière, d'où sa nature morale. En étant ainsi ouverte aux raisons de la religion, l'égalité discursive et l'intégrité éthique de tous les citoyens s'en trouvent protégées.

5.1.2.2 La préservation de la sincérité des croyants

À cette objection normative soulevée par Habermas, nous ajoutons une autre critique visant la conception rawlsienne de la citoyenneté. Il s'agit cette fois de montrer que le devoir de réciprocité qui se retrouve au cœur de celle-ci force des citoyens religieux à dissimuler leurs véritables intentions, et même parfois à défendre une position qu'ils ne font pas réellement leur. Lafont et Daniel Weinstock développent cette objection.

Lafont parle du droit de chacun d'adopter dans la délibération publique politique sa propre position cognitive (cognitive stance), c'est-à-dire le droit de faire explicitement reposer ses choix politiques sur sa doctrine englobante : « it seems clear that a proper account of the ethics of citizenship must recognize the right of all democratic citizens to take their own cognitive stance in public deliberation. This is the compelling element of the cognitive objection. Forcing citizens to be disingenuous is certainly an undue cognitive burden.¹⁸ » Le citoyen religieux qui

¹⁸ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 253.

défend en son for intérieur une mesure politique uniquement sur la base de telles raisons religieuses manquerait assurément de sincérité s'il usait en public de raisons séculières qui n'étaient pas à ses yeux sa position.

Plus précisément, un citoyen incapable de procurer des raisons séculières à ses concitoyens au moment de justifier un choix politique, que ce soit parce qu'il n'en trouve pas ou parce qu'il ne peut pas, sous peine de compromettre son intégrité éthique, faire sortir de sa bouche de croyant des raisons non religieuses, se retrouve face à deux options si l'on adopte l'approche de Rawls. La première est le silence. Si le raisonnement public politique n'admet que des raisons séculières, un citoyen ne possédant que des raisons religieuses sera alors condamné à se taire. Cela est, comme l'affirme Lafont, moralement inadmissible :

Rawls's interpretation of the 'duty of civility' may occasionally force religious citizens to do something morally objectionable. [...] in cases of real conflict between secular and religious reasons pertaining to morally contentious policies, Rawls's approach would make it impossible for religious citizens to fulfill their personal obligation of opposing what in their view are immoral policies by providing the reasons for their opposition, whenever those reasons are exclusively religious.¹⁹

Tout citoyen doit pouvoir activement s'opposer à une mesure politique (déjà décidée ou à venir) qu'il juge contraire à ce qui doit être. C'est la moindre des choses, dans une démocratie, que de laisser les citoyens prendre position sur des questions cruciales. L'État ne peut pas empêcher ses citoyens de défendre leur point de vue avec des raisons religieuses.

Le thème de la malhonnêteté n'est pas du tout abordé par Habermas. Dans « Religion et sphère publique », il ne parle à aucun moment de manque de sincérité de la part des croyants ; il traite seulement du devoir de protéger l'intégrité (au sens d'intégralité et non de probité) des identités religieuses. Il semble donc y avoir un glissement chez Lafont, puisqu'elle s'éloigne du sens donné par Habermas à l'objection normative qu'il emprunte à Weithman et Wolterstorff. Le reproche de la malhonnêteté, comme nous essayons de le démontrer ici, mérite néanmoins d'être également pris en compte.

¹⁹ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 246.

La seconde option est la défense, par le fervent croyant, de sa position via le recours à des raisons séculières. Or, comment ce dernier peut-il formuler des raisons qui ne sont pas les siennes ? La réponse est simple : en mentant. D'aucuns pourraient avancer que le silence demeure la moins pire des solutions pour les citoyens incapables d'argumenter en termes séculiers sur une question donnée ; que cela vaut mieux que l'hypocrisie. Bien des sujets politiques sont toutefois porteurs d'enjeux moraux si sérieux que les croyants ne pourront pas rester silencieux. Ils interviendront dans le débat public et tenteront d'influencer leurs concitoyens et les décideurs politiques dans le sens de leur position, et ce, même si c'est en usant de raisons séculières. Leur objectif ultime sera d'empêcher une idée jugée foncièrement contraire au Bien d'emporter l'assentiment de la majorité puis de se faufiler dans le mécanisme institutionnel de la prise de décision. Le but ultime est de prévenir sa matérialisation sous la forme d'une loi ou d'une mesure politique contraignante. Ils ont donc le devoir personnel de travailler en défaveur d'une œuvre jugée immorale, ou encore en faveur d'un projet considéré moralement bon.

Voilà pourquoi plusieurs citoyens religieusement motivés ne s'enfermeront pas dans le mutisme et prendront publiquement la parole pour défendre leur position politique. Cela se paiera par contre par un manque de transparence de leur part. On suppose habituellement qu'une personne qui défend une idée à l'aide de raisons croit au bien-fondé de celles-ci et en leur force de conviction. Suivant l'approche de Rawls, la personne pieuse utilisera des raisons publiques, donc des raisons séculières auxquelles elle n'accorde pas de crédit, et manquera ainsi de sincérité : « From a purely cognitive point of view, the problem with Rawls's interpretation of the 'duty of civility' is that it may force religious citizens to be disingenuous. That is, they may

be required to publicly defend the policies they favour with reasons that do not correspond to their own convictions.²⁰ »

Weinstock adresse un reproche similaire aux libéraux qui défendent une théorie « substantielle » de la délibération.²¹ Il s'agit là pour lui d'un grave problème moral inhérent à toute théorie faisant de la réciprocité une règle incontournable. Ce devoir de réciprocité pousse les croyants à dissimuler les vraies raisons pour lesquelles ils prennent la parole comme citoyens, donc à argumenter de mauvaise foi. Cela ne peut que choquer le sens moral de tout bon démocrate :

on pourrait prétendre que l'idéal de transparence et de sincérité qui a toujours été au cœur de la théorie démocratique s'oppose à la restriction sur laquelle insistent les tenants d'une position substantielle à propos de la raison publique et de la délibération. En effet, les citoyens qui, dans les faits, sont amenés à adopter une position particulière dans un débat public à cause de leurs convictions religieuses ou métaphysiques profondes se voient contraints à dissimuler les véritables motifs de leurs prises de position.²²

La « condition » chez le dernier Rawls amène ainsi des citoyens religieux à manquer de sincérité. Cela est un fardeau pour eux, et pas seulement parce qu'ils sont de fervents croyants. Certes, les différentes formes de vie religieuse font généralement de la sincérité une valeur fondamentale à respecter. Mais le sens moral de l'être humain fait en sorte que toute personne, nonobstant ce qu'elle croit, trouvera

²⁰ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 246.

²¹ Bien que la critique de Weinstock cible plus particulièrement la théorie développée par Amy Gutmann et Dennis Thompson, elle vaut tout autant pour celle de Rawls. Weinstock range en effet dans la famille des théories substantielles toutes celles qui mettent de l'avant un critère de réciprocité, lequel « exige qu'en mettant de l'avant leur point de vue sur une question touchant à la justice sociale, les participants s'abstiennent de faire référence à leurs conceptions particulières du bien-vivre, et plus généralement à toute considération qui ne pourrait être partagée par des concitoyens occupant d'autres horizons axiologiques. » (D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », *Archives de philosophie*, tome 63, cahier 3, juillet-septembre 2000, p. 416.)

²² D. WEINSTOCK. « Religion, raison publique et éducation à la citoyenneté : vers un compromis » dans A. DUHAMEL et F. JUTRAS, dirs. *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Ste-Foy (Québec), PUL, 2005, p. 232.

excessive l'obligation de manquer autant de transparence devant autrui. Les croyants doivent par conséquent pouvoir entrer dans le débat en adoptant la base cognitive étayant leurs positions politiques. Leur honnêteté en dépend.

Qui plus est, le devoir de réciprocité des libéraux politiques comme Rawls peut conduire un citoyen religieusement motivé à défendre une position qui n'est pas la sienne. Weinstock développe cette idée en formulant une objection bien particulière à l'endroit des défenseurs des théories délibératives substantielles. Selon lui, « [c]es penseurs supposent [...] faussement [...] que ceux qui défendent initialement une position politique pour une raison modérément normative inscrite dans leur conception particulière seront toujours en mesure de défendre la même position en recourant à des raisons publiques, fortement normatives.²³ » Autrement dit :

les partisans de cette contrainte substantielle forte qu'est la norme de la réciprocité ont tort de prétendre qu'il sera toujours possible pour les adhérents à des conceptions du bien-vivre controversées de "traduire" leur position en termes satisfaisant à la norme de réciprocité, en invoquant pour défendre leurs prises de position politique des considérations puisées parmi les ressources conceptuelles de la "raison publique". C'est qu'en modifiant de la sorte la base justificative de leur position, ils ne peuvent pas faire autrement que de changer leur position.²⁴

Pour expliciter cette idée, il se sert de cet exemple : « Imaginons un groupe religieux très conservateur qui privilégie la réglementation juridique très sévère de la pornographie parce qu'ils estiment que la sexualité a été donnée aux êtres humains par Dieu pour les fins de la procréation au sein d'unions hétérosexuelles dûment sacralisées. La norme de réciprocité leur empêcherait de faire appel à de tels arguments religieux dans la sphère de la délibération démocratique²⁵ ». S'ils

²³ D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », p. 417.

²⁴ D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », p. 418.

²⁵ D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », p. 417.

souhaitent vraiment appuyer un projet de loi imposant de sévères contraintes à la production et la distribution de matériel pornographique, ces croyants devront avoir recours à des raisons séculières. Dans ce cas, il y a de fortes chances qu'ils « invoque[nt] des considérations analogues à celles qui ont traditionnellement été invoquées par les féministes, notamment que la pornographie projette une image de la femme qui est incompatible avec le droit des femmes à l'égalité.²⁶ »

Pour Weinstock, la position défendue par ces croyants diffère de celle des féministes, et ce, même s'ils utilisent les mêmes arguments séculiers. Les premiers ne croient pas en l'égalité des sexes et n'ont conséquemment rien à faire du combat contre les inégalités entre les hommes et les femmes, que ce soit dans le domaine de la sexualité ou dans d'autres sphères d'activité. L'opposition des dernières à la pornographie peut ici s'avérer simplement contingente, alors qu'elle est nécessaire pour les membres du groupe religieux. En effet,

[c]e que certaines féministes reprochent à la pornographie, ce n'est pas tant qu'elle représente de manière explicite des relations sexuelles, ou qu'elle vise à stimuler l'intérêt érotique de ses spectateurs, mais plutôt que, dans les faits, elle a massivement tendance à représenter les femmes dans des positions dégradantes et avilissantes. Mais il n'est pour elles pas impensable que des représentations explicites de rapports sexuels ne portent pas atteinte à l'intégrité et à l'égalité des femmes. Leur opposition à la pornographie est donc contingente plutôt que nécessaire.²⁷

L'exemple de Weinstock nous permet donc de voir clairement que taire les véritables raisons à la base de sa position politique peut conduire un citoyen religieux à défendre une position qu'il n'adopte pas, ou même qu'il rejette carrément, et ainsi de tromper autrui – et de se tromper lui-même ! – au sujet de ses véritables intentions. C'est ce que, du reste, Lafont souligne lorsqu'elle écrit :

²⁶ D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », p. 417.

²⁷ D. WEINSTOCK. « Démocratie et délibération », p. 418.

Given that we cannot take an instrumental attitude towards our own beliefs or cognitive stances – in other words, given that it is not up to us to choose what reasons we find convincing and what reasons we do not – the requirement that we exclude our non-public reasons from deliberation may force us to argue for something other than what we actually believe. Rather than expressing a virtue, the duty of civility so understood seems to involve a clear vice from a purely cognitive point of view.²⁸

*

L'examen que nous venons de mener démontre clairement que l'exclusion de la religion du processus de justification publique des positions politiques, qui caractérise l'ethos civique rawlsien, génère un ensemble de critiques difficiles à contourner. Habermas trouve que l'exigence posée par Rawls correspond à « une définition trop étroite et laïque (säkularistische) (ZNR, p. 129) [lire « séculariste », M.J.] du rôle politique de la religion dans le cadre d'un ordre libéral.²⁹ »

Contrairement à lui, il soutient qu'on ne peut pas exiger de tous les citoyens religieux qu'ils justifient leurs positions dans l'espace public politique avec des raisons séculières, puisque cela brimerait leur liberté de conscience et de religion, en plus d'affecter le traitement égalitaire des citoyens. C'est là, en fait, la raison morale de type procédural qui l'a conduit à revoir la place de la religion dans la délibération publique politique.

Il nous reste maintenant à voir comment Habermas développe une éthique de la citoyenneté qui articule de façon optimale religion et raison publique, c'est-à-dire qui tienne réellement compte à la fois de l'orientation religieuse donnée à la vie de certaines personnes, du potentiel normatif de la religion, ainsi que de la nature démocratique et libérale de la société et de l'État.

²⁸ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 246-247.

²⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 181.

5.2 La religion incluse dans la justification publique politique

Dans le but de donner suite aux deux raisons morales, procédurale et substantielle, précédemment abordées, Habermas élabore un ethos civique qui doit permettre aux citoyens religieux et séculiers d'être traités de façon équitable, et aux premiers d'agir en tant qu'agents transmetteurs des contenus sémantiques enfouis dans leurs traditions religieuses.

Nous tenterons dans ce qui suit de voir si, et comment, cette conception de la citoyenneté réalise les fins pour lesquelles elle a été élaborée. Habermas pose en fait les modalités et les balises du rôle que peuvent jouer les croyants dans la Cité. L'étude de ces dernières nécessite toutefois que nous cernions d'abord comment l'État libéral et démocratique se situe face à la religion. L'ethos civique chez Habermas ne peut être saisi que si nous analysons au préalable sa compréhension de la nature et du fonctionnement des institutions publiques en regard des doctrines religieuses. Cela nous obligera par ailleurs à faire un détour par sa théorie de l'espace public politique.

5.2.1 Les modalités et les balises du rôle politique des croyants

5.2.1.1 La neutralité propositionnelle de l'État

Si Habermas souhaite éviter que la séparation institutionnelle de la religion et de la politique ne devienne un poids insupportable pour les croyants, il n'y demeure pas moins fortement attaché. À l'instar de Rawls, il défend le principe de la neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde, religieuses ou non. Tout comme celui-ci, il fait de la séparation, pierre d'assise de la neutralité, une composante du

consensus politique fondamental entre citoyens. Pour lui, l'attribution équitable de la liberté de religion et de conscience dépend de la neutralité de l'instance étatique : « La neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde est ce qu'il faut présupposer au niveau institutionnel pour que la liberté religieuse soit garantie de manière égale. Le consensus constitutionnel auquel les citoyens doivent s'estimer réciproquement attachés intègre la séparation des Églises et de l'État.³⁰ »

Deux éléments doivent être considérés ici, soit la forme sous laquelle la neutralité se manifeste et sa finalité. Commençons par la première. La neutralité de l'État se voit d'abord dans l'absence d'évaluation de la valeur intrinsèque³¹ des doctrines englobantes et des conceptions du bien qui en découlent. Comme l'explique Kymlicka, elle ne concerne pas au premier chef les conséquences de l'action étatique mais sa justification : « liberal neutrality is neutrality in the justification of state policies, not in their consequences. State neutrality is simply the idea that there is no public ranking of the value of different (justice-respecting) ways of life.³² » L'État neutre ne juge pas comme plus ou moins bonnes les diverses formes de vie, ni comme plus ou moins vraies les diverses positions religieuses ou métaphysiques. Il est neutre non pas parce qu'il juge comme pareillement valables toutes les conceptions du bien (religieuses et non religieuses), mais parce qu'il ne les évalue pas du tout : « The liberal state does not justify its actions by reference to some public ranking of the intrinsic worth of different ways of life, for there is no public ranking to refer to.³³ »

À l'instar de Rawls, on peut opposer la neutralité au perfectionnisme étatique. Comme l'explique Kymlicka : « He [Rawls] contrasts this idea of state neutrality with perfectionist theories which includes a particular view, or range of views, as to what

³⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 187.

³¹ Nous parlons de valeur *intrinsèque*, parce que l'État pourrait, comme nous l'avons vu dans l'introduction, reconnaître une valeur *instrumentale* à une doctrine. Sa neutralité « justificative » ou « propositionnelle » serait alors sauve.

³² W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 218.

³³ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 218.

ways of life are most worthy or fulfilling. Perfectionists demand that resources should be distributed so as to encourage the development of such ways of life.³⁴ » L'État perfectionniste érige en modèle une ou quelques conceptions du bien, et juge concomitamment inférieures ou néfastes les autres conceptions. Suivant cette évaluation, il alloue inégalement des ressources aux citoyens. Ceux qui ne partagent pas la ou les conceptions considérées comme valables se verront défavorisés dans le processus d'allocation de ressources par l'État, voire, dans des cas extrêmes, fortement pénalisés.

Mais avant même que la non-neutralité se répercute sur l'allocation des ressources par l'État, elle se fait sentir dans le rapport communicationnel entre lui et les citoyens. L'État perfectionniste, en évaluant le mérite intrinsèque des doctrines englobantes et des formes de vie qui s'y rattachent, fait du même coup d'une ou de quelques-unes d'entre elles le fondement des légitimations qu'il donne pour ses actions. Ce faisant, il traite de façon inégale ses citoyens en leur procurant des justifications que seule une partie d'entre eux peuvent comprendre et possiblement accepter. L'État est ainsi avant tout neutre parce qu'il s'abstient d'utiliser un langage justificatif non accessible et non acceptable pour tous ses citoyens. C'est ce qu'affirment Maclure et Taylor :

le principe du respect égal exige [...] que l'État doit être "neutre" à l'égard des religions et des autres convictions profondes ; il doit en favoriser ni en défavoriser aucune. Pour accorder un respect égal à tous les citoyens, l'État doit être capable de justifier auprès de chacun d'eux les décisions qu'il prend, ce qu'il ne pourra faire s'il favorise une conception particulière du monde et du bien. Les raisons justifiant son action doivent être "laïques" [lire « séculières », M.J.] ou "publiques", c'est-à-dire dérivées de ce que nous pourrions appeler une "morale politique minimale", et potentiellement acceptable par tous les citoyens.³⁵

³⁴ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 217.

³⁵ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 30-31.

Habermas partage cette idée d'une neutralité « propositionnelle » étatique, puisque pour lui la neutralité correspond fondamentalement à la stricte utilisation de propositions séculières au sein des institutions publiques. Dans un État neutre, les décisions (actions isolées, jugements, mesures, règlements, normes, politiques générales, etc.), immédiates ou projetées, sont formulées et justifiées en des termes généralement accessibles : « In a constitutional state, all norms that can be legally implemented must be formulated and publicly justified in a language that all the citizens understand.³⁶ »

Il y a ainsi au niveau institutionnel de la délibération politique une supériorité normative des raisons séculières sur les raisons religieuses qui se manifeste par la présence exclusive des premières. Les actions des autorités publiques peuvent de cette façon être légitimées aux yeux de tous les citoyens, et non pas seulement à une partie d'entre eux. Habermas illustre cette neutralité propositionnelle à l'aide d'une exigence concrète. Il soutient que dans le Parlement d'une démocratie libérale, le président de l'Assemblée doit pouvoir exclure des retranscriptions des débats les propos formulés dans des termes religieux.³⁷ La nature séculière de l'État est par conséquent synonyme de neutralité propositionnelle.

Cette dernière implique et nécessite à la fois la séparation de l'État et des religions. Si la légitimation des actions étatiques ne doit pas dépendre d'une doctrine englobante spécifique, alors les structures institutionnelles doivent se détacher de l'organisation structurée autour de cette doctrine. Les adhérents à une doctrine englobante donnée ne peuvent pas, en vertu de cette adhésion, remplir des fonctions publiques particulières, ni imposer leurs vues à l'ensemble des citoyens. Ainsi, la

³⁶ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 28.

³⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 190-191.

normativité propre à une doctrine ne peut pas influencer sur les décisions publiques via des canaux institutionnels aménagés à cette fin :

comme l'État doit être l'État de tous les citoyens et que ceux-ci adoptent une pluralité de conceptions du monde et du bien, il ne doit pas s'identifier à une religion ou à une vision du monde particulière. C'est pour cela que l'État et la religion doivent être "séparés". L'État doit être souverain dans ses champs de compétences. La fusion entre le pouvoir politique et une conception religieuse ou séculière du monde fait des personnes qui n'épousent pas la doctrine officielle de l'État des citoyens de deuxième ordre.³⁸

Soulignons que l'absence d'ingérence des religions dans la gouvernance publique n'est qu'une facette de la séparation ; l'autre étant l'absence d'immixtion de l'État dans la vie interne des religions, et des autres groupes façonnés par des doctrines englobantes : « les associations religieuses so[nt] elles aussi autonomes dans leurs champs de compétences, bien qu'elles restent soumises à l'obligation de respecter les droits humains fondamentaux et les lois en vigueur. Il y a ainsi autonomie réciproque entre le pouvoir politique et les communautés religieuses. D'un côté, les religions n'ont pas de lien privilégié avec l'État. De l'autre, les Églises ne doivent pas être sous le contrôle de l'État³⁹ ».

³⁸ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 30.

³⁹ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 143, note 1.

Rawls reconnaît cette double indépendance propre à la séparation. D'un côté, l'État est protégé des religions car aucune d'elles ne peut s'accaparer le pouvoir étatique pour imposer ses raisons : « Il n'y a pas de raison pour qu'un citoyen ou une association de citoyens aient le droit d'utiliser le pouvoir de l'État pour décider des questions constitutionnelles essentielles selon ce que leur doctrine compréhensive propre recommande. » (J. RAWLS. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 (1^{re} édition : 1995), p. 274.) De l'autre côté, « la liberté de conscience et les autres libertés comme la liberté d'association protègent les Églises contre les intrusions des gouvernements et d'autres associations puissantes. » (p. 269, note 1) Par rapport à ce dernier point, il faut souligner que la séparation des religions et de l'État est une mesure qui, pour lui, sert autant à protéger les doctrines englobantes religieuses que celles non religieuses. (J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée » dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, p. 197.) Les garanties juridiques de l'État libéral séculier sont ainsi au service des religions, et non indifférentes à leur sort ni contre elles.

Enfin, en ce qui concerne la finalité de la neutralité de l'État, la réponse est on ne peut plus claire. Comme nous l'avons vu plus tôt, Habermas considère que « [l]a neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde est ce qu'il faut présupposer au niveau institutionnel pour que la liberté religieuse soit garantie de manière égale.⁴⁰ » L'État libéral protège la liberté de conscience et de religion et l'égalité de traitement des citoyens d'abord parce qu'il s'agit là de droits fondamentaux inaliénables. La neutralité et la séparation n'ont en conséquence qu'une valeur instrumentale, ce qui signifie qu'on peut les évaluer à l'aune de leurs répercussions sur le respect des droits fondamentaux des individus. Elles ne sont pas des fins en soi. C'est ce qui lui fait dire que « [l]a liberté religieuse met la neutralité de l'État à rude épreuve.⁴¹ »

Nous pouvons ici d'ores et déjà tirer une conclusion majeure relativement à la signification de la laïcité découlant des propos de Habermas. À partir de ce qui vient d'être dit, nous disons que le philosophe allemand pourrait reprendre à son compte la définition précise de la laïcité proposée par Maclure et Taylor : « La laïcité repose [...] sur deux grands principes, soit l'égalité de respect et la liberté de conscience, ainsi que sur deux modes opérationnels qui permettent la réalisation de ces principes, à savoir la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions. Les modes opérationnels de la laïcité ne sont pas que des moyens contingents dont on peut faire l'économie. Au contraire, ils sont des arrangements institutionnels indispensables.⁴² » Les deux penseurs québécois précisent plus loin que :

⁴⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 187. Passage déjà cité.

⁴¹ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

⁴² J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 30.

Ajoutons que, dans un souci de cohérence, ils « choisi[ssent] de caractériser l'ensemble des régimes politiques qui visent à réaliser les principes de respect égal et de liberté de conscience comme des "régimes de laïcité" » (p. 36), c'est-à-dire que ce sont *d'abord* les objectifs visés par un État qui permettent de le qualifier de laïque.

[l]es principes de la laïcité ne sont pas tous de même type. Le respect égal et la liberté de conscience sont des principes moraux qui ont pour fonction de réguler notre agir (ou dans le cas qui nous occupe, l'action de l'État), alors que la neutralité, la séparation et l'accommodement sont ce que l'on pourrait appeler des "principes institutionnels" découlant des principes de respect égal et de liberté de conscience. De façon analogue, le principe de la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire n'est pas un principe moral. [...] La valeur des "principes institutionnels" est dérivée plutôt qu'intrinsèque; ce sont des moyens essentiels à la réalisation de finalités proprement morales.⁴³

Il s'agit là d'une définition de base, d'une « conception large de la laïcité⁴⁴ », laquelle s'en tient aux principes fondamentaux laïques et à leurs positions respectives – ce qui est déjà beaucoup.⁴⁵

*

Voyons à présent le mécanisme devant garantir la mise en œuvre de la neutralité propositionnelle de l'État que conçoit Habermas.

⁴³ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 33-34.

⁴⁴ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 36.

⁴⁵ En lien avec ce que nous avons signalé dans l'introduction, soulignons ici l'étroite parenté entre la définition conceptuelle des principes de la laïcité de Maclure et Taylor et celle fournie par Milot. Cette dernière écrit par exemple que « deux principes indissociables, l'un politique et l'autre juridique, sertissent la laïcité en situation de modernité avancée; la *neutralité de l'État* et la *reconnaissance de la liberté de conscience et de religion sans discrimination*. La laïcité correspond à un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve garantie juridiquement par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne qui coexistent dans la société, et ce conformément à une volonté d'égalité de justice pour tous. » (M. MILOT. « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas canadien » dans J. BAUBÉROT et M. WIEVIORKA, dirs. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 275.)

Cette similitude définitionnelle est encore plus frappante quand on regarde l'exposition des principes au fondement de la laïcité faite par Milot dans son ouvrage paru en 2008 : M. MILOT. *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, 2008, p. 17-21.

5.2.1.2 La clause institutionnelle de traduction

Habermas fait de la « clause institutionnelle de traduction » le corollaire obligé de la neutralité étatique. Comme nous le verrons un peu plus loin, la délibération publique officielle se doit dans le modèle démocratique habermassien d'être connectée à celle informelle, c'est-à-dire aux discussions des citoyens évoluant dans la société civile. Les citoyens espéreront en conséquence voir leurs propositions pénétrer dans le processus officiel de la prise de décision. Mais comme l'État doit préserver sa neutralité propositionnelle, ils devront pour ce faire en venir, après avoir justifié leurs positions avec leurs raisons religieuses, à des raisons accessibles à tous mais qui auront conservé la signification morale des premières. C'est en ce sens que les dernières seront des traductions des premières. La traduction sémantique abordée plus tôt réapparaît ici sous les traits d'une garantie institutionnelle de la neutralité propositionnelle de l'État. D'où la « clause institutionnelle de traduction⁴⁶ » posée par Habermas :

les seuils institutionnels entre la sphère publique politique à l'état "sauvage" et les corps de l'État constituent un filtre qui ne laisse passer du tumulte [babélien] des voix qui peuplent le flot de la communication publique que les propositions formulées en langue séculière. [...] Les contenus de vérité des assertions religieuses ne pourront donc ne pas être perdus pour la pratique institutionnalisée de délibération et de décision que si la traduction attendue a déjà eu lieu dans l'espace préparlementaire, autrement dit dans la sphère publique politique elle-même.⁴⁷

La traduction s'opérant dans l'espace public politique, la neutralité étatique sera conséquemment sauvegardée.

La clause institutionnelle de traduction représente sans conteste une avancée au plan normatif. Parce qu'ils peuvent se présenter dans l'espace public politique avec leurs propres raisons, les citoyens religieusement motivés ont la possibilité de ne

⁴⁶ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 189.

⁴⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 190-191.

pas taire les arguments qui sont les leurs ni de dissimuler leurs véritables intentions pour se positionner politiquement : « Among the virtues of this proposal, the most obvious is that it does not demand self-restraint from religious citizens or advocate the censorship of religious topics, reasons, and arguments that may be incorporated in the deliberative agenda of the informal public sphere.⁴⁸ » Leur position politique demeure ainsi cohérente avec leur foi, ce qui assure leur intégrité éthique (argument procédural). Cela évite par ailleurs que des raisons pouvant alimenter la réflexion et le débat publics ne se perdent (argument substantiel).

Deux éléments liés entre eux sont à noter ici. Avec cette obligation, la traduction, en premier lieu, ne relève plus seulement de la théologie et de la philosophie. C'est à présent l'ensemble des citoyens qui sont conviés à l'opérer, et non plus seulement les spécialistes du sens. Cela ne surprend guère, puisque Habermas défend un modèle politique dans lequel tout le corps civique est appelé à délibérer. Il y a donc en quelque sorte une démocratisation de la traduction.

La clause institutionnelle de traduction doit servir, en second lieu, à la mobilisation d'arguments tirés de la religion dans le but de justifier une mesure politique ou une norme publique, laquelle répondra à un problème concret affectant les membres d'une société. Les citoyens religieux peuvent transporter auprès des autres citoyens et des responsables politiques des ressources normatives de leur religion, et leur montrer qu'elles peuvent s'appliquer à tel ou tel cas. La traduction ne vise ainsi plus seulement à « dégager une intuition, archivée dans les traditions religieuses, qui manifeste une dimension morale non encore disponible dans un

⁴⁸ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 244-245.

langage dédouané de ces traditions religieuses⁴⁹ », mais à tirer de cette intuition des raisons qui permettront de justifier une position politique concrète.

L'obligation institutionnelle de traduction se situe par conséquent au niveau « discursif » (ou politique) de la traduction sémantique, et non au niveau « culturel », celui de la philosophie, pour reprendre la distinction érigée par Jobin :

Le second niveau de la traduction est celui de la traduction culturelle. Il ressortit aux mondes académique et intellectuel. Ainsi, pour Habermas, c'est Kant qui, d'abord, « a donné le premier grand exemple d'une déconstruction postmétaphysique des vérités de la foi, qui les sécularise mais en même temps les sauve ». Personne ne sera étonné de voir que Habermas confère à la réflexion philosophique un rôle important dans ce processus de traduction culturelle.⁵⁰

Tandis que « [l]e troisième et dernier niveau de traduction est celui de la traduction discursive parce qu'il s'agit de déterminer des limites légitimes pour invoquer un argument religieux dans un débat moral.⁵¹ » De plus, « à ce niveau, Habermas ouvre aussi la porte à un travail de traduction sémantique⁵² ». Une traduction de ce type n'est possible qu'en présence d'une problématique précise qui touche les citoyens d'une société (comme celui du clonage humain), et qui appelle une réponse politique.

La traduction culturelle et celle discursive sont bien sûr liées. Les notions, intuitions, images traduites au niveau culturel pourront être reprises et appliquées à des cas problématiques concrets au niveau discursif par les croyants jouant leur rôle de citoyens. C'est en ce sens que Habermas ouvre au niveau discursif la porte à un travail de traduction sémantique. Les éléments traduits au niveau culturel par les théologiens et les philosophes inspireront en quelque sorte les simples citoyens dans

⁴⁹ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 90. La citation est tirée de : J. HABERMAS. « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004 p. 15.

⁵⁰ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 92.

⁵¹ G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 93.

⁵² G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 94.

leurs démarches de traduction/justification au niveau discursif. Cela répond à l'une des deux interrogations laissées en suspens à la toute fin de la première partie.

Par exemple, la critique de la réification des relations interpersonnelles de Adorno qui prolonge, donc traduit au niveau culturel, l'interdit sur l'image pourrait être reprise au niveau discursif par des citoyens qui défendent publiquement des projets de lois sévères relatifs à des actions chosifiant les femmes et les enfants (prostitution, pornographie, esclavage, etc.). L'exemple de Habermas montre aussi ce lien, car sa traduction de Genèse I, 27 ne prend un sens politique qu'une fois appliquée à une situation précise : les possibilités offertes par les progrès en génétique. En employant l'intuition morale « sauvée » pour justifier l'interdiction légale de certaines manipulations génétiques, Habermas situe alors sa traduction au niveau discursif.

*

L'ethos civique développé par Habermas ces dernières années exige en somme des citoyens religieux qu'ils acceptent que les justifications formulées dans les institutions publiques soient formulées uniquement en termes séculiers : « Il [l'État libéral] doit [...] escompter d'eux [les citoyens qui professent une religion] qu'ils reconnaissent le principe de neutralité du pouvoir par rapport aux visions du monde. Chacun doit savoir et reconnaître que, au-delà du seuil institutionnel qui sépare la sphère publique informelle des parlements, des tribunaux, des ministères et des administrations, ne comptent que les raisons séculières.⁵³ » Cela a pour conséquence de les obliger à respecter de bonne foi la clause institutionnelle de traduction, de même que de forcer ceux qui occupent une fonction officielle à s'en tenir à des raisons émises en termes séculiers. L'aspect institutionnel des rapports

⁵³ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 188-189.

religion/politique, celui déterminé juridiquement, rejoint ainsi la mentalité et le comportement des citoyens, lesquels ne sont pas sous l'emprise directe des lois.

Ce que nous venons de voir est tiré des propos récents de Habermas sur la place de la religion dans les sociétés démocratiques contemporaines. La notion de traduction institutionnelle et l'ethos civique qu'il y développe ne sont cependant pas surgis de nulle part. Ils reposent en effet sur sa théorie du droit et de la démocratie⁵⁴, en particulier sur l'une de ses pièces maîtresses : sa conception du rôle de la société civile et de l'espace public politique. Afin de bien comprendre comment il articule religion et raison publique, il nous faut approfondir la manière avec laquelle il conçoit les rapports entre les membres et regroupements de la société civile et les institutions publiques, de même que l'exercice légitime du pouvoir politique.

5.2.1.3 Société civile, espace public et sphère institutionnelle

Commençons par exposer les grandes lignes de la théorie habermassienne de l'espace public politique, ce qui nous permettra de découvrir quelle place y occupe la religion. Celle-ci est élaborée à partir d'un cadre conceptuel élaboré par Bernhard Peters. Ce modèle du système politique constitutionnel se constitue de trois parties : son centre, sa périphérie interne et sa périphérie externe :

Le cœur du système politique se compose de systèmes institutionnels bien connus : Administration (gouvernement inclus), Justice, et institutions de formation démocratique de l'opinion et de la volonté (organismes parlementaires, élections politiques, concurrence des partis, etc.). [...] Aux marges de l'Administration, on voit se constituer une sorte de périphérie interne de différentes institutions dotées de droits d'autogestion ou de fonctions de contrôle et de compétence déléguées par l'État (universités, systèmes d'assurance, représentations corporatives, Chambres professionnelles, associations de bienfaisance, fondations, etc.). Le centre

⁵⁴ Voir J. HABERMAS. Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

dans son ensemble dispose d'une périphérie externe qui se divise, en gros, en "utilisateurs" et en "fournisseurs".⁵⁵

La société civile correspond aux périphéries du système politique. L'épithète « civile » signifie qu'il s'agit du secteur de la vie sociale où les individus peuvent s'organiser et s'associer selon leurs aspirations, et donc sans l'intervention de l'État. Chaque association représente en outre la base sociologique à partir de laquelle s'ouvre un espace de communication dans lequel les individus échangent, à partir de leur perspective spécifique, sur des sujets qui les concernent :

La société civile se compose de ces associations, organisations et mouvements qui à la fois accueillent, condensent et répercutent en les amplifiant dans l'espace public politique, la résonance que les problèmes sociaux trouvent dans les sphères de la vie privée. Le cœur de la société civile est donc constitué par un tissu associatif qui institutionnalise dans le cadre d'espaces publics organisés les discussions qui se proposent de résoudre les problèmes surgis concernant les sujets d'intérêt général.⁵⁶

Étant donné que les règles d'admission et de participation sont propres à chaque association, que chacune possède généralement des compétences particulières et des objectifs déterminés, ce qui implique l'utilisation d'un langage spécifique, l'espace de communication qui émane d'une association est considéré comme un « espace public spécialisé⁵⁷ », ou encore « subculturel⁵⁸ ».

⁵⁵ J. HABERMAS. « 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, 1997, p. 382.

⁵⁶ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 394.

⁵⁷ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 391.

⁵⁸ J. HABERMAS. « 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, 1997, p. 333.

Tout comme la société civile est la somme de ces diverses associations, l'« espace public général⁵⁹ » résulte de l'intégration de tous les « espaces publics partiels⁶⁰ ». L'espace public est ainsi comparable à un réseau dans lequel des informations circulent entre la multitude des espaces publics partiels : « L'espace public se décrit le mieux comme un réseau permettant de communiquer des contenus et des prises de position, et donc des opinions; les flux de la communication y sont filtrés et synthétisés de façon à se condenser en opinions publiques regroupées en fonction d'un thème spécifique.⁶¹ »

Se rangent parmi les espaces publics partiels et spécialisés ce que nous nommons les « espaces publics religieux ». Ces derniers correspondent à des espaces communicationnels dans lesquels des citoyens adhérant aux mêmes vérités et formes de vie religieuses partagent une situation de parole. Les groupes religieux, qui forment leur substrat sociologique, sont des constituants de la société civile au même titre que les autres associations. Tout comme elles, ils sont

des groupes « fournisseurs » [...] qui, vis-à-vis des parlements et des administrations, mais aussi par voie judiciaire, font entendre des problèmes sociaux, expriment des exigences politiques, articulent des intérêts ou des besoins et exercent une influence sur la formation des projets de loi ou sur des programmes politiques. [...] Ces associations formatrices de l'opinion, spécialisées dans la formulation de thèmes et de contributions et d'une façon générale dans l'exercice d'une influence publique, font partie de l'infrastructure propre à la société civile d'un espace public dominé par les mass media et qui, avec ses flux communicationnels informels, largement différenciés et enchevêtrés, forme le véritable contexte périphérique.⁶²

Si l'espace public se divise en une myriade d'espaces publics spécialisés, il est également stratifié en niveaux communicationnels, organisationnels et temporels, se

⁵⁹ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 401.

⁶⁰ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 400.

⁶¹ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 387.

⁶² J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 382-383.

modulant ainsi différemment selon les circonstances, les agents impliqués, leurs buts et leurs moyens de communication. L'espace public peut prendre l'aspect d'un espace public « épisodique », « abstrait » ou « organisé ». Il est, en effet,

différencié en niveaux en fonction de la densité de la communication, de la complexité de l'organisation et de l'ampleur du rayon d'action, allant de l'espace public épisodique du bistrot, des cafés et des rues, jusqu'à l'espace public abstrait créé par les mass media et composé de lecteurs, d'auditeurs et de spectateurs à la fois isolés et globalement dispersés, en passant par l'espace public organisé, en présence des participants, qui est celui des représentations théâtrales, des conseils de parents d'élèves, des concerts rocks, des réunions de partis ou des conférences ecclésiastiques. En dépit de ces multiples différenciations, tous ces espaces publics partiels, pour autant qu'ils se fondent sur l'emploi du langage ordinaire, restent cependant poreux les uns pour les autres. Les frontières internes de la société fragmentent le texte unique de l'espace public en général qui rayonne dans tous les sens et s'écrit de façon continue, aussi réduits que soient ses textes pour lesquels tout le reste est alors contexte [...] En d'autres termes, à l'intérieur de l'espace public général, défini par son rapport au système politique, les frontières sont en principe perméables.⁶³

Remarquons qu'un espace public religieux, en tant qu'espace public partiel, peut prendre l'une des trois formes ci-haut mentionnées. Il est un espace public épisodique lorsque, par exemple, des étudiants discutent de leur foi dans un café. Il est un espace public abstrait lorsque ses membres se servent des médias pour transmettre leurs points de vue à un large public dispersé, comme lorsque le Vatican émet une opinion au sujet d'un thème spécifique. Enfin, il est un espace public organisé, par exemple lors des cérémonies et conférences religieuses.

L'espace public général est par ailleurs dit « politique », parce qu'il est l'espace dans lequel s'exerce l'activité politique primaire des citoyens, c'est-à-dire la discussion des problèmes les affectant et des solutions politiques à leur apporter. Les informations relatives à ces problèmes et à leurs possibles solutions doivent de plus

⁶³ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 400-401.

être transmises au système politique qui, lui, disposera des moyens et de la contrainte légale nécessaires afin de s'y attaquer. À ces fonctions signalétique et de problématisation, s'ajoute celle de contrôle du système politique. Cette dernière fonction consiste à s'assurer que les problèmes et les solutions définis dans l'espace public politique soient bien ceux retenus par les responsables publics :

Cet espace public politique a été décrit comme une caisse de résonance apte à répercuter les problèmes qui, ne trouvant de solution nulle part ailleurs, doivent être traités par le système politique. En ce sens, l'espace public est un système d'alerte doté d'antennes peu spécifiques mais sensibles à l'échelle de la société dans son ensemble. Du point de vue de la théorie de la démocratie, l'espace public doit, en outre, renforcer la pression qu'exercent les problèmes eux-mêmes, autrement dit non seulement percevoir et identifier, mais encore formuler les problèmes de façon convaincante et influente, les appuyer par des contributions et les dramatiser de façon à ce qu'ils puissent être repris et traités par l'ensemble des organismes parlementaires. Un travail de problématisation efficace doit donc s'ajouter à la fonction signalétique de l'espace public. Sa capacité restreinte à traiter lui-même les problèmes qu'il rencontre doit par ailleurs être mise à profit pour contrôler le traitement ultérieur du problème, dans le cadre du système politique.⁶⁴

À la démarcation entre la société civile et les institutions publiques, correspond donc la coupure entre l'espace public politique et les espaces publics officiels régulés par des procédures démocratiques et juridiques. La délibération publique politique se partage ainsi entre des discussions informelles et des discussions officielles. Les premières sont celles des citoyens et visent la formation de l'opinion politique. Elles forment un « contexte de découverte » dans lequel les membres d'une société décèlent et signalent des problèmes.

Les secondes sont quant à elles menées par les responsables publics et ont comme visée la formation de la volonté politique. Elles forment pour leur part un « contexte de justification » dans lequel le personnel public autorisé sélectionne les

⁶⁴ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 386-387.

problèmes qui, en principe, méritent leur attention et justifie les méthodes prises pour les régler. Ce long passage résume en quelque sorte ce que nous venons d'expliquer à propos de la théorie habermassienne de l'espace public politique :

[...] rapport entre, d'un côté, les délibérations qui sont menées pour parvenir à une décision et qui sont régulées par des procédures démocratiques, et, de l'autre, les processus informels de formation de l'opinion qui se déroulent dans l'espace public. Pour autant que ces procédures ne se limitent pas – comme dans le cas des élections générales – à l'organisation de scrutins référendaires précédés par une formation informelle de l'opinion, elles régulent à tout le moins la composition et le mode de fonctionnement des comités qui "se réunissent" afin de "traiter", dans le cadre d'une "assemblée", les "sujets à l'ordre du jour" et, le cas échéant, d'adopter des résolutions. [...] Le sens opératoire [sic] de ces régulations consiste moins à découvrir et à identifier des problèmes qu'à les traiter, et moins à sensibiliser un public à de nouveaux problèmes qu'à justifier la sélection que l'on en fait et à trancher entre différentes solutions concurrentes proposées pour les résoudre. Les espaces publics des corps parlementaires sont structurés en premier lieu pour former un contexte de justification. Ils ne dépendent pas seulement des travaux préparatoires et des élaborations ultérieures de l'Administration, mais encore du contexte de découverte que constitue un espace public non régulé par des procédures et qui est représenté par le public général des citoyens. Ce public "faible" est le sujet de "l'opinion publique". La formation de l'opinion en deçà de toute décision s'effectue dans le cadre d'un réseau ouvert et inclusif d'espaces publics subculturels qui se recourent et dont les frontières temporelles, sociales et matérielles sont mouvantes. À l'intérieur d'un cadre garanti par la Constitution, les structures d'un tel espace public se développent d'une façon plus ou moins spontanée. Les flux communicationnels en principe illimités passent par les espaces publics formés à l'intérieur des associations, qui constituent des éléments informels de l'espace public général. Dans leur totalité, ils constituent un ensemble "sauvage" qui se dérobe à toute organisation globale. Plus que les espaces publics organisés des parlements, l'espace public général, en raison de sa structure anarchique, est exposé à la fois aux effets de répression et d'exclusion qu'exerce la répartition inégale du pouvoir social, à la violence structurelle, et aux distorsions systématiques de la communication. D'un autre côté, l'espace public général a l'avantage de disposer du médium d'une communication non restreinte, où de nouvelles problématiques peuvent être perçues de façon plus sensible, où les discussions menées pour s'entendre sur l'identité collective peuvent l'être de manière plus large et plus expressive et où les identités collectives et les interprétations des besoins peuvent être articulées de manière plus libre que dans les espaces publics régulés par des

procédures. 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.⁶⁵

Nous constatons ici que la délimitation entre discussions informelles et discussions officielles, et entre formation de l'opinion et formation de la volonté politiques est sous-jacente à l'obligation de la traduction institutionnelle. Si, dans les discussions informelles, peuvent se retrouver sans problème des raisons émises en termes religieux par les membres des regroupements religieux de la société civile, il n'en est pas du tout de même dans les discussions officielles, celles menées par les responsables politiques au sein des institutions. En situant exclusivement la religion dans la société civile, Habermas garantit le caractère séculier de l'État, et donc sa neutralité propositionnelle.

*

Voyons à présent quel rôle ou statut particulier Habermas reconnaissait à la religion dans sa théorie de l'espace public avant qu'il en fasse récemment le thème dominant de ses travaux.

5.2.1.4 La spécificité des espaces publics religieux

Ce qui permet à l'espace public de bien remplir ses fonctions de signalisation et de problématisation est sa proximité avec la sphère privée de la vie des individus : « Les structures communicationnelles de l'espace public sont liées aux sphères de la vie privée, la périphérie qu'est la société civile possédant, vis-à-vis des centres de la

⁶⁵ J. HABERMAS. « La politique délibérative – un concept procédural de démocratie », p. 332-333.

politique, l'avantage d'une plus grande sensibilité pour la perception et l'identification de problèmes nouveaux.⁶⁶ »

Parce que les problèmes majeurs d'une société se répercutent dans la vie privée des gens, ils en subissent les conséquences malheureuses, et forcément les détectent : « l'espace public reçoit ses impulsions de l'assimilation privée des problèmes sociaux qui ont une résonance biographique.⁶⁷ » C'est aussi en tant qu'individus privés, c'est-à-dire comme membres de la société civile, qu'ils se regroupent pour échanger à propos de leurs expériences vécues, et qu'ils prennent collectivement conscience de ce qui ne va pas. S'associer sur une base volontaire et échanger en dehors des cadres formels des institutions publiques a pour avantage de permettre une meilleure détection et une formulation plus libre et efficace des problèmes.

Sur ce point, les espaces publics religieux occupent une position privilégiée. Le langage religieux, à l'instar de celui de l'art ou de la littérature, a une portée existentielle parce que permettant de mettre en mots ce que les gens vivent. Grâce à ces langages spécialisés, les expériences vécues peuvent plus facilement être formulées. Ressort ici l'aspect esthétique, ou « littéraire », de la religion. En répertoriant et peignant les difficultés vécues par les gens, le langage religieux relève du monde subjectif. Une conscience partagée de celles-ci amènera par ailleurs les croyants, en tant que citoyens, à signaler ce qui ne va pas et à rechercher des solutions. La connexion entre vie privée et vie publique, espace public religieux et espace public politique s'établira alors :

À l'exception de la religion, de l'art et de la littérature, les domaines de la vie "privée" sont les seuls à disposer d'un langage existentiel permettant d'établir un bilan biographique des problèmes générés par la société. Les problèmes qui sont abordés dans l'espace public politique apparaissent tout

⁶⁶ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 408.

⁶⁷ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 393.

d'abord comme les reflets d'une pression exercée par la souffrance sociale se traduisant dans le miroir des expériences personnelles de la vie. Pour autant que celles-ci trouvent une expression frappante dans les langages de la religion, de l'art et de la littérature, l'espace public spécialisé dans l'articulation et dans l'ouverture au monde, espace "littéraire" au sens large, entre en relation étroite avec l'espace public politique.⁶⁸

On voit ici que la place faite aux citoyens religieusement motivés dans les débats publics politiques, qui caractérise l'ethos civique développé récemment par Habermas, s'enracine dans ce pouvoir d'expression, de signalisation et de problématisation reconnu au langage religieux.

Ce dernier s'éloigne néanmoins quelque peu, dans sa théorie de l'espace public, de sa conception de la religion comme expérience esthétique. En effet, l'aspect solipsiste de sa première acception de religion s'estompe, car les contributions subjectives finissent par s'amalgamer au sein des espaces publics religieux et ainsi par prendre une forme intersubjective. On peut alors tirer, à partir de biographies chaque fois uniques, des généralisations concernant les problèmes et leurs sources. Ce qui était incommunicable le devient.

Comme nous le savons, Habermas a depuis lors ajouté à cela l'idée que les croyants peuvent puiser dans leurs traditions des contenus sémantiques qui pourront s'avérer autant de ressources normatives pertinentes pour l'élaboration et la justification de solutions aux problèmes rencontrés. Il ne confine ainsi plus les espaces publics religieux aux fonctions de signalisation et de problématisation. Les croyants ont effectivement maintenant aussi pour tâche de prendre position par « oui » ou par « non » sur des solutions envisagées aux problèmes, et ce à l'aide de raisons qui sont les leurs. Ils peuvent donc faire le tri entre diverses solutions possibles et, conséquemment, opter pour telle ou telle politique. Ils participent alors

⁶⁸ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 392.

pleinement au processus de formation de l'opinion politique, et l'espace public religieux entre concomitamment en symbiose avec l'espace public politique. Le premier n'est ainsi plus seulement assimilé à un espace littéraire, mais aussi à un espace public spécialisé dans l'application de ressources normatives à des problèmes sociaux. La conception de la religion comme source de contenus de vérités normatifs vient en quelque sorte compléter celle qui en fait une expérience d'ouverture au monde.

Ce faisant, les associations religieuses cherchent, comme tous les groupes de la société civile, à influencer le pouvoir politique. C'est pourquoi, « [p]our générer un pouvoir politique, leur influence [aux discussions publiques informelles] doit se répercuter dans les délibérations d'institutions à structure démocratique et prendre, par le biais de résolutions formelles, la forme d'une influence autorisée.⁶⁹ » Seules les institutions publiques ont en effet la capacité et la légitimité de mettre en œuvre des mesures d'ordre général ou des lois contraignantes. Les questions qui se posent alors sont : En quoi consiste plus exactement cette influence? Comment se forme-t-elle? Et comment se mesure sa légitimité? Et ce spécialement, en ce qui nous concerne, dans le cas des groupes religieux.

Gagne en influence politique légitime le groupe qui contribue à former une « opinion publique ». Les opinions publiques se définissent comme étant des prises de position par « oui » ou par « non » relativement à des sujets donnés, étayées par des raisons échangées au cours d'une procédure argumentative et qui sont partagées par un vaste groupe de citoyens : « Dans l'espace public, les énonciations sont classées par thèmes et par prises de position exprimant un assentiment ou un refus; les informations et les raisons invoquées sont transformées en opinions focalisées. Ce

⁶⁹ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 399.

qui fait des opinions ainsi concentrées une opinion publique, c'est à la fois la manière dont elles se constituent et le large assentiment qui les "soutiennent".⁷⁰ »

Bref, une opinion publique résulte d'une entente communicationnelle entre des citoyens à propos de quelque chose qui les concerne. Le fait qu'une position sur un sujet donné et les raisons qui l'étayent portent l'étiquette d' « opinion publique » ne dépend donc pas seulement de l'approbation d'une majorité, mais aussi du processus justificatif qui lui est sous-jacent. Ce dernier facteur est capital, puisqu'il détermine la « qualité » de l'opinion : « Pour autant qu'elle est fonction des propriétés procédurales du processus qui l'a engendrée, la "qualité" d'une opinion publique est une grandeur empirique. D'un point de vue normatif, elle constitue un étalon de la légitimité dont bénéficie l'influence que les opinions publiques exercent sur le système politique.⁷¹ »

*

Découvrir quelles sont ces propriétés procédurales dont dépend la légitimité de l'influence d'une opinion exige l'examen du type de justification qui détermine le processus de formation de celle-ci. C'est précisément en procédant à cette analyse que nous comprendrons comment les membres d'un groupe religieux peuvent légitimement acquérir et exercer une influence politique dans une société démocratique.

⁷⁰ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 389.

⁷¹ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 390.

5.2.1.5 L'éthique de la discussion comme cadre justificatif de base

Le type de justification présent dans la théorie habermassienne de l'espace public s'inscrit dans le cadre de la théorie de la démocratie délibérative. D'après celle-ci, on ne peut pas faire l'économie d'une réelle délibération citoyenne dans le processus de justification des principes fondamentaux de la Cité et des normes régulant le vivre-ensemble. Chez Habermas, cette délibération se caractérise par son aspect procédural, lequel émane de sa théorie morale. Faire apparaître la forme que doit prendre à ses yeux la justification publique politique afin qu'elle conduise à des normes et des actions politiques légitimes nécessite donc un détour par son « éthique de la discussion »⁷².

Celle-ci se veut une morale post-traditionnelle qui « se propose de justifier le contenu d'une morale de l'égal respect et de la responsabilité solidaire pour tout un chacun.⁷³ » Toute théorie morale se doit d'explicitier et de fonder ce qu'est le point de vue moral, c'est-à-dire la perspective à partir de laquelle on peut évaluer impartialement des questions relatives à des conflits d'actions⁷⁴. Suivant cette logique, une réponse juste sera dans l'intérêt de tout un chacun. Il faut par conséquent

⁷² Cette théorie morale est développée initialement dans : J. HABERMAS. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, coll. « Champs Flammarion », n° 420, Paris, Cerf, 1986; puis dans : J. HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, coll. « Champs Flammarion », n° 421, trad. de l'allemand de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992. Voir aussi J. HABERMAS. « 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, 1998, p. 54-63.

Soulignons que la morale étant l'objet de l'éthique de la discussion, cette dernière est, comme le remarque Marc Hunyadi, « mal nommée ». (M. HUNYADI. « Discussion. L'École de Francfort et l'éthique de la discussion » dans M. CANTO-SPERBER. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, PUF, 2001 (1^{re} éd. : 1996), p. 456.)

Habermas reconnaît d'ailleurs ce fait en ouverture de son *Éthique de la discussion* : « Depuis lors [c.-à-d. depuis la distinction explicite entre les discussions morales et celles éthiques d'abord exposée en 1988], on devrait parler, pour être plus précis, d'une "théorie discursive de la morale"; j'en reste néanmoins à l'usage terminologiquement convenu d'"éthique de la discussion". » (J. HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 11.)

⁷³ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 54.

⁷⁴ J. HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 17.

découvrir ce que serait que d'adopter le point de vue moral, celui de l'impartialité et de la neutralité, pour traiter ces questions.

Pour Habermas, « la pratique délibérative elle-même entre en considération en tant que seule ressource possible pour le point de vue d'une appréciation impartiale des questions morales.⁷⁵ » D'où le principe de discussion « D » qui exprime l'idée fondamentale de l'éthique de la discussion : « ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui, dans le cadre de discussions pratiques, pourraient trouver l'assentiment de toutes les personnes concernées.⁷⁶ »

Une fois « D » posé, il faut le rendre opérationnel. C'est pourquoi le principe d'universalisation « U » s'y joint en tant que « règle d'argumentation qui précise comment on fonde les normes morales.⁷⁷ » « U » dit : « qu'une norme est valide à la condition précise que les conséquences et les effets secondaires d'une obéissance universelle à cette norme, tels qu'on peut les prévoir pour les intérêts en jeu et pour les orientations axiologiques de tout un chacun, pourraient être acceptés par tous les intéressés sans contrainte, et d'un commun accord.⁷⁸ » Ce principe exprime le point de vue moral.

Afin de s'assurer que la compréhension de la morale basée sur « U » n'est pas partielle parce qu'étant propre à une culture donnée – celle euro-occidentale en l'occurrence –, Habermas recourt à l'argument pragmatico-transcendantal dans le but de montrer que « quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles qui ont un contenu moral; le principe moral [c.-à-d. « U »] se laisse déduire à partir du contenu de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on

⁷⁵ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 58.

⁷⁶ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 58.

⁷⁷ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 58.

⁷⁸ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 58-59.

sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action.⁷⁹ » Parce qu'il découle des conditions de possibilité du discours argumenté qui s'imposent à quiconque discute, le principe « U » ne relève pas du bon vouloir d'un théoricien de la morale historiquement et culturellement situé, mais de la structure universelle de l'argumentation, laquelle n'est déterminée par personne. C'est pourquoi il représente le point de vue de l'impartialité. La procédure, avec le contenu normatif qui lui est inhérent, dicte donc elle-même la marche à suivre pour que des normes pratiques soient justifiées.

Une procédure qui satisfait au principe « U » implique donc que la délibération soit structurée de sorte que les présuppositions universelles de l'argumentation soient rencontrées. Les propriétés procédurales du processus de justification des normes doivent par conséquent concrétiser les réquisits pointant vers une « situation idéale de parole⁸⁰ ». Pour Habermas, les plus importantes d'entre elles sont :

(a) aucune personne susceptible d'apporter une contribution significative au débat ne doit être empêchée d'y participer; (b) tous les participants ont les mêmes chances d'apporter des contributions; (c) les participants doivent penser ce qu'ils disent; (d) il faut que la communication soit libre de contraintes externes et internes, de sorte que les prises de position par oui ou par non ne soient motivées que par la force convaincante des meilleurs arguments.⁸¹

Ajoutons que jouer véritablement le jeu de la discussion implique que l'on tente de défendre une position universellement acceptable, ce qui implique un effort pour se mettre à la place des autres concernés par l'application de la norme débattue. « U » est ainsi « un principe qui contraint quiconque est concerné à adopter, à la suite

⁷⁹ J. HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 18.

⁸⁰ J. HABERMAS. *Morale et communication*, p. 110.

⁸¹ J. HABERMAS. « Le contenu cognitif de la morale, une approche généalogique », p. 60-61.

d'une délibération sur les intérêts, la perspective de tous les autres. Le principe d'universalisation doit donc imposer l'échange universel de rôles⁸² ».

Enfin, si argumenter consiste à rechercher un accord rationnellement motivé sur une norme, c'est-à-dire s'entendre pour reconnaître une norme x comme valide (juste), et que cela se fait via l'échange d'arguments, alors c'est le meilleur d'entre eux qui décidera en principe de l'issue de la discussion. Sera reconnue comme valide la norme soutenue par ce que Ferry nomme l'« argument le meilleur » :

on accorde (suivant l'éthique du discours) un respect à la force de conviction des raisons que l'on s'oppose et que, le cas échéant, on s'incline devant la raison dont la force de conviction l'emporte actuellement dans la conscience des intéressés sur les raisons concurrentes. C'est ce que l'on nomme « loi de l'argument le meilleur » ; non pas exactement « loi du meilleur argument », car on assume une relativité générale de la force argumentative, par quoi il n'existe pas en ce monde un argument absolument définitif.⁸³

*

Une fois ce modèle justificatif initial posé, nous devons examiner plus en profondeur le processus délibératif qui en dérive, et qui en principe conduira à la formation d'opinions publiques pouvant exercer une influence politique légitime.

⁸² J. HABERMAS. *Morale et communication*, p. 86.

Précisons que si Habermas reprend l'idée de l'adoption idéale de rôle à George Herbert Mead, il lui donne revanche une tournure publique. Chez lui, le processus d'intercompréhension qu'est la discussion pratique « transforme [...] cette adoption idéale de rôle effectuée (chez Mead) par chacun *en particulier* et *privatim* en une opération publique pratiquée par tous intersubjectivement en commun. » (J. HABERMAS. *De l'éthique de la discussion*, p. 19.)

⁸³ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 96.

5.2.1.6 Le processus délibératif de la justification publique politique

Il est évident que les propriétés procédurales devant structurer le processus appelé à produire des opinions publiques « de qualité » découlent des caractéristiques définissant une situation idéale de parole, telles celles explicitées précédemment.

Ces propriétés procédurales doivent garantir l'égalité dans la prise de parole et la liberté expressive, donc l'absence de contraintes venant de l'extérieur comme de l'intérieur de la communication, excepté celle immanente à la loi de l'argument le meilleur. À ce propos, Chambers précise que « [e]xternal coercion are things like threats and bribes; internal coercion are things like psychological pressure, rhetorical manipulation, and deception.⁸⁴ »

Concrètement, aucune personne en mesure de s'exprimer ne doit être exclue de la discussion. Chacun doit pouvoir formuler ses besoins et sa vision de tel problème comme il l'entend, ainsi qu'énoncer sa position et les raisons qui la supportent. Il doit aussi pouvoir questionner les affirmations des autres participants à la discussion et émettre des réserves. Et tout cela sans aucune menace ou crainte de représailles. Les droits constitutionnels que sont notamment les libertés de pensée, d'expression et de réunion sont autant de garanties institutionnalisées de ces conditions discursives.

On voit dès lors qu'une fois transposé au plan politique, le modèle justificatif habermassien appelle une forme de délibération foncièrement inclusive, tant à l'égard des citoyens concernés que de leurs propositions. Elle s'inscrit dans le cadre de ce que Ferry appelle une « idéologie criticiste⁸⁵ » qui « met l'accent sur une méthode

⁸⁴ S. CHAMBERS. "Discourse and democratic practices" in S. K. WHITE, ed. *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 257, note 19.

⁸⁵ J.-M. FERRY. *Les puissances de l'expérience : essai sur l'identité contemporaine*, tome II, coll. « Passages », Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 170.

pratique pour l'élaboration des normes sociales et la formation de la volonté politique. Cette méthode peut être désignée comme "critique permanente" ou comme "pratique consensuelle", "discussion publique" ou "argumentation rationnelle". Sous une formulation ou sous une autre, il s'agit d'une méthode fondamentalement discursive et purement procédurale pour fonder les choix politiques.⁸⁶ »

L'inclusion de tous les concernés et de leurs propositions ouvre naturellement la porte des débats publics aux citoyens religieusement motivés et aux raisons issues de leurs doctrines. La procédure est neutre quant à la substance des propos avancés. Aucune règle de réciprocité qui exigerait des citoyens qu'ils s'expriment exclusivement en termes non religieux n'est présente. Comme le dit Ferry :

L'éthique procédurale de l'argumentation, éthique laïque [lire « séculière », M.J.] s'il en est, accueille toutefois dans le processus de discussion des convictions et arguments qui ne sont nullement réservés aux seuls convictions et arguments "laïques" [lire « séculiers », M.J.]; car, dans ce milieu, toute raison, y compris celle de la religion, a droit de cité; à la condition, il est vrai, de ne pas faire prévaloir la considération privée sur la raison publique pour normer les comportements sociaux. Dans l'esprit de la discussion, la raison de la religion, tout autant que celle des sciences ou de la philosophie, mérite d'être entendue et prise en charge par un espace public. Par là même, la conviction religieuse, jusqu'alors privatisée, devient raison.⁸⁷

C'est ainsi qu'on a pu ranger la théorie de la délibération publique habermassienne dans la « version modérée » de la démocratie délibérative. « Modérée » signifie ici plus souple à l'égard des diverses contributions apportées, puisqu'aucune contrainte substantielle portant sur les contenus avancés, notamment

⁸⁶ J.-M. FERRY. *Les puissances de l'expérience*, tome II, p. 170.

⁸⁷ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 17.

par les citoyens religieux, n'est imposée.⁸⁸ Elle se distingue des théories classées dans la « version forte » de la démocratie délibérative, qui sont dites « substantielles » parce qu'exigeant des contraintes de cette nature, la principale étant la règle de la « réciprocité » qui écarte le recours à toute raison formulée dans les termes d'une doctrine englobante.⁸⁹ La « condition » rawlsienne rend d'ailleurs opérationnelle cette contrainte imposée à la formulation des énoncés. Nous constatons par là que l'ouverture faite aux citoyens religieusement motivés et à leurs contributions dans les récents écrits de Habermas concorde parfaitement avec sa conception de la démocratie délibérative développée antérieurement.

La formation discursive de l'opinion politique comporte cependant, comme Chambers l'indique, en plus de ces « conditions négatives » purement procédurales, des « conditions positives ». « Positives » parce qu'elles ont trait aux attitudes et aux comportements dont doivent faire preuve les citoyens en discussion :

in addition to the negative requirement that individuals be given the space and opportunity to speak, productive discourses contain the positive requirement that individuals listen to one another, respond to one another, and justify their positions to one another. To treat one another as equal dialogue partners means that we must start from the assumption that each participant has something potentially worthwhile to contribute to the discourse; that each participant deserves to have his or her claims considered. [...] Communicative actors view their dialogue partners as ends in themselves: as autonomous agents whose capacity for rational judgment must be respected.⁹⁰

Figurent évidemment dans cette liste les exigences cruciales que sont : l'adoption réciproque des perspectives, la visée du bien commun et le respect de la loi de l'argument le meilleur.

⁸⁸ A. DUHAMEL et D. WEINSTOCK. « Pourquoi la démocratie délibérative » dans A. DUHAMEL *et al.*, dirs. *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Éditions Thémis, 2001, p. xix-xx.

⁸⁹ A. DUHAMEL et D. WEINSTOCK. « Pourquoi la démocratie délibérative », p. xviii.
Par exemple, pour Gutmann et Thompson, « [r]eciprocity asks us to appeal to reasons that are shared or could come to be shared by our fellow citizens. » (A. GUTMANN and D. THOMPSON. *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, p. 14.)

⁹⁰ S. CHAMBERS. « Discourse and democratic practices », p. 239.

Les citoyens se doivent donc de se considérer les uns les autres comme des égaux, d'être honnêtes, de s'écouter mutuellement et de présumer que chacun à quelque chose de pertinent à dire, même si tout énoncé est susceptible d'être questionné. Ils doivent aussi admettre que leurs raisons puissent être inférieures à d'autres, ou encore accepter d'en ajouter ou de modifier celles existantes afin de les rendre plus accessibles et convaincantes. Et tout cela, non uniquement dans le but de satisfaire leurs propres intérêts personnels, mais aussi ceux de tous les concernés. Les citoyens doivent en fait se comporter comme des acteurs communicationnels et non comme des acteurs stratégiques. Bien qu'elles ne soient pas « purement procédurales » comme les conditions négatives énoncées précédemment, on peut néanmoins qualifier ces conditions positives de « procédurales », car elles disent comment les individus doivent se comporter en tant que participants à une procédure discursive.

Les propriétés procédurales du processus délibératif susceptible d'engendrer des opinions publiques qui exerceront une influence légitime sur le système politique sont maintenant dévoilées. S'efforcer de les rencontrer équivaut ainsi à tenter de mettre en œuvre le principe de « publicité ». À la suite de Ferry, nous comprenons celui-ci comme étant le jumelage des principes « D » et « U » :

une norme ne peut prétendre à être juste que si elle se réfère à une procédure qui satisfasse aux principes d'universalisation et de discussion. Résumons alors ces deux principes, soit : le principe d'universalisation (ou « principe U ») et le principe de discussion (ou « principe D ») sous celui de publicité, en entendant par là un usage public de la raison déployée dans des formes d'argumentation interactive, ouverte sans restriction à l'ensemble des intéressés actuels et virtuels.⁹¹

⁹¹ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 66.

Une opinion est par conséquent « publique », non simplement parce qu'elle est défendue par une large portion du public, mais aussi parce qu'elle a été élaborée conformément au principe de publicité.

Ces propriétés procédurales donnent ainsi lieu à une confrontation argumentative. Si seul l'argument le meilleur peut décider de la justesse d'une décision politique, alors l'espace public politique devient l'arène où s'affrontent les raisons des citoyens, y compris celles religieuses. L'argument le meilleur qui mène à une norme *x* tiendra le coup – et avec lui la norme qu'il soutient – aussi longtemps qu'un argument supérieur ne viendra le détrôner :

le consensus sur les normes de la vie publique passe [...] par les argumentations et contre-argumentations d'une discussion pratique. Celle-ci représente alors le milieu dans lequel les raisons manifestent publiquement leur force, non par le recouplement, mais par la confrontation. Si l'accord espéré n'advient alors jamais que sous un statut précaire, car il est toujours loisible d'en contester rationnellement les termes, sa puissance normative en est toutefois d'autant mieux trempée, qu'elle s'alimente à la conscience éprouvée des raisons qui, provisoirement, le soutiennent.⁹²

Il ne s'agit pas de déduire les normes à adopter de principes de justice qui auraient été trouvés théoriquement par le théoricien de la morale, comme chez Rawls, ni de les déduire d'une conception du Bien à la manière communautarienne, mais de les trouver discursivement. Ici, la conformité à la tradition ou au dogme, de même que le consensus par recouplement cèdent la place à un « consensus par confrontation ». Ce qui est dans l'intérêt de tous sera découvert via la confrontation des arguments : « Suivant le principe de discussion, les participants s'en remettent aux vertus d'une confrontation argumentative publique pour promouvoir

⁹² J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 62.

l'universalisation des intérêts universalisables. Au modèle d'un consensus par recoupement vient donc s'opposer celui d'un consensus par confrontation.⁹³ »

L'opinion publique pouvant exercer une influence légitime dans la sphère institutionnelle est dès lors précisément celle qui aura passé avec succès ce test de la confrontation argumentative au sein de l'espace public politique. Les discussions de la société civile apparaissent ainsi comme faisant partie intégrante de l'élaboration et de la justification des décisions étatiques. On voit là l'essence républicaine kantienne de la pensée habermassienne qui fait de l'autonomie et de la participation civiques des composantes fondamentales de l'ordre démocratique.

Les propriétés procédurales ci-haut mentionnées confèrent en outre au processus délibératif une force « transformationnelle », laquelle a pour effet de modifier à la fois les arguments et les visions que les agents ont des choses. L'objectif de la délibération étant de cibler les raisons constituant l'argument le meilleur, il va de soi que plusieurs seront soit transformées, soit rejetées. La délibération est un processus dynamique qui ne laisse pas les participants passifs, mais les amène à interagir et à s'ajuster en regard des raisons d'autrui. Comme le note Cooke :

In his writings in general, Habermas construes public deliberation as open-ended, fair, and inclusive argumentation in which participants are concerned to find the single right answer. This idea of deliberation has a built-in transformative aspect: since participants engage in discussion with one another with a view to finding the single right answer, they must be prepared for the possibility that they will have to modify or give up their existing perceptions, interpretations, and evaluations, if the reasons on which they rest no longer prove sustainable. Without a readiness to undergo cognitive change – change in the ways they see, interpret, and evaluate things – participation in argumentation would be pointless.⁹⁴

⁹³ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 63.

⁹⁴ 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. 228.

Si toutes les raisons sont au départ admises et présumées pertinentes, aucune en revanche n'échappe au cours du processus à l'examen critique. Se soumettre à l'autorité de l'argument le meilleur, c'est s'efforcer de trouver les raisons qui convaincront les autres. Si celles qu'un sujet formule à l'origine pour défendre sa position ne recueillent pas l'assentiment des partenaires de la discussion, il devra les retoucher en cours de route afin de les rendre plus convaincantes, d'où l'effet transformationnel du processus délibératif. Celui-ci est évidemment étroitement relié à la notion de traduction. Nous verrons cela dans ce qui suit.

5.2.1.7 Délibération et traduction

Dans une société marquée par le fait du pluralisme, il est évident que les raisons émises dans les termes d'une doctrine englobante particulière, inséparables d'un contenu métaphysique ou dogmatique singulier, ou dont la validité proviendrait simplement de l'autorité reconnue à celui qui les émet ne sauront emporter l'assentiment général. Seules, donc, des raisons exprimées dans une langue universellement accessible pourront possiblement convaincre une large portion de citoyens.

Il s'avère en conséquence qu'une position politique et les raisons l'étayant ne pourront prendre la forme d'une opinion publique de qualité que si elles sont formulées en termes séculiers. Les membres d'un groupe religieux n'acquerront donc une influence politique légitime qu'en venant à s'exprimer de la sorte : « en dernière instance, l'influence politique que les acteurs acquièrent au moyen de la communication publique, doit s'appuyer sur l'écho qu'elle trouve, plus précisément sur l'assentiment d'un public de profanes composé de façon égalitaire. Le public des citoyens doit être persuadé par des contributions à la fois intelligibles et d'intérêt

général au sujet de thèmes qu'il considère comme significatifs.⁹⁵ » Comme le dit Gauchet : « Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les prolongements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune.⁹⁶ » L'ardent défenseur de la communauté et de la liberté de religion qu'est Taylor affirme également la même chose :

Cela ne signifie pas que les raisons offertes par les citoyens dans le débat public doivent être épurées, purgées de toute référence à leur système particulier de croyances et de valeurs. Toutes les options spirituelles et morales doivent pouvoir être entendues dans les débats portant sur les grands enjeux publics. Il est toutefois peu probable que les croyants parviendront à convaincre leurs concitoyens du bien-fondé de leur position s'ils ne leur offrent pas aussi des raisons pouvant être acceptées à la lumière de systèmes de croyances et de valeurs différents.⁹⁷

À la suite de cela, il faut souligner que, dans le modèle habermassien, c'est en vertu des propriétés procédurales du processus délibératif elles-mêmes que sont progressivement écartés les contenus incapables de recevoir l'approbation générale, comme ceux relatifs aux vérités premières et à la conception de la vie bonne d'une religion. Comme l'explique Ferry, c'est la discussion dûment menée qui empêche elle-même que des vérités et des valeurs par trop particulières ne soient imposées à l'ensemble des citoyens :

Contre cela [le besoin des libéraux de privatiser les convictions morales et de limiter la raison publique pour prévenir les risques d'imposition sectaire], le républicanisme [kantien] pourra, cependant, déjà faire valoir que la recherche coopérative de principes de vie en société est elle-même le filtre qui décante de leurs charges métaphysiques les valeurs invoquées dans les argumentations relatives à l'adoption de normes; que cette épuration a toutes les chances de se réaliser d'elle-même sur la voie discursive, dès lors que l'on cherche à

⁹⁵ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 390-391.

Le terme « profanes » signifie ici « non-spécialistes », et non « séculiers ».

⁹⁶ M. GAUCHET. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 133(4), 2001, p. 458.

⁹⁷ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 144, note 3.

s'accorder sur des normes de vie commune, car les valeurs susceptibles de soutenir l'assentiment à ces normes doivent être partagées, et cela suppose quelque chose comme une sélection, où ne sont retenues que les moins particulières d'entre elles, et partant, les plus formelles⁹⁸.

Via la discussion publique, le citoyen religieux passera petit à petit de ses raisons initialement formulées dans les termes de sa doctrine à des raisons exprimées en des termes compris de tous. Ces dernières pourront alors passer au niveau institutionnel des discussions politiques. Le croyant pourra conséquemment respecter la condition institutionnelle de la traduction sans mettre de côté son identité privée de croyant. C'est ce qui permet à Habermas d'écrire que « [l]es citoyens qui professent une religion peuvent tout à fait reconnaître cette "clause institutionnelle de traduction" sans avoir à cliver leur identité en identité publique et identité privée dès l'instant où ils participent à des discussions publiques.⁹⁹ »

Nous constatons, à la lumière de ces développements, le lien étroit qui unit la délibération publique à la traduction sémantique des contenus religieux. Comme nous l'avons montré précédemment, la traduction repose sur la distinction des prétentions à la validité. Seuls les contenus propositionnels religieux ayant une connotation morale peuvent convaincre universellement. Ce sont donc uniquement eux qui peuvent passer d'une formulation en termes religieux à une formulation accessible à tous. Pour ce faire, il faut tenter d'isoler au sein des diverses raisons avancées le possible contenu moral. Or, l'argumentation permet justement cela : « Le discours argumentatif est certes la forme la plus spéciale de la communication. Les prétentions à la validité, qui sinon restent implicites, parce qu'élevées de façon performative, y

⁹⁸ J.-M. FERRY. *Valeurs et normes*, p. 69.

⁹⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 189.

sont spécifiquement thématisées¹⁰⁰ ». Seront ainsi détachées des affirmations dogmatiques et des prescriptions concernant la vie bonne les propositions ayant une portée universelle, si bien qu'elles pourront être fondées en raison par voie discursive et exprimées dans un langage séculier.

Le concept de « traduction », même s'il n'y renvoie pas spécifiquement à la traduction sémantique des contenus religieux, est au reste explicitement présent dans la théorie habermassienne de l'espace public. Il se greffe en effet au concept de « langage ordinaire », c'est-à-dire à la langue qui permet à la masse des citoyens, malgré leurs différences, de communiquer à propos des problèmes rencontrés et de leurs possibles solutions :

À cette fin [c.-à-d. pour percevoir et articuler les points importants et les critères de la société dans son ensemble], on dispose, en dessous du seuil de différenciation des codes spécialisés, d'un langage ordinaire qui circule à l'échelle de la société et qui est de toute façon mis à contribution pour traiter les problèmes de la société dans son ensemble, que ce soit dans les réseaux périphériques de l'espace public politique ou dans l'ensemble des organismes parlementaires.¹⁰¹

Un citoyen qui cerne un problème touchant les différents citoyens et y propose une solution dans les termes d'un langage spécialisé, devra, afin d'informer les autres citoyens et de les convaincre du bien-fondé de sa position, traduire ses propos dans le langage ordinaire : « le langage ordinaire fonctionne comme “ultime métalangage” ». Il constitue le médium ouvert d'un langage circulant à l'échelle de la société, à partir duquel et dans lequel on peut traduire tous les discours spécialisés.¹⁰² »

¹⁰⁰ J. HABERMAS. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 101.

¹⁰¹ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 379.

¹⁰² J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 375.

Le lien entre la traduction sémantique des contenus religieux de niveau politique, associée à la clause institutionnelle de traduction, et la traduction dans le langage ordinaire apparaît ici. Les croyants qui s'expriment et se positionnent sur un thème d'intérêt général à partir de leur propre système de valeurs et de vérités, donc d'un univers sémantique particulier, s'ils souhaitent ouvrir les yeux de leurs concitoyens sur un aspect non encore dévoilé d'une situation, et influencer sur leurs choix politiques, doivent se faire comprendre d'eux, d'où le recours obligé au langage ordinaire, public et séculier. Les croyants apparaissent ainsi, au niveau de la discussion publique politique, comme des opérateurs de traduction sémantique.

Circule déjà, de toute manière, dans les groupes religieux le langage ordinaire. C'est ce qui fait qu'un nombre considérable d'individus peuvent interagir au sein d'un espace public religieux d'envergure, comme celui de l'Église catholique. Ou encore, de l'extérieur cette fois, dialoguer avec lui. Les espaces publics partiels sont en effet « plus ou moins spécialisés, mais encore accessibles à un public de profanes (par exemple, espaces publics de la vulgarisation scientifique et de la littérature, de l'Église et de l'art, du féminisme et des alternatifs, de la santé, du social ou de la politique de la science)¹⁰³ ».

*

On voit, à la suite de cela, que Habermas reconnaît – implicitement – déjà dans sa théorie de l'espace public et de la démocratie un rôle social et politique non négligeable à la religion dans les démocraties contemporaines. À l'instar des membres des autres groupes de la société civile, les croyants y apparaissent comme des acteurs pouvant contribuer au repérage des problèmes affectant la société. On découvre au surplus que la démarcation entre l'espace public informel et celui

¹⁰³ J. HABERMAS. « Le rôle de la société civile et de l'espace public politique », p. 401.

officiel, et le concept de langage ordinaire présents dans cette théorie sont en quelque sorte les piliers sur lesquels repose la clause institutionnelle de traduction développée ultérieurement par lui.

Une tension logée au sein même de la pensée de Habermas nous empêche cependant de concevoir que l'ethos civique développé ces dernières années s'inscrit dans la droite ligne de sa théorie du discours et de l'espace public. Nous analyserons cette tension dans les pages suivantes, et tenterons de voir si on peut surmonter la difficulté qu'elle représente.

5.2.2 Une tension entre la protection de l'identité religieuse et l'approche délibérative

Cette tension découle précisément de la critique de l'éthique de la citoyenneté rawlsienne faite par Habermas. En acceptant les objections de Wolterstorff et Weithman, il fait sienne l'idée que les gens de foi n'ont pas à employer des termes séculiers lorsqu'ils tentent de justifier leurs choix politiques. Dans une démocratie libérale, on ne peut pas contraindre les citoyens à s'exprimer dans l'espace public dans un langage étranger à leurs convictions et valeurs profondes, qu'elles soient religieuses ou non. Comme le précise Lafont, Wolterstorff et Weithman ne défendent pas uniquement le droit pour un individu d'exposer ses raisons dans les termes de sa doctrine religieuse, mais aussi de s'en tenir à cette formulation, et par là le droit de se soustraire au jeu de l'argumentation qui entraîne une transformation, voire l'abandon, de ses raisons initiales : « what is at issue in the cognitive objection is not so much whether religious citizens have the right to include their sincere beliefs and reasons in the informal public sphere, but whether they have the right to do nothing more. The main consideration here is whether they can be released from the obligation to check

whether their arguments can be made good in view of all other arguments available.¹⁰⁴ »

Or, nous venons de voir que le modèle délibératif habermassien amène inévitablement les délibérants à formuler des raisons en termes séculiers. En effet, si l'approche délibérative accorde le droit aux citoyens d'inclure les propositions qui sont les leurs dans la discussion politique informelle, elle leur impose concomitamment le devoir de les soumettre à l'examen critique de tous les participants. Pour qu'elles puissent potentiellement tous les convaincre, les raisons religieuses avancées devront inévitablement être rendues généralement accessibles. Elles devront en outre démontrer leur force de conviction, à défaut de quoi elles devront être délaissées au profit de raisons plus convaincantes, lesquelles constitueront l'argument le meilleur. La discussion ne laissera conséquemment pas les raisons religieuses « intactes ».

La neutralité de l'État exige au demeurant que le dernier mot des croyants soit en langage séculier. On pourrait bien sûr affirmer qu'ils ne souhaitent pas forcément que leurs propos soient repris au niveau institutionnel de la discussion politique, ce qui leur permettrait d'échapper à l'exigence de traduction. Cela serait toutefois bêtement ignorer qu'ils souhaitent, comme les autres citoyens politiquement actifs, que leurs idées cheminent jusqu'aux instances décisionnelles.

La critique de l'ethos civique rawlsien faite par Habermas apparaît ainsi, jusqu'à un certain point, inconciliable avec sa propre approche délibérative de la politique. Il s'avère donc que l'on doit choisir entre l'une ou l'autre de ces deux options. C'est ce que Lafont affirme lorsqu'elle dit qu'adhérer à la démocratie

¹⁰⁴ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 251.

délibérative telle que la conçoit Habermas empêche d'exempter quiconque de revoir la formulation et le contenu des raisons qu'il formule initialement :

Obviously, granting a right to 'mono-glot' political advocacy would be tantamount to giving up any serious commitment to deliberative democracy. It is essential to the ideal of a deliberative democracy that the pressure of justificatory scrutiny in the public sphere be pervasive. For only under such condition it is plausible to claim that public deliberation has an "epistemic dimension" that "grounds the presumption of rationally acceptable outcomes". Granting a special right to immunization from justificatory pressure to any group of politically active citizens would directly undermine such presumption. [...] It seems to me that public deliberation, as a collective enterprise, would have no point if citizens had a right to include their own views and reasons in public deliberation, but no consequent obligation to check whether they can be made good in view of all other arguments available.¹⁰⁵

Est-ce dire alors que Habermas, en permettant aux croyants de s'exprimer strictement en termes religieux sur des sujets politiques, délaisse son approche procéduralo-délibérative de la justification publique politique ? Nous ne pensons pas, car la tension évoquée à l'instant, quoique bien réelle, se trouve grandement atténuée par les deux éléments que voici.

5.2.2.1 Le travail coopératif de traduction

Le premier est la stratégie que Habermas développe : le travail « coopératif » de traduction. Parce que les croyants peuvent s'en tenir aux termes propres à leurs doctrines, alors c'est aux citoyens séculiers qu'il revient de revoir la formulation de leurs idées et raisons afin qu'elles puissent gagner l'assentiment d'un nombre considérable de citoyens, et ainsi pénétrer au sein du processus de formation de la

¹⁰⁵ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 253.

volonté politique. Habermas conçoit donc la traduction comme un travail de coopération entre croyants et séculiers :

Ce travail de traduction doit, à vrai dire, être compris comme une tâche qui se mène avec la coopération des citoyens non religieux qui y prennent part afin de soulager du poids de l'asymétrie leurs concitoyens religieux disposés à y participer et à même de le faire. Les citoyens religieux ne peuvent s'exprimer dans leur langue que sous réserve de traduction, or cette charge est compensée par l'attente normative qui pèse sur les citoyens laïques (säkularen) (ZNR, p. 138) [lire « séculiers », M.J.] dont il est escompté qu'ils s'ouvrent aux possibles contenus de vérité présents dans les contributions religieuses et s'engagent dans un dialogue d'où il se peut que les raisons religieuses ressortent sous la forme modifiée d'arguments universellement accessibles. Les citoyens d'une entité politique démocratique se doivent réciproquement des raisons pour les positions politiques qu'ils prennent. Mais si les contributions qui émanent du côté religieux peuvent n'être soumises à aucune autocensure, elles dépendent de la traduction qui pourra en être réalisée en coopération par des citoyens de tous bords. Sans une traduction réussie, en effet, il n'est pas envisageable que les contenus portés par les voix religieuses puissent avoir accès aux ordres du jour des différentes institutions étatiques et aux négociations qui s'y mènent, et qu'elles puissent, par conséquent, "compter" dans la suite du processus.¹⁰⁶

En cherchant à exprimer en termes généralement accessibles ce que les croyants n'ont pu exprimer qu'en termes religieux, les citoyens séculiers font en sorte que les raisons religieuses ne soient pas perdues pour la discussion ni immunisées contre l'examen critique. Leur force normative peut alors être comparée à celle de toutes les autres raisons. Si elles passent le test de la traduction et qu'elles se montrent suffisamment fortes pour convaincre une quantité non négligeable de citoyens, alors elles pourront être reprises au sein des discussions officielles. Ceux qui les auront à l'origine émises pourront ainsi « se comprendre comme participant au

¹⁰⁶ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 191.

Un parallèle peut être dressé entre le travail coopératif de traduction et la « conjecture » rawlsienne, puisque dans les deux cas les citoyens séculiers tentent de formuler des raisons publiquement accessibles à partir de contributions issues d'une doctrine englobante qu'ils n'adoptent pas.

processus législatif même si celui-ci n'accepte que les raisons séculières.¹⁰⁷ » Cette traduction coopérative au niveau politique rappelle d'ailleurs l'aide apportée par les philosophes au niveau culturel pour traduire les grandes intuitions religieuses.

La distinction entre, d'un côté, la protection des contenus propositionnels contre toute critique et toute transformation et, de l'autre côté, le fait d'épargner à des citoyens de s'exprimer en termes séculiers est capitale ici. Le travail coopératif de traduction ne permet aucunement le premier cas de figure, puisque les raisons religieuses passeront, grâce aux efforts des citoyens séculiers, au travers du filtre de la discussion publique. Le travail coopératif de traduction est ainsi le premier élément qui permet à Habermas de réconcilier sa politique délibérative avec l'obligation de protéger l'intégrité éthique des croyants.

Il se peut bien sûr que la tentative de traduction se solde par moments par un échec. Cela indiquera seulement que les raisons religieuses n'auront pas été porteuses d'un contenu sémantique accessible et possiblement convaincant pour un grand nombre de citoyens. Cela sera le cas, par exemple, des arguments dépourvus de toute cohérence, ou encore des arguments d'autorité. La traduction coopérative aura tout de même dans ce cas le mérite de permettre aux croyants d'exposer leurs raisons dans la langue de leur foi.

Nonobstant qu'ils puissent s'exprimer uniquement dans la langue de leur doctrine, les croyants participent quand même jusqu'à un certain point à la délibération, ne serait-ce que parce qu'ils fournissent des raisons, soient-elles religieuses, à leurs concitoyens. Pour Habermas, une participation minimale de tous à la justification publique politique est en effet obligatoire : « Les citoyens [séculiers et religieux] d'une entité politique démocratique se doivent réciproquement des raisons

¹⁰⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 189.

pour les positions politiques qu'ils prennent.¹⁰⁸ » Pour se comporter en bons citoyens, ils ne doivent pas se positionner politiquement de façon arbitraire ; ils doivent au contraire étayer leurs positions. Être « monolingues » n'est pas être « muets ».

Apparaît ici une requête différente de la clause institutionnelle de traduction mais qui n'en est pas moins exigeante pour les citoyens religieux : celle de se percevoir comme étant liés aux autres citoyens (ceux d'une autre foi et les non-croyants), et de tous les considérer comme des égaux avec qui ils doivent s'entendre sur les règles de la vie commune, et à qui ils doivent des raisons. Un croyant peut certes formuler ses raisons en termes religieux, mais ces dernières ne pourront s'imposer à autrui que si elles sont comprises d'eux. Le croyant monolingue n'a donc d'autre choix que de laisser autrui traduire ses propres raisons.

Dans le processus coopératif de traduction, les citoyens religieux ne demeurent en outre pas inactifs. Comme nous venons de le voir, ils prennent part à l'activité citoyenne en fournissant des raisons venant étayer leurs positions politiques. Mais ils ne peuvent pas en rester là. Ils doivent également expliquer les raisons étayant leurs positions afin que les citoyens séculiers saisissent leur possible signification morale. Ils doivent finalement valider leur traduction lorsque celle-ci a été effectuée. Ils ne peuvent donc entièrement se soustraire aux échanges avec les autres citoyens. Il s'agit bien, rappelons-le, d'une « coopération ».

5.2.2.2 Des croyants majoritairement disposés à l'effort de discussion/traduction

Un doute demeure néanmoins : est-il possible d'envisager que, dans une société démocratique et libérale, tous les citoyens porteurs de convictions religieuses puissent demeurer monolingues, et ainsi ne pas procéder eux-mêmes, au fil des

¹⁰⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 191. Passage déjà cité.

échanges, à la transformation de leurs raisons dans le but de les rendre généralement accessibles et convaincantes ? Il semble bien que non, ne serait-ce que parce qu'ils continuent à former une part non négligeable de la population. En outre, si tous les citoyens adhérant à une doctrine religieuse demeuraient monolingues, alors les citoyens adhérant à des doctrines englobantes non religieuses pourraient également ne pas s'efforcer de traduire leurs propos dans une langue universellement accessible. L'approche délibérative de la justification publique politique s'en trouverait alors fortement compromise. Comme le dit Lafont :

To the extent that his proposal [la clause institutionnelle de traduction] requires that both religious and nonreligious citizens cooperate in the deliberative process of finding generally accessible arguments that can then be used 'beyond the institutional threshold,' it can perhaps release some citizens from the obligation to offer accessible reasons, but surely not all of them. However, if something is really wrong with an obligation, it would seem that all citizens and not just some would have to be released from it. In that case, however, the practice of public deliberation in the informal public sphere would collapse. Citizens would declare their exclusively religious (or otherwise comprehensive) views and, freed from any further justificatory obligation, simply cast their vote.¹⁰⁹

On doit par conséquent s'attendre à ce qu'une large part des croyants soient tout à fait disposés à participer pleinement au processus justificatif, et donc à compléter leurs arguments religieux, au cours de la discussion, avec des raisons séculières. Le droit que leur reconnaît Habermas de rester monolingues n'a pour ainsi dire de sens que si la majeure partie d'entre eux ne s'en prévalent pas.

Comme nous le verrons au chapitre suivant, il y a eu en Occident une modernisation de la conscience religieuse qui a permis à la majorité des croyants de répondre aux défis lancés par la modernité. Ceux-ci n'ont pas échappé à la vague de

¹⁰⁹ C. LAFONT. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", p. 251.

sécularisation de la culture qui a balayé le monde occidental, de sorte que nous pouvons légitimement supposer que la plupart d'entre eux sont aptes et prêts à en venir à des termes séculiers lorsque discutant avec leurs concitoyens d'autres horizons.

Même s'il ne précise pas son propos sur ce point, Habermas semble du reste cibler une catégorie bien précise de croyants lorsqu'il traite du droit de demeurer monolingue. Il vise les gens aux convictions et valeurs religieuses « fortes » ; ceux dont la foi est le centre de leur vie. Il parle dans leur cas du « trait totalisant inhérent à une forme de foi se diffusant par tous les pores de la vie quotidienne¹¹⁰. » Cette forme de foi n'est pas celle du « simple » croyant, mais celle de la « personne pieuse (Fromme) [qui] accomplit son existence “à partir” de la foi.¹¹¹ » Ce sont ces dernières qui sont peu susceptibles de s'exprimer en termes séculiers dans le débat public. Il ne fait aucun doute qu'elles ne représentent dans les sociétés sécularisées qu'une part restreinte des personnes croyantes.

On peut donc s'attendre à ce que ceux qui souhaitent demeurer monolingues trouvent des coreligionnaires qui prendront le relai en s'efforçant de traduire leurs propos. Les communautés religieuses sont après tout des lieux de rencontre et d'échange où circule le langage ordinaire. Les communautés religieuses apparaissent ainsi comme des espaces de traduction.¹¹²

On retrouve ici le second élément qui permet à Habermas de réconcilier sa politique délibérative avec l'obligation de protéger l'intégrité éthique des citoyens religieux. Si la dispense accordée aux croyants de formuler aussi en termes séculiers leurs raisons religieuses ne pose pas problème outre mesure, c'est qu'ils sont en

¹¹⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 186. Passage déjà cité.

¹¹¹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 185. Passage déjà cité.

¹¹² Voir à ce sujet G. JOBIN. « La traduction salvatrice? », p. 106-111.

majorité motivés et disposés à se soumettre eux-mêmes à l'obligation de la traduction. On découvre ainsi une réponse empirique – et non pas normative comme avec le travail coopératif de traduction – à la tension qui nous occupe.

Ajoutons que la traduction exige des traducteurs, comme nous le verrons plus loin, une certaine connaissance de la tradition dans laquelle sont puisées les raisons en attente de traduction. Nous pensons alors que les gens les mieux équipés pour aider un citoyen à traduire ses propositions sont ceux qui proviennent de la même famille religieuse. Ceux-ci possèdent une connaissance beaucoup plus profonde du cadre normatif duquel émergent ces propositions que ceux situés à l'extérieur de ce groupe. Les valeurs et les vérités, la culture et l'histoire, de même que le vocabulaire déterminé de leur tradition leurs sont de loin plus familiers qu'aux citoyens séculiers. Ce sont en conséquence les croyants qui devraient en premier lieu aider leurs confrères et consœurs dans la foi.

Pourtant, il est seulement question chez Habermas d'une aide apportée par les citoyens séculiers. Pourquoi alors n'a-t-il pas considéré cet aspect du travail coopératif de traduction ? Cette omission chez lui – consciente ou non ? – s'explique, selon nous, par son souci de souligner toute l'importance d'impliquer les citoyens séculiers dans le processus de traduction. Il veut à tout prix, d'après nous, les sensibiliser à la richesse et la pertinence du discours religieux, et faire en sorte qu'ils traitent en égaux leurs concitoyens religieux, y compris les plus fervents, et qu'ils ne se coupent pas d'eux.

* * *

Habermas est néanmoins conscient d'un fait important : l'ethos civique qu'il développe exige des non-croyants comme des croyants des attitudes épistémiques non négligeables. Ils doivent en effet être « cognitivement » disposés à remplir

correctement leur rôle de citoyens d'une démocratie libérale. Nous creuserons cette idée dans le prochain chapitre.

CHAPITRE VI

LES RÉQUISITS COGNITIFS DE L'INCLUSION DE LA RELIGION DANS LE DÉBAT PUBLIC POLITIQUE

L'ethos civique développé par Habermas demande à tous les citoyens, sans exception, d'accepter les fondements normatifs séculiers de l'État constitutionnel démocratique, à commencer par le fait que le pouvoir politique tire sa légitimité uniquement du fait que les citoyens égaux cherchent, non pas à décider arbitrairement, mais à s'entendre sur les décisions à prendre : « Le processus démocratique doit sa force de conviction légitimante au fait qu'il intègre toutes les personnes concernées, mais il le [sic] doit surtout à son caractère délibératif, car c'est sur cette base que l'on peut à juste titre supposer l'obtention de résultats rationnels à longue échéance.¹ » Cela implique bien sûr l'acceptation de la neutralité propositionnelle de l'État.

Comme nous l'avons vu précédemment, la délibération publique qui inclut les raisons religieuses n'est viable que si les citoyens séculiers sont disposés, en plus d'être ouverts à la présence religieuse, à prendre réellement en considération les contributions des croyants aux débats de société. De plus, ce processus ne tient la route que si une majorité de croyants sont en mesure de participer activement aux échanges publics. Habermas nomme « processus d'apprentissages complémentaires »

¹ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 193.

les transformations des mentalités séculière et religieuse dont dépend l'ouverture de la raison publique à la religion :

Sans ce présupposé cognitif, on ne peut pas dire qu'on est en droit d'attendre un usage public de la raison, et, en tout cas, pas dans le sens où l'on serait en droit d'espérer des citoyens laïques (säkulare) (ZNR, p. 146) [lire « séculiers », M.J.] qu'ils s'adonnent spontanément à une discussion politique du contenu des contributions religieuses afin de le traduire le cas échéant dans une langue universellement accessible, pour en faire des intuitions et des raisons moralement convaincantes. Il faut que puisse être présupposée de leur part une attitude épistémique qui procède par l'autocritique et mette ainsi à l'épreuve les limites de la raison séculière afin de mieux pouvoir les garantir. Un tel présupposé signifie donc (du moins dans l'interprétation que j'en donne) que l'ethos civique démocratique ne peut être également exigé de tous les citoyens que si religieux et laïques (säkularen) (ZNR, p. 146) [lire « séculiers », M.J.] passent par des processus d'apprentissage complémentaires.²

Le travail coopératif de traduction est donc rendu possible dans la mesure où les citoyens des deux côtés satisfont des exigences d'ordre épistémique. On touche ici aux présuppositions cognitives que doivent satisfaire les croyants et les non-croyants afin de répondre aux attentes normatives attachées au rôle de citoyen dans un État libéral et démocratique. Une transformation doit donc avoir lieu au sein des mentalités afin que tous soient capables de remplir correctement ce rôle : « Tout devoir présuppose un pouvoir. Les attentes [normatives] liées au rôle démocratique du citoyen tournent à vide si, dans les mentalités, la transformation qui rend ce rôle possible n'a pas eu lieu; elles ne suscitent alors que du ressentiment chez ceux qui se sentent incompris et sollicités à l'excès.³ »

Dans ce chapitre, nous analyserons ce que supposent au plan cognitif les attitudes comportementales et les mécanismes institutionnels devant permettre à la

² J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 201.

³ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 196-197.

fois la neutralité étatique et la participation active des citoyens religieux aux affaires de la Cité. Nous examinerons d'abord l'adaptation cognitive attendue de la conscience séculière, puis celle de la conscience religieuse. Cela nous permettra notamment de voir si les attitudes épistémiques attendues de part et d'autre impliquent à leur tour des mesures institutionnelles spécifiques, lesquelles s'avèreraient autant de composantes d'une laïcité bien comprise.

6.1 Les attitudes épistémiques attendues des citoyens séculiers

Il est bien sûr demandé aux citoyens séculiers d'être tolérants à l'égard des diverses manières religieuses de vivre et de concevoir le monde. Cette adaptation morale et politique ne suffit cependant pas. L'adaptation doit aussi être de nature cognitive⁴, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas simplement accepter que bien des gens continuent d'avoir des convictions religieuses et de structurer leur vie en fonction de celles-ci. Ils doivent en outre comprendre et admettre que le discours religieux puisse receler des contenus de signification pertinents pour l'ensemble des citoyens. Sans cela, aucun véritable travail coopératif de traduction ne sera possible :

si l'on considère les prémisses normatives de l'État constitutionnel et d'un ethos civique démocratique, l'admission des assertions religieuses dans la sphère publique n'a de sens que si l'on peut supposer qu'aucun citoyen n'exclura la possibilité d'un contenu cognitif dans ces assertions – tout en respectant le primat des raisons séculières et de la clause institutionnelle de traduction. C'est, de toute façon, ce dont les citoyens religieux font nécessairement l'hypothèse; mais, du côté des citoyens laïques (säkularen) (ZNR, p. 200) [lire « séculiers », M.J.], cela présuppose une mentalité qui ne va pas du tout de soi dans les sociétés occidentales sécularisées. Pour que les citoyens sécularisés soient à même de saisir qu'ils vivent dans une société postséculière [...], un changement de mentalité est nécessaire qui cognitivement n'est pas moins exigeant que ne l'est l'adaptation de la

⁴ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 199.

conscience religieuse aux défis d'un environnement qui continue de se séculariser toujours plus.⁵

Porter une attention particulière aux propos de leurs concitoyens religieux dans la discussion politique et participer à la traduction de leurs énoncés exigent nécessairement des citoyens séculiers qu'ils considèrent a priori le discours religieux comme n'étant pas dépourvu de sens et d'intérêt général. C'est là une exigence épistémique incontournable qu'ils doivent rencontrer afin de coopérer avec leurs concitoyens qui ont la foi.

Cette condition de possibilité du travail coopératif de traduction revient en fait, pour les séculiers, à rejeter toute attitude séculariste. Sur ce point, Habermas distingue : « between “secular” and “secularist.” [sic] Unlike the indifferent stance of a secular or unbelieving person, who relates agnostically to religious validity claims, secularists tend to adopt a polemical stance toward religious doctrines that maintain a public influence despite the fact that their claims cannot be scientifically justified. Today, secularism is often based on “hard” naturalism, i.e., one based on scientific assumptions.⁶ »

Le séculariste est un citoyen qui adopte une position épistémique que l'on pourrait dire « de confrontation » par rapport aux doctrines religieuses. Il considère qu'« exposées à la lumière de la critique scientifique les conceptions religieuses ne peuvent que disparaître tôt ou tard, de même qu'il est impossible que les collectivités

⁵ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 200.

Voir aussi J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 150 ; J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 169.

⁶ J. HABERMAS. “Notes on post-secular society”, *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 27.

religieuses puissent résister longtemps aux progrès de la modernisation culturelle et sociale.⁷ » L'attitude séculariste fait en sorte que les citoyens ne conçoivent pas que les traditions religieuses puissent renfermer des ressources normatives pouvant devenir des intuitions et des raisons moralement convaincantes pour tous. Un séculariste ne voit pas la pertinence des contributions religieuses pour le traitement politique de certaines questions. Seuls, donc, des citoyens non sécularistes se mettront à l'écoute des énoncés religieux et essaieront de les traduire.

Si le rejet du sécularisme permet aux citoyens non religieusement motivés de rester ouverts aux possibles contenus de vérité du discours religieux, il leur permet en outre de maintenir une attitude de respect et d'ouverture, donc de reconnaissance, à l'égard de ceux qui le sont :

What puts pressure on secularism, then, is the expectation that secular citizens in civil society and the political public sphere must be able to meet their religious fellow citizens as equals. Were secular citizens to encounter their fellow citizens with the reservation that the latter, because of their mindset, are not to be taken seriously as modern contemporaries, they would revert to the level of a mere *modus vivendi* – and would thus relinquish the very basis of mutual recognition which is constitutive for shared citizenship. Secular citizens are expected not to exclude a fortiori that they may discover, even in religious utterances, semantic contents and covert personal intuitions that can be translated and introduced into a secular discourse.⁸

La base même de la reconnaissance mutuelle est quelque chose d'essentiel pour une citoyenneté partagée. En jugeant dépassées ou irrationnelles leurs convictions et leurs idées, les citoyens séculiers considéreront leurs concitoyens religieux comme des êtres méritant moins d'attention et ne pouvant être vraiment pris au sérieux dans le monde d'aujourd'hui. Ils saperont ainsi les bases du respect réciproque, et donc de la reconnaissance mutuelle. Sera alors mise en danger la

⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 200.

⁸ J. HABERMAS. « Notes on post-secular society », p. 29.

commune citoyenneté, laquelle suppose que tous se prennent mutuellement au sérieux malgré leurs différences. Nous voyons ici que, chez Habermas, l'aspect cognitif relatif à l'ouverture au potentiel sémantique de la religion rejoint inévitablement l'aspect moralo-politique lié au respect entre citoyens.

*

Si Habermas affirme que les citoyens séculiers doivent satisfaire des présuppositions cognitives, curieusement il nous informe peu sur ce que cela nécessite. Nous prolongeons donc sa réflexion en affirmant que ces présuppositions dépendent à leur tour de certaines conditions. Reconnaître le discours religieux comme porteur de contenus toujours significatifs pour notre temps suppose en effet chez les citoyens non religieusement motivés l'aptitude à comprendre la signification des propositions religieuses. Pour cela, on doit s'attendre à retrouver chez eux une connaissance minimale des traditions religieuses.

6.2 La nécessité d'une culture religieuse chez les citoyens séculiers

Une culture religieuse de base présente chez l'ensemble des citoyens apparaît indispensable pour que le dialogue entre croyants et non-croyants soit fécond. Les énoncés religieux sont en effet exprimés dans un langage particulier qui apparaîtra opaque à quiconque n'a jamais été mis en contact avec celui-ci. Ils se rattachent en outre à une histoire et à une longue tradition qui demandent à être un tant soit peu connues afin d'en saisir pleinement le sens.

Enfin, il est avantageux de connaître le contexte de vie (habitudes, mœurs, culture, etc.) dans lequel s'inscrivent les croyants. Cela permet de mieux comprendre le sens que revêtent à leurs yeux les énoncés qu'ils formulent, de même que les

répercussions qu'aurait telle ou telle mesure politique sur leur mode de vie. C'est pourquoi une éducation à la citoyenneté démocratique digne de ce nom doit inclure un volet « culture religieuse ». Comme l'affirme Weinstock :

[i]l est [...] important que l'éducation à la citoyenneté comprenne une dimension d'instruction religieuse, et que cette éducation présente les grandes traditions spirituelles non pas comme des reliques folkloriques, mais comme des traditions morales et intellectuelles vivantes, à même de nourrir par les considérations et les arguments qu'elles rendent possibles les débats actuels. [...] Il faut que tous les jeunes aient des rudiments leur permettant de comprendre toutes les religions qu'ils auront à fréquenter.⁹

Nous tenons d'ailleurs à souligner l'à-propos de la remarque de ce dernier quant au fait que la connaissance des religions ne se transmet pas uniquement via un enseignement théorique, mais aussi par le biais d'une rencontre avec leurs membres : « Une division des élèves par groupes religieux ne permettra pas l'atteinte de cet objectif [c.-à-d. la compréhension des religions]. En effet, les jeunes apprendront à connaître les autres religions par ce qui s'enseignera dans les cours, mais également par la fréquentation quotidienne d'enfants célébrant des fêtes différentes, ayant des habitudes alimentaires différentes, et ainsi de suite.¹⁰ » La transmission d'une véritable connaissance des religions nécessite donc inévitablement que les jeunes aux visions du monde différentes se côtoient dans ce milieu de vie commune qu'est l'école.

Un peu comme l'intelligence profonde de bon nombre de chefs-d'œuvre artistiques de l'humanité passe forcément par la compréhension de leur signification religieuse, une compréhension des idées et des raisons avancées par les croyants demande une certaine culture religieuse chez les non-croyants. Sans cette dernière, ils

⁹ D. WEINSTOCK. « Religion, raison publique et éducation à la citoyenneté : vers un compromis » dans A. DUHAMEL et F. JUTRAS, dirs. *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Ste-Foy (Québec), PUL, 2005, p. 240.

¹⁰ D. WEINSTOCK. « Religion, raison publique et éducation à la citoyenneté », p. 240.

ne seront pas capables de coopérer efficacement à la traduction des propositions religieuses, car des repères interprétatifs essentiels leur feront défaut.

Le fait que Habermas offre uniquement des exemples de traductions d'intuitions issues du judéo-christianisme (l'homme créé à l'image de Dieu chez lui, l'interdit sur l'image chez Adorno, le Jugement dernier chez Benjamin, etc.) semble à lui seul démontrer que le processus coopératif de traduction ne s'opère véritablement que si l'on est suffisamment familier avec une tradition religieuse pour en posséder une connaissance relativement étendue. Étant nés en Allemagne et ayant évolué dans la culture savante allemande, Habermas et consorts, nonobstant leurs convictions personnelles, ont baigné dans un univers culturel et intellectuel marqué par le judaïsme et le christianisme. C'est cette connaissance non superficielle des traditions juive et chrétienne qui leur a permis d'y récupérer des composantes sémantiques.

Cette connaissance des traditions religieuses est en outre un élément-clé dans la motivation des citoyens séculiers à écouter les croyants. Sans ce savoir, ils n'auraient aucune idée de leur richesse sémantique, ce qui rendrait vain à leurs yeux tout effort de traduction. De plus, ils ne se sentiraient pas outillés pour réaliser cette tâche, de sorte qu'elle leur apparaîtrait insurmontable. Si Habermas omet de le mentionner, il n'en demeure pas moins que disposer d'un bagage relativement substantiel de connaissances religieuses est une condition de possibilité du travail coopératif de traduction. À cela nous pouvons ajouter que la présence d'une culture religieuse relativement vaste chez les non-croyants permet aux citoyens religieusement motivés d'avoir confiance en ces derniers. Il serait en effet difficile pour des gens aux croyances religieuses profondes de discuter avec des êtres ignorant beaucoup de choses de leur tradition.

L'utilité d'une telle culture religieuse se découvre par ailleurs chez les croyants eux-mêmes. Connaître les doctrines et traditions différentes des siennes

permet à un citoyen religieux de s'ouvrir aux autres croyants et de mieux les comprendre. Cela favorise le dialogue interreligieux et le développement de perspectives communes. Nous pouvons même imaginer des citoyens d'une religion x, qui veulent et peuvent le faire, aider des croyants d'une religion y à traduire leurs propositions. Habermas affirme d'ailleurs que, comme les citoyens séculiers, « ceux qui appartiennent à d'autres religions, peuvent toujours, dans certaines circonstances, apprendre quelque chose de contributions religieuses, ne serait-ce qu'en reconnaissant, par exemple, dans les contenus de vérité normatifs d'un énoncé religieux certaines de leurs propres intuitions, parfois enfouies.¹¹ »

Ajoutons qu'à la culture religieuse devrait idéalement se combiner une culture philosophique. La pluralité des doctrines englobantes ne se limitant pas à la diversité des doctrines religieuses, les citoyens ont intérêt à disposer de suffisamment de notions pour comprendre les principales conceptions éthiques que partagent leurs concitoyens, comme le matérialisme historique, l'existentialisme athée ou l'écologie profonde. Si les citoyens religieux les plus dévots ont le droit de s'en tenir à leur langage religieux lorsque jouant leur rôle de citoyens, ils doivent néanmoins être en mesure d'écouter et de comprendre minimalement ceux dont l'existence est informée par une doctrine englobante non religieuse.

La culture religieuse dépend bien sûr de la curiosité des citoyens pour les diverses manières de croire et de vivre, de même que pour l'histoire des religions. Elle ne peut cependant pas être assurée par la seule bonne volonté des gens. L'État doit par conséquent jouer un rôle très important en s'assurant que tous ses citoyens acquièrent un bagage suffisant de connaissances relativement aux diverses doctrines et traditions religieuses, à commencer par les religions universelles qui sont celles de la très grande majorité des habitants de la planète, ainsi que pour les religions

¹¹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 190.

occupant une place spéciale dans une société et son histoire.¹² Le système éducatif devrait ainsi se charger de transmettre la culture religieuse si importante pour la compréhension entre les divers croyants et non-croyants, de même que pour ce processus incontournable dans une société démocratique et libérale qu'est le travail coopératif de traduction.¹³

L'école qui transmet les informations nécessaires à la compréhension des diverses religions permet en outre de favoriser le dialogue, la compréhension et le respect mutuel entre jeunes aux croyances différentes et jeunes non-croyants, et donc entre futurs citoyens actifs. En somme, l'État est appelé à faire en sorte que ses citoyens disposent d'une bonne culture religieuse – en supposant toujours qu'il s'agit là d'un enseignement non confessionnel des religions. Il rendra ainsi possible le travail coopératif de traduction. Comme Larouche le résume si bien :

si nous considérons que la religion est devenue un enjeu d'éthique publique et, par conséquent, un défi à l'exercice de la citoyenneté, il s'agit maintenant d'en prendre acte dans les cadres de l'éducation à la citoyenneté et de la formation en éthique et culture religieuse. Si la religion peut toujours être reconnue comme un horizon de sens dans une culture donnée, elle devient aussi, dans le cadre de nos sociétés pluralistes, un enjeu en termes de coexistence, un enjeu éthique [lire « moral », M.J.] que l'on doit également saisir comme un enjeu politique. Dès lors, au creux des tensions et des défis de la coexistence dans une société postséculière, la connaissance des références religieuses, en tant que celles-ci structurent l'identité des personnes et qu'elles induisent des normes éthiques, devient elle-même une exigence éthique [lire « morale », M.J.], voire une exigence citoyenne. Par une solide formation en éthique et en culture religieuse, c'est l'éducation à la citoyenneté qui sera enrichie et qui permettra d'assurer aux adultes de demain une ouverture critique et

¹² Dans le cours *Éthique et culture religieuse* instauré au Québec depuis peu, une place non négligeable est accordée à l'enseignement des spiritualités et traditions amérindiennes, chose qui serait beaucoup moins nécessaire, par exemple, dans une société européenne.

¹³ Le cours *Éthique et culture religieuse* offre l'exemple d'un programme qui permet à l'ensemble des jeunes Québécois de parfaire leur connaissance des diverses traditions religieuses et doctrines englobantes marquantes de leur société.

responsable face aux questions que leur poseront à leur tour celles de la religion et du pluralisme dans l'espace public.¹⁴

Cela nous amène à repousser l'idée de Habermas voulant que l'État libéral ne puisse nullement influencer par ses propres moyens les processus d'apprentissage via lesquels les citoyens, séculiers et religieux, développent les attitudes épistémiques nécessaires au dialogue et à la traduction coopérative. Ce dernier affirme en effet que

le fait que l'« usage public de la raison » (dans l'interprétation que j'en donne) dépend de présuppositions cognitives qui ne sont nullement évidentes a des conséquences intéressantes, mais contradictoires. Cette situation de fait rappelle, en premier lieu, que l'État démocratique constitutionnel qui s'appuie sur une forme délibérative de la politique donne une forme de gouvernement tout simplement exigeante du point de vue épistémique, et dans une certaine mesure sensible à la vérité. [...] Mais, parallèlement, dans la mesure où les procédures exigées des mentalités se révèlent complexes, est mise, du même coup, en avant une condition fonctionnelle improbable sur laquelle l'État libéral, avec ses seuls moyens administratifs et juridiques, ne peut guère avoir d'influence.¹⁵

L'État ne peut certes pas directement obliger les citoyens séculiers à démontrer de l'intérêt pour les messages religieux ni à participer à leur traduction. Il peut néanmoins fortement accroître via des moyens légaux et administratifs, en l'occurrence l'enseignement public, le nombre de non-croyants enclins à écouter leurs concitoyens religieux et capables de collaborer avec eux. L'influence que peut avoir l'État sur les attitudes épistémiques des citoyens séculiers n'est point négligeable. Contrairement à ce qu'affirme Habermas, donc, nous pensons que l'État libéral peut intervenir pour supporter la transformation des mentalités séculières. La traduction coopérative et la délibération commune en dépendent.

¹⁴ J.-M. LAROCHE. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008, p. 141.

¹⁵ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 206.

*

Examinons à présent les réquisits cognitifs que les croyants doivent satisfaire pour remplir correctement leur rôle de citoyens d'une démocratie libérale.

6.3 Les attitudes épistémiques attendues des citoyens religieux

Les attitudes épistémiques attendues des croyants découlent des solutions épistémiques trouvées aux défis cognitifs que leur lance la modernité. Une conscience religieuse qui, d'un point de vue cognitif, permet aux croyants d'agir comme de bons citoyens d'une démocratie libérale est une conscience qui par conséquent a connu un phénomène de modernisation. Pour Habermas, les attitudes épistémiques qui, sous l'angle normatif, doivent se retrouver chez les croyants sont celles qui, sous l'angle empirique, se rencontre déjà chez la vaste majorité d'entre eux.

Pour étayer sa position de philosophe politique, Habermas revêt donc ses habits de sociologue de la religion. Comme d'autres analystes du phénomène religieux, il constate qu'il y a eu, sous l'impulsion des conditions modernes de vie, une modernisation de la foi religieuse qui a rendu cette dernière réflexive : « la foi moderne est devenue réflexive. [...] Cette capacité à relativiser le lieu d'où elle parle, qui est en même temps capacité à se décentrer grâce à la conscience qu'elle a de son arrière-plan – ce qui ne doit nullement entraîner qu'elle doive du même coup relativiser ses vérités de foi –, voilà ce qui caractérise la forme moderne de la foi religieuse.¹⁶ » Il ajoute ailleurs que « [m]ême dans les sociétés relativement homogènes au plan culturel, il est de plus en plus inéluctable que les traditions

¹⁶ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 323.

dogmatiques dominantes, qui prétendent à l'exclusivité, subissent une transformation réflexive.¹⁷ »

L'histoire des idées en Occident montre effectivement que, depuis la Réforme et les Lumières, des défis tant sociaux et politiques qu'intellectuels se sont posés à la religion. De nouvelles idées, de nouvelles manières de comprendre et de maîtriser le monde, de nouvelles façons de concevoir les rapports des hommes entre eux et avec le divin, etc., sont venu bouleverser la tradition chrétienne en place, puis celles qui se sont implantées par la suite. La modernisation de la conscience religieuse désigne en fait la réponse apportée par celle-ci aux trois grands défis cognitifs posés par la modernité : « celui du pluralisme religieux de fait, celui de la montée en puissance des sciences modernes et celui de la prévalence [sic] du droit positif et de la morale sociale profane.¹⁸ »

Cette modernisation implique que les croyants ont trouvé et continuent de chercher – ce processus n'étant jamais achevé – des solutions épistémiques à ces défis. Il s'agit pour eux de modifier et d'adapter leur vision des choses. Ils doivent passer à un niveau supérieur de réflexion afin d'arrimer leurs doctrines aux conditions de la vie moderne, et que les premières ne soient pas (trop) décalées par rapport aux dernières. L'adaptation cognitive implique une transformation des doctrines religieuses, puisque c'est en leur sein même que les croyants doivent puiser les raisons d'accepter les données de la vie moderne : « Au lieu de s'adapter contre son gré à des contraintes imposées de l'extérieur, la religion doit en contenu accepter la perspective fondée normativement de reconnaître à partir de raisons qui lui sont propres la neutralité de l'État par rapport aux visions du monde, les mêmes libertés pour toutes les communautés religieuses et l'indépendance des sciences

¹⁷ J. HABERMAS. « 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, 1998, p. 255.

¹⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 197.

institutionnalisées.¹⁹ » Pour reprendre le terme rawlsien que Habermas se réapproprie, il s'agit de faire en sorte que les doctrines et communautés religieuses deviennent et demeurent « raisonnables ».

Plus précisément, pour chacun des défis ci-haut mentionnés, les croyants doivent trouver une solution épistémique particulière. Par rapport au premier défi, ils doivent « par l'autoréflexion, [...] [f]aire entrer leur propre conception religieuse dans un rapport aux doctrines concurrentes du salut, qui ne menace pas le caractère exclusif de sa prétention à la vérité.²⁰ » Ils doivent admettre que les autres croyants n'ont pas à reconnaître la supériorité de leur foi, donc qu'il est légitime de croire en autre chose, et ce même s'ils considèrent détenir la vérité et vivre de la seule bonne manière qui soit.

Pour exprimer cette profonde modification dans la manière de percevoir les autres croyants et leurs convictions, Gauchet parle d'un passage de la tolérance, comme « principe politique », au pluralisme comme « principe intellectuel ». Pour lui, les sociétés occidentales d'aujourd'hui peuvent être dites « pluralistes » au sens où les croyants ont intériorisé le fait de la pluralité religieuse, en plus de reconnaître le droit de chacun d'avoir des croyances et des pratiques différentes des leurs :

Je n'entends pas par pluralisme la simple résignation à l'existence de fait de gens qui ne pensent pas comme vous ; j'entends l'intégration par le croyant du fait de l'existence légitime d'autres croyances dans son rapport à sa propre croyance. Pour le dire en termes plus directs, le pluralisme comme donnée et comme règle de la société est une chose ; le pluralisme dans la tête des croyants en est une autre. C'est toute la différence entre la tolérance comme principe politique et le pluralisme comme principe intellectuel. Cette relativisation intime de la croyance est le produit caractéristique de notre siècle, le fruit de la pénétration de l'esprit démocratique à l'intérieur même de l'esprit de foi.²¹

¹⁹ J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 149.

²⁰ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 197.

²¹ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. coll. « Folio/essais », n° 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 129-130.

À l'instar de Habermas, Gauchet relie les modifications des comportements au plan socio-politique à des transformations au plan cognitif. Pour lui, la nouvelle situation de la conscience religieuse en Occident ne peut être comprise sans la prise en compte de ce changement majeur que représente « le pluralisme dans la tête des croyants ». Ajoutons que, pour ce dernier, il ne s'agit pas de souhaiter ce passage à l'ère du pluralisme, puisqu'il a déjà été opéré. Le propos de Gauchet ne se situe pas ici au niveau normatif, mais bien à celui descriptif de l'analyse. Lorsque l'on songe au caractère pacifique des sociétés plurireligieuses d'aujourd'hui, de même qu'aux développements qu'a connus le dialogue interreligieux depuis quelques décennies, on ne peut que constater ce bouleversement dans les rapports entre croyants et doctrines concurrentes. Sous cet angle, nous pouvons donc dire qu'il y a bel et bien eu modernisation de la conscience religieuse.

Vis-à-vis du second défi, c'est-à-dire l'acceptation de l'autorité épistémique de la science en ce qui touche la connaissance du monde objectif, les citoyens religieusement motivés doivent, « partant de leur doctrine religieuse, [...] défini[r] principalement le rapport entre contenus de foi dogmatique et savoir séculier du monde de telle manière que les progrès autonomes de la connaissance n'entrent pas en contradiction avec les énoncés en rapport avec les questions de la foi et du salut.²² »

Encore une fois, d'un point de vue sociologique, il est difficile de ne pas reconnaître la distinction opérée dans les mentalités religieuses entre les questions du salut et celles relatives à la nature des choses, entre le « comment on va au ciel? » et le « comment va le ciel? ». Sur ce point, Willaime parle, en reprenant la thèse de

²² J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 197-198.

Isambert sur le christianisme contemporain, d'une « sécularisation interne à la religion²³ » dont l'un des aspects est une « démythologisation du message²⁴ » : « Alors que l'instituteur laïque opposait l' "explication" biblique de la création du monde aux données de la "Science" et en concluait que "la Raison et la Science" ne permettent pas d'accepter la doctrine biblique, aujourd'hui théologiens et clercs des Églises chrétiennes parlent de "mythes" à propos des récits de la Genèse et refusent de les opposer aux théories scientifiques.²⁵ » Par ailleurs, « [à] cette sécularisation interne correspond une sécularisation externe se traduisant par l'acceptation de l'autonomie des démarches scientifiques et des institutions, le fait que science et foi ne paraissent plus forcément incompatibles.²⁶ »

Quant au troisième défi, celui de l'ouverture aux prémisses de l'État constitutionnel démocratique qui s'ancrent dans une morale profane, les croyants doivent, « dans leur doctrine totalisante, [...] ménager de manière convaincante une place à l'individualisme égalitaire du droit rationnel et de la morale universaliste.²⁷ » C'est tout particulièrement la solution épistémique apportée à ce défi qui importe pour déterminer si les mentalités des croyants sont de nos jours adaptées à leur rôle de citoyens d'un État constitutionnel. Pour Habermas, il faut relever ce défi afin de « trouver une solution épistémique face au primat dont les raisons séculières jouissent également dans l'arène politique.²⁸ » Rappelons qu'il s'agit bien ici d'une adaptation cognitive de la conscience religieuse à l'ordre démocratico-libéral : « Il est même nécessaire que l'ordre juridique universaliste et la morale sociale égalitaire puissent

²³ J.-P. WILLAIME. « État, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990, p. 197.

²⁴ J.-P. WILLAIME. « État, éthique et religion », p. 197.

²⁵ J.-P. WILLAIME. « État, éthique et religion », p. 197.

²⁶ J.-P. WILLAIME. « État, éthique et religion », p. 197-198.

²⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 198.

²⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 198.

s'ancrer de l'intérieur dans l'ethos de la collectivité [religieuse] afin que les uns procèdent de l'autre en toute cohérence.²⁹ »

En concluant que « toutes » les visions du monde traditionnelles se transforment en doctrines « raisonnables » dans le contexte moderne occidental, Habermas reconnaît que les croyants sont en mesure de rattacher, dans leur esprit et de manière convaincante pour eux, les prémisses de l'État de droit constitutionnel, lesquelles se fondent sur une morale profane, universelle et égalitaire³⁰, à leurs doctrines. Ils intègrent à leur vision du monde l'idée que les individus sont fondamentalement libres et égaux :

Comme le christianisme depuis le schisme, toutes les visions du monde traditionnelles se transforment, sous la pression des conditions modernes de vie qui incitent à la réflexion, en « doctrines compréhensives raisonnables ». C'est le nom que Rawls donne à une conception éthique du monde et de soi-même devenue réflexive, et qui laisse place aux dissensions avec d'autres croyances, auxquelles on peut raisonnablement s'attendre, mais avec lesquelles une entente sur les règles d'une coexistence à droits égaux est possible.³¹

Les doctrines religieuses sont ainsi devenues raisonnables aux yeux de Habermas, ce qui permet à la majeure partie des croyants d'abandonner le projet d'imposer via des moyens politiques leur doctrine à l'ensemble du corps civique, et par suite de collaborer avec autrui à l'exercice du pouvoir. Cela présuppose inévitablement l'utilisation d'un langage commun. Rawls reconnaît d'ailleurs cet état de fait : « [l]'histoire [des doctrines religieuses et philosophiques] nous donne de nombreux exemples de doctrines compréhensives et non déraisonnables. Ce fait rend

²⁹ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique », p. 167.

Voir aussi J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 160-161.

³⁰ J. HABERMAS. « 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, Gallimard, 2002, p. 152.

³¹ J. HABERMAS. « Le débat interculturel sur les droits de l'homme », p. 255.

un consensus [...] [par recoupement] possible, limitant le conflit entre les valeurs politiques et les autres valeurs.³² »

Tout donne effectivement à penser que les valeurs politiques modernes ont imprégné les mentalités religieuses. Gauchet affirme par exemple que la foi a été pénétrée des valeurs individualistes de la modernité.³³ Willaime parle pour sa part du « développement de l'individualisme (y compris dans les traditions religieuses hiérarchiques et autoritaires).³⁴ » L'individualisme moderne, avec ses notions de liberté et d'égalité, s'est donc infiltré au sein même des univers religieux.

C'est, en fait, un processus de sécularisation de la religion qui procure aux doctrines religieuses leur nature raisonnable. Comme l'explique Willaime, la modernité se caractérise à la fois par un double processus de sécularisation, fruit d'une réflexion systématique qui n'épargne aucune tradition :

la réflexivité systématique engendre des rapports critiques aux traditions en questionnant toutes les pratiques. Si la société, en se libérant des tutelles religieuses, se sécularise, les religions, en s'ouvrant plus ou moins généreusement à la réflexion critique et à l'esprit du siècle, se sécularisent. Autrement dit, la sécularisation ne concerne pas seulement la place et l'autorité de la religion dans la société, mais aussi la place et l'autorité des savoirs et des pratiques de la société globale dans le groupe religieux lui-même. Il y a, comme l'a bien vu F.-A. Isambert à propos du christianisme, un processus de sécularisation interne au religieux.³⁵

Les religions deviennent ainsi raisonnables en s'ouvrant à la réflexion critique et aux pratiques et savoirs séculiers. Cela comprend l'ouverture aux valeurs, aux notions

³² J. RAWLS. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1^{re} édition : 1995), p. 179.

³³ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie*, p. 128.

³⁴ J.-P. WILLAIME. « État, éthique et religion », p. 197.

³⁵ J.-P. WILLAIME. *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je? », n° 2961, Paris, PUF, 1995, p. 101-102.

Willaime renvoie ici à : F.-A. ISAMBERT. « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. XVII, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 573-589.

fondamentales, aux vertus politiques et aux usages constitutifs d'un ordre démocratico-libéral.

Comme l'affirme Kymlicka, la majorité des groupes ethnoculturels, ce qui comprend chez lui les minorités religieuses, ne tentent pas de se soustraire à l'influence des idées, des valeurs et des pratiques propres à la démocratie libérale, mais bien à les adopter : « But most ethnocultural groups within Western democracies do not want to be protected from the forces of modernity in liberal societies. On the contrary, they want to be full and equal participants in modern liberal societies. [...] It is [...] true of most immigrant groups, which seek inclusion and full participation in the mainstream of liberal-democratic societies, with access to its education, technology, literacy, mass communications, etc.³⁶ » Il ajoute que les études de terrain démontrent que l'attachement aux principes libéraux et démocratiques apparaît généralement aussi fort chez les minorités que chez le groupe majoritaire, lequel est d'ordinaire fortement sécularisé :

far from opposing liberal principles, public opinion polls show there are often no statistical differences between national minorities and majorities in their adherence to liberal principles. And immigrants also quickly absorb the basic liberal-democratic consensus, even when they come from countries with little or no experience of liberal democracy. The commitment to individual autonomy is deep and wide in modern societies, crossing ethnic, linguistic, and religious lines.³⁷

³⁶ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 338.

³⁷ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 338.

Kymlicka reconnaît néanmoins l'existence de certaines minorités religieuses qui tentent de se mettre à l'écart du monde moderne, donc qui rejettent les éléments constitutifs de la modernité comme la démocratie, les libertés religieuse et sexuelle, et l'égalité des sexes. Il parle alors de « groupes ethnoreligieux isolationnistes » : « Whereas most immigrants wish to participate in the larger society, there are some small immigrant groups which voluntarily isolate themselves from the larger society, and avoid participating in politics or civil society. » (p. 355)

Si ces principes sont à ce point adoptés par les minorités religieuses, même par celles dont une bonne partie des membres ont grandi dans un contexte très différent de celui des sociétés occidentales, nous pouvons alors légitimement supposer que la majorité des croyants comprennent l'importance de la délibération publique politique, ainsi que le sens de la priorité institutionnelle des raisons séculières. Qui plus est, s'ils cherchent à s'appropriier la culture, les communications, le savoir, etc., présents au sein des démocraties libérales, de même qu'à participer à la vie de la société avec leurs concitoyens issus d'autres groupes religieux et de la majorité séculière, alors ils peuvent certainement développer, s'ils ne l'ont pas déjà fait, l'aptitude à justifier leurs positions politiques aussi en termes séculiers.

Comme l'affirme Habermas, les efforts de réflexion des croyants en terre occidentale ont porté fruit, car la conscience religieuse a bel et bien subi une transformation réflexive. Il y a véritablement eu une modernisation de la foi religieuse qui a rendu la vaste majorité des croyants capables de sciemment accepter l'ordre démocratique-libéral et de procéder à une traduction de leurs raisons religieuses. Les solutions épistémiques trouvées permettent en somme aux croyants de remplir les présuppositions cognitives qu'ils doivent rencontrer comme citoyens d'une démocratie constitutionnelle.

Ces réponses ont été rendues possibles, d'après le philosophe allemand, grâce à un « travail d'autoréflexion herméneutique [...] entrepris à partir de la manière dont les citoyens religieux se perçoivent eux-mêmes.³⁸ » Il considère que la théologie et la philosophie apologétique de la religion (du côté catholique) ont joué depuis la Réforme un rôle de première importance dans cette réflexion des croyants sur leurs

³⁸ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 198.

propres convictions et pratiques³⁹. La pertinence de la discipline théologique apparaît sous cet angle impossible à remettre en question.

Rawls partage aussi cette idée voulant que les doctrines religieuses soient devenues au fil du temps raisonnables et qu'elles continueront à l'avenir de l'être. À ses yeux, les institutions démocratico-libérales favorisent la diversification des doctrines englobantes, de même que leur mutation en doctrines raisonnables : « la diversité de doctrines compréhensives raisonnables que l'on trouve dans les sociétés démocratiques modernes n'est pas une condition purement historique qui pourrait disparaître; c'est un trait permanent de la culture publique de la démocratie. Les conditions politiques et sociales créées par les droits et les libertés de base des institutions libres verront se développer une diversité de doctrines opposées – mais raisonnables –, diversité qui persistera et qui existe probablement déjà.⁴⁰ » Pour lui, « la conception politique modèle les doctrines compréhensives et les rend compatibles avec elle.⁴¹ » Il affirme d'ailleurs que les grandes religions historiques sont raisonnables parce qu'elles reconnaissent la foi comme un acte libre, exceptés quelques fondamentalismes.⁴² Rawls et Habermas ont donc tous deux confiance en la capacité des diverses doctrines religieuses à devenir raisonnables et à le demeurer.

*

³⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 201.

Sans minimiser le travail réflexif mené dans les autres religions universelles, le catholicisme a connu moult débats, controverses, remises en question et ajustements qui ont été autant de signes d'une réflexivité à l'œuvre en son sein. Pensons à l'*aggiornamento* de Vatican II, aux efforts pour mener un dialogue interreligieux, à l'acceptation des droits de l'Homme dont la liberté religieuse, aux excuses présentées à Galilée, à la reconnaissance de la compatibilité de la théorie de l'évolution avec la doctrine chrétienne, etc. Songeons également aux controverses ayant eu cours au sein même de cette Église, plus particulièrement aux théologiens et aux fidèles s'étant mis en marge du discours officiel de l'Église.

⁴⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 63.

⁴¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 201, note 1.

⁴² J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 212.

À bien y regarder, on découvre que les attitudes épistémiques attendues des croyants comme des non-croyants se rattachent aux conditions positives d'une formation discursive de l'opinion politique, c'est-à-dire aux attitudes et aux comportements attendus des participants à une discussion publique. Autrement dit, un lien nécessaire unit les présuppositions cognitives que doivent rencontrer les citoyens de tous bords et les vertus civiques démocratiques.

6.4 Des attitudes épistémiques aux vertus civiques

La démocratie libérale ne peut pas reposer uniquement sur des règles strictement formelles encadrant la participation citoyenne. Les citoyens doivent en outre être motivés et disposés à agir d'une certaine manière. Ils doivent notamment chercher à s'entendre avec leurs concitoyens, le dialogue avec eux supposant l'acceptation de leurs différences. Ils doivent aussi rechercher la meilleure solution pour tous, cela impliquant entre autres la critique de décisions allant à l'encontre de l'intérêt général, etc. On ne peut pas en conséquence ériger la délibération en idéal de la démocratie libérale sans en même temps ne pas se soucier des vertus civiques que déploieront une part significative des citoyens. Comme l'affirme Kymlicka :

[the] shift to a more deliberative model of democracy makes it even urgent to attend to issues of civic virtue. [...] On the deliberative model, however, citizens are assumed to act in public with the goal of mutual understanding, and not just to act strategically for personal benefit. This is obviously a more demanding picture of the requirements of democratic citizenship. Democratic citizens must be not only active and participatory, critical of authority, and non-dogmatic, but also committed to seeking mutual understanding through deliberation rather than exclusively seeking personal benefit through bargaining or threats. Without citizens who display these virtues, liberal democracy cannot fulfil its promise of justice, and may indeed slowly succumb to undemocratic or illiberal forces. Of course, it is not necessary that every citizen display all of these virtues to a high degree. A liberal democracy may not be possible for a society of devils, but nor does it require a society of angels. It would be more accurate to say that liberal justice requires a critical

threshold: there must be a sufficient number of citizens who possess these virtues to a sufficient degree.⁴³

Habermas abonde dans le même sens dans ses derniers écrits en affirmant que les citoyens doivent être imprégnés de vertus politiques pour qu'un ordre démocratique juste se maintienne :

Mais 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 colégislateurs démocratiques. Ceux-ci sont censés saisir activement leurs droits à la 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. [...] Être prêt à se sacrifier à l'intérêt général ou à se porter garant de concitoyens avec lesquels on n'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. C'est pourquoi les vertus politiques, quand bien même ne se recueillent-elles que sous la forme de "petite monnaie", sont essentielles à la conservation de la démocratie. C'est l'affaire d'une culture politique libérale qui suppose que ces vertus soient socialisées et intériorisées dans les pratiques et les manières de pensée.⁴⁴

Habermas a pris conscience assez tardivement de l'importance pour les citoyens de se comporter en « bons » délibérants, cette conduite supposant chez eux des « dispositions internes ». Au milieu des années 1990, Chambers pointait chez lui cette sous-estime des conditions positives de la pratique délibérative :

in avoiding the pitfalls of communitarianism and the need for a high level of civic virtue, he [Habermas] overstresses the purely procedural requirements of discursive democracy. Discourse does depend on institutionalizing the necessary procedures and conditions of communication. But discourse also depends on citizens participating in institutionalized as well as informal discourse as discursive actors. If citizens do not possess this willingness, then no matter how well designed institutional arrangements are for the purposes of

⁴³ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 292-293.

⁴⁴ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique », p. 157.

discourse, discourse will not take place. Everyone might have the opportunity to speak, but if no one is listening you have the equivalent of a tower of Babel. Habermas does not deny that discourse requires an interest in mutual understanding, but he never deals fully with the possibility that citizens might generally lack such an interest or not possess the competencies to pursue such an interest. In a world where negotiation, instrumental trade-offs, and strategic bargaining are the most common routes to reaching collective "agreement," [sic] and resolving disputes, it is plausible that the most serious barrier to discourse can be found in the conversational habits that citizens have become used to.⁴⁵

Par « dispositions internes », nous entendons donc quelque chose qui relève à la fois de la volonté et de la capacité des sujets. Le citoyen doit désirer collaborer avec autrui et l'écouter, et s'incliner devant ses raisons quand elles s'avèrent supérieures aux siennes. Cela suppose le désir de travailler pour l'intérêt commun. Il doit en outre supposer que les contributions d'autrui sont pertinentes, donc les prendre au départ au sérieux. Il doit enfin, dans la mesure du possible, être capable de saisir leur signification et d'en discuter. Et ce, quitte à les rejeter si elles s'avèrent, une fois entendues et examinées, peu importantes, non fondées, hors contexte, irrecevables, ou simplement farfelues.

Surgit ici le lien entre les attitudes épistémiques et les vertus civiques annoncé précédemment. Ces dernières ne sont possibles que si un changement s'est produit dans les mentalités religieuse et séculière. Les non-croyants doivent considérer que les contributions religieuses méritent d'être écoutées et analysées. Pour leur part, les croyants doivent penser la même chose des contributions des croyants des autres religions. Ils doivent par ailleurs admettre que la seule instance justificative légitime en ce bas monde est le processus délibératif, processus auquel participent également tous les citoyens, aussi différents soient-ils. Comme le note Ferry, « l'éthique de la

⁴⁵ S. CHAMBERS. "Discourse and democratic practices" in WHITE, Stephen K., ed. *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 247.

discussion présuppose le dépassement de l'éthique de la conviction⁴⁶ », ce qui n'est pas peu dire pour des gens de foi.

Autant les citoyens séculiers que les citoyens religieux doivent accepter que leurs concitoyens ne partagent pas tous la même doctrine englobante ni la même forme de vie. Ils doivent reconnaître que chacun est un interlocuteur à part entière qui doit être écouté. Ils doivent, enfin, admettre que quelqu'un aux vues différentes peut, à la suite de l'examen critique de ses raisons mené en commun, « avoir raison ». L'acceptation de l'autre et la prise au sérieux de ses propos, ainsi que la défense du bien commun et non pas seulement de ses propres intérêts sont donc fondamentales. Ces requêtes sont très exigeantes pour tous les citoyens. C'est pourquoi il n'est pas vraiment approprié de qualifier la théorie délibérative habermassienne de « faible » ou « modérée ». Comme l'explique Leydet :

Cela étant, il est préférable de résister à la tentation de caractériser l'une ou l'autre de ces deux versions [de la démocratie délibérative] comme étant forte ou faible. En effet, elles offrent chacune des aspects pouvant justifier de telles caractérisations. Par exemple, si l'approche habermassienne apparaît plus souple que la version rawlsienne en ce qu'elle n'impose pas de contrainte substantielle sur le contenu des raisons pouvant être formulées par les participants à la délibération et ne connaît pas la distinction problématique que fait Rawls entre doctrines compréhensives et non compréhensives, elle demeure très exigeante s'agissant du rapport des individus à leurs intérêts particuliers [et d'un point de vue cognitif, M.J.].⁴⁷

L'insistance de Habermas sur les présuppositions cognitives des citoyens s'explique donc par la nécessité pour eux de posséder les vertus civiques leur permettant d'agir en « bons » délibérants, et notamment d'exploiter le potentiel sémantique des traditions religieuses. Parce que la justesse des mesures politiques et des normes publiques dépend de la procédure délibérative suivie, c'est l'aptitude de la

⁴⁶ J.-M. FERRY. *Les puissances de l'expérience : essai sur l'identité contemporaine*, tome II, coll. « Passages », Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 172.

⁴⁷ D. LEYDET. « Introduction », *Philosophique*, vol. 29, n° 2, automne 2002, p. 180-181.

démocratie libérale à « remplir sa promesse de justice » qui est concernée. Bref, les vertus civiques, avec les conditions cognitives sous-jacentes, font en sorte que la procédure peut être dite « juste », et par le fait même les décisions qui en résultent.

*

L'importance de ce point contraste avec le peu de cas qu'en fait Habermas. À ses yeux, « [c]'est l'affaire d'une culture politique libérale qui suppose que ces vertus soient socialisées et intériorisées dans les pratiques et les manières de pensée.⁴⁸ » Il va même, comme nous le savons, jusqu'à juger impossible toute influence de l'État sur l'acquisition des attitudes épistémiques nécessaires à l'usage public de la raison : « le problème de l'État libéral est que ses citoyens, qu'ils se définissent comme laïques (säkulare) (ZNR, p. 124) [lire « séculiers », M.J.] ou croyants, ne peuvent acquérir ces attitudes [épistémiques] qu'au moyen de "processus d'apprentissage" complémentaires [...] sur lesquels cet État ne peut, s'il s'en tient aux moyens dont il dispose – le droit et la politique – avoir aucune influence.⁴⁹ » Chez lui, donc, c'est un peu comme si on pouvait seulement espérer que les attitudes épistémiques et les vertus civiques nécessaires au maintien d'un ordre politique juste et stable se répandent et pénètrent au plus profond de l'être de tous les citoyens.

Nous avons précédemment signalé que nous n'acceptons pas ce constat. Nous profitons de cette discussion sur les vertus civiques pour réitérer notre position et la développer. Nous pensons en effet que le système éducatif représente un lieu propice pour la transmission et le développement des vertus civiques et des attitudes épistémiques les sous-tendant.

⁴⁸ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique », p. 157. Passage déjà cité.

⁴⁹ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 177.

6.5 L'école comme lieu d'inculcation des vertus civiques

Comme mentionné plus tôt, l'école ne doit pas être perçue seulement comme un lieu de transmission de connaissances sous la forme d'un contenu théorique, mais aussi d'un savoir et d'attitudes qui s'apprennent dans la pratique. Lieu de socialisation par excellence, l'école permet aux individus de fréquenter dès leur tout jeune âge leurs futurs concitoyens et d'apprendre les bases de la vie commune. C'est donc là un endroit où non seulement ils emmagasinent diverses connaissances, mais aussi où ils apprennent à connaître autrui, à l'écouter, à discuter, à s'entendre et à coopérer avec lui.

Découvrir que l'on vit dans une société plurielle, de même que développer sa capacité à débattre avec des gens aux convictions et valeurs différentes et à les respecter se fait ainsi notamment de manière performative. En conséquence, la ségrégation religieuse à l'école nuit grandement au développement des vertus civiques. Kymlicka expose cette idée en donnant l'exemple des vertus de civilité et d'usage de la raison publique :

Some theorists worry that separate religious schools cannot provide an adequate education in either civility or public reasonableness, even if these virtues are included in the curriculum. For these virtues are not only, or even primarily, learned through the explicit curriculum, but rather through the 'hidden curriculum' – i.e. the general environment and infrastructure of schools. For example, common schools teach civility not just by telling students the moral virtue of civility, but also by insisting that students sit beside students of different races and religions, and cooperate with them on school projects or sports teams. Similarly, common schools teach public reasonableness not only by telling students that there are a plurality of religious views on the world, and that reasonable people disagree on the merits of these views. [...] To learn public reasonableness, students must come to know and understand people who are reasonable and decent and humane, but who do not share their religion. [...] This sort of learning requires the presence within a classroom of people with varying ethnocultural and religious backgrounds. This suggests that the ideal of liberal education

involves some degree of detachment from the student's home community or culture, and interaction with people from other communities and cultures.⁵⁰

Nous en venons, suivant cela, à la conclusion que les vertus civiques nécessaires au maintien d'une politique délibérative digne de ce nom (et les présuppositions cognitives qui les sous-tendent) nécessitent la présence, dans une société libérale, démocratique et plurielle, d'un réseau scolaire où les jeunes issus des divers milieux, traditions et modes de vie culturels et religieux se côtoient. Nous retrouvons ici le même constat fait précédemment relativement à la capacité épistémique des citoyens à coopérer pour traduire des contenus sémantiques religieux.

Émerge donc ici l'une des limites importantes de la liberté de conscience et de religion. En effet, à la suite de ce que nous venons de voir, il apparaît impossible d'un point de vue normatif de justifier que des fonds publics servent à financer des établissements d'enseignement où les jeunes seraient séparés selon leurs appartenances religieuses, peu importe que la séparation se fasse entre les écoles ou intra-muros. La liberté de conscience et de religion des parents ne leur permet pas d'exiger un tel financement public, partiel ou total, de l'enseignement confessionnel.

De plus, elle ne leur permet pas de demander que leurs enfants soient exemptés de certains cours qui pourraient fragiliser leurs convictions, valeurs et modes de vie religieux. Certes, l'école subventionnée par l'État ne peut pas dévaloriser ou valoriser certaines doctrines et conceptions de la vie bonne, ni critiquer

⁵⁰ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 308.

Le fait que Kymlicka choisisse comme exemples les vertus de civilité et d'usage de la raison publique, et qu'il donne une interprétation de celle-ci qui se rapproche plus de celle de Rawls que de celle de Habermas (p. 289-290) importe peu. L'important est de comprendre que le respect de l'autre, la capacité à coopérer et à communiquer avec lui, et la familiarité avec la différence s'acquièrent en bonne partie dans la vie concrète.

KYMLICKA cite : A. GUTMANN. *Democratic Education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, p. 53.

des vérités religieuses, même celles qui heurtent de front les valeurs modernes. Elle peut (et doit) par contre informer les jeunes des droits et des divers services et moyens (examens médicaux, moyens contraceptifs, Protection de la jeunesse, services psychologiques et sociaux, protection policière et juridique, etc.) que l'État met à leur disposition. Elle peut (et doit) en outre les amener à découvrir les diverses manières de vivre, de voir le monde et de s'épanouir spirituellement présentes dans leur société et le monde, de même qu'à cohabiter, collaborer et communiquer avec ceux et celles qui les partagent. Maclure et Taylor exposent bien ce constat :

La liberté de conscience et l'autorité parentale pourront être restreintes, même dans le cadre d'un régime libéral et pluraliste de laïcité, dans les cas de conflits entre les croyances des parents et le contenu de certains cours enseignés à l'école. Des parents religieux peuvent revendiquer que leurs enfants soient exemptés des cours d'éducation sexuelle, d'éthique, de culture religieuse ou d'éducation civique afin qu'ils ne soient pas exposés à des modes de vie ou à des croyances qui contredisent ou relativisent les convictions religieuses transmises à la maison. Il se peut, dans ces cas, que les exemptions demandées compromettent la réalisation d'une des finalités importantes de l'enseignement primaire et secondaire, à savoir l'apprentissage de la tolérance et du vivre-ensemble dans le contexte de sociétés diversifiées sur le plan des croyances et des valeurs. Les élèves sont des citoyens en devenir qui devront interagir et apprendre à coopérer avec des concitoyens aux profils identitaires divers (identité sexuelle, culture, religion, classe sociale, système de valeurs, etc.). Cet apprentissage sera entravé si les élèves sont séparés en fonction des croyances religieuses de leurs parents. De plus, la mondialisation se traduisant entre autres choses par une compression du temps et de l'espace et par l'enchevêtrement entre l' "ailleurs" et l' "ici", il importe plus que jamais que les citoyens de demain aient les connaissances leur permettant de comprendre ce qui se passe à l'étranger et qu'ils développent leur capacité à dialoguer de façon raisonnée. Ce faisant, l'éducation à la tolérance et au pluralisme justifiera, dans certaines circonstances, que les demandes d'exemption des parents soient refusées et que leurs enfants soient exposés à des contenus qui entrent en tension avec des croyances transmises à la maison. Ce genre de restriction est raisonnable et justifié dans la mesure où il ne s'agit pas d'imposer aux enfants des croyances érigées en dogmes ou une conception particulière de la vie bonne, mais bien de leur transmettre des connaissances et de leur permettre de développer certaines aptitudes, dont celles favorisant l'exercice de la citoyenneté.⁵¹

⁵¹ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 129-130.

Ces deux auteurs précisent que « [l]e but d'un programme d'éthique, de culture religieuse ou d'éducation civique ne doit donc pas être de faire la promotion d'un mode de vie célébrant l'hybridité culturelle ou le cosmopolitisme, mais bien de permettre à l'élève de comprendre le monde et la société dans lesquels il vit et de coopérer avec des concitoyens aux profils identitaires divers.⁵² »

Nous pouvons, au surplus, appliquer le même raisonnement en ce qui a trait à l'acquisition des dispositions cognitives qui permettent aux croyants de reconnaître la valeur épistémique du savoir scientifique, c'est-à-dire « reconnaître l'autorité de la raison "naturelle", donc les résultats faillibles des sciences institutionnalisées⁵³ ». La science est certes un ensemble de connaissances sur le monde qui se présentent sous la forme de contenus propositionnels. Saisir pleinement ce qu'est la science, ainsi qu'adapter sa vision des choses ou du monde et son comportement suivant ce qu'elle nous dit exige que l'on connaisse son histoire, sa structure et sa méthode.

La familiarisation avec le savoir séculier sur le monde objectif ne peut toutefois pas se faire seulement en théorie, car la science est aussi une pratique. Découvrir la démarche scientifique demande que l'on agisse en scientifiques : faire des expérimentations en laboratoire et des observations sur le terrain, découvrir le matériel scientifique et ce qu'il permet de constater, etc. L'exemption des cours de science pour des motifs religieux apparaît dès lors non recevable d'un point de vue normatif. Cela le serait uniquement dans le cas où la transmission du savoir scientifique s'accompagnait d'une valorisation d'une conception naturaliste du monde basée sur le scientisme.

⁵² J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 160, note 6.

⁵³ J. HABERMAS. « Une conscience de ce qui manque », p. 142.

BILAN

L'ethos civique développé par Habermas s'enracine dans sa théorie de l'espace public politique, et concomitamment dans sa conception procéduralo-délibérative de la justification publique politique. Seule la discussion libre, argumentée et inclusive est source de légitimité pour les décisions politiques. Les règles inhérentes à ce processus produisent en outre un effet de décentrement, de sorte que les délibérants transformeront (traduiront) leurs raisons de manière à les rendre accessibles et convaincantes aux autres citoyens. Ils pourront ainsi parvenir à une entente commune sur un sujet donné qui prendra la forme d'une opinion publique, laquelle pourra exercer une influence politique légitime. Au demeurant, seul un argument non formulé dans les termes d'une doctrine englobante pourra, dans une société plurielle, emporter l'assentiment d'une large portion de citoyens aux croyances et valeurs diverses.

La clause institutionnelle de traduction diffère ainsi incontestablement de la condition rawlsienne. Et ce même si les citoyens sont au final conduits à s'exprimer en termes séculiers. Cela pour deux grandes raisons. Premièrement, le fait d'en venir à formuler des raisons séculières dans le débat public politique apparaît, non comme une contrainte substantielle imposée de l'extérieur, que ce soit par une autorité intellectuelle reconnue (comme le théoricien libéral), par l'autorité publique ou encore par la majorité séculière, mais comme une conséquence des exigences formelles internes de la pratique argumentative. Deuxièmement, il ne s'agit pas d'une obligation qui s'applique dès le début du processus justificatif, ce qui laisse chacun libre de s'afficher comme croyant et de défendre sa position dans les termes de sa doctrine religieuse. Et ce, malgré que l'argument le meilleur qu'en principe il reconnaîtra chez autrui ou qu'il formulera lui-même, s'énoncera à la fin en termes séculiers.

En nommant et exposant la contrainte institutionnelle de traduction, Habermas ne fait donc qu'explicitier une obligation présente en filigrane dans sa théorie de la démocratie délibérative. À la nature procédurale de cette contrainte, il ajoute une connotation juridique afin de marquer la nécessité de maintenir la neutralité propositionnelle de l'État, condition sine qua non de l'attribution d'une égale liberté de conscience et de religion.

Tout semble indiquer, en somme, que l'éthique de la citoyenneté développée par Habermas répond aux attentes pour lesquelles elle a été conçue. En rendant possible l'exposition par tous les citoyens des raisons étayant leurs positions politiques dans les termes de leurs doctrines, elle soutient d'abord la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'élaboration et la légitimation des décisions qui engagent la collectivité politique. La traduction sémantique n'est alors plus seulement située au niveau culturel, mais se retrouve également au niveau politique. Elle est en quelque sorte démocratisée. La religion peut ainsi plus facilement enrichir la conscience normative contemporaine. Elle permet ensuite une égale attribution de la liberté de conscience et de religion, ce qui garantit l'intégrité éthique de tous.

*

Cela nous permet d'entrevoir quelques composantes d'une laïcité adaptée à la conjoncture actuelle des sociétés occidentales. Premièrement, parce que pour Habermas priment du point de vue moral la liberté de conscience et de religion, et l'égalité des citoyens, et que la raison d'être de la séparation et de la neutralité de l'État est de rendre possible l'attribution de ces droits, nous considérons que se dégage de ses propos une conceptualisation de la laïcité qui correspond à celle élaborée par Maclure et Taylor. Leur théorie distingue en effet entre les principes moraux (le respect de l'égalité des individus et la protection de leur liberté de conscience et de religion) qui sont les finalités de la laïcité, et les principes

institutionnels (séparation et neutralité) qui les réalisent, les premiers primant ainsi toujours sur les seconds.

Deuxièmement, la neutralité propositionnelle implique que l'État ne peut plus tirer sa légitimité d'une source extérieure à l'activité politique des citoyens. Le processus démocratique de formation de l'opinion et de la volonté doit plutôt sa force de conviction légitimante à sa nature inclusive et délibérative. Les conditions procédurales d'une délibération inclusive doivent en conséquence être institutionnalisées juridiquement sous la forme de droits de participation et de communication. Comme seul un État neutre au plan propositionnel peut garantir l'attribution égale de la liberté de conscience et de religion, les droits civiques politiques font alors partie intégrante de l'armature de tout régime de laïcité.

Enfin, comme nous venons de le voir dans le dernier chapitre, autant la légitimité et le bon fonctionnement de l'État libéral, démocratique et séculier, que la cohabitation harmonieuse des citoyens et l'exploitation du potentiel sémantique de la religion reposent sur les dispositions cognitives des citoyens. Tout dépend, en dernier ressort, de la mentalité de ceux-ci. Les attitudes épistémiques et les vertus civiques attendues de part et d'autre exigent des citoyens l'acquisition de certaines connaissances et dispositions comportementales. L'école a ici un rôle primordial à jouer : elle doit transmettre une culture religieuse et philosophique aux jeunes, de même que le savoir séculier sur le monde objectif, ainsi que favoriser la connaissance d'autrui et la collaboration avec lui, autrement dit l'apprentissage de la diversité. Cela implique un enseignement culturel et non confessionnel de la religion, l'enseignement des bases et des théories admises par la communauté scientifique, ainsi que le non-subventionnement des écoles confessionnelles et évidemment l'absence de division des élèves selon leurs appartenances religieuses ou leurs conceptions philosophiques dans les écoles publiques. Voilà quelques mesures institutionnelles bien concrètes de mise en œuvre de la laïcité.

En somme, en combinant son concept procédural de politique délibérative, lequel découle de sa théorie de la discussion, avec sa conception renouvelée de la religion, Habermas est parvenu à articuler de façon intéressante et plausible religion et raison publique. Qui plus est, les conditions et les suites, directes et indirectes, d'une ouverture de l'activité politique au potentiel normatif de la religion et de la protection des identités religieuses sont autant d'éléments qui entrent dans la composition d'une laïcité bien comprise.

TROISIÈME PARTIE

L'AMÉNAGEMENT POLITIQUE DE LA DIVERSITÉ RELIGIEUSE

En s'attaquant à la question de l'utilité, de la possibilité et des modalités de la mobilisation des ressources normatives de la religion pour le traitement des problèmes et des dilemmes moraux contemporains, Habermas a essentiellement porté son attention sur la nature de la justification politique et de l'ethos civique que l'on devrait retrouver dans une société démocratique, libérale et plurielle. Ce faisant, il s'en est surtout tenu à l'explicitation des conditions procédurales, comportementales et cognitives d'une utilisation effective et légitime des contenus sémantiques de la religion dans le processus de formation de l'opinion et de la volonté politiques. Son propos sur la religion analysé jusqu'ici se rattache donc pour l'essentiel à la théorie normative de la légitimité démocratique.

Or, comme nous l'avons vu dans notre l'introduction, la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective n'est qu'une des deux modalités d'insertion de la religion dans l'espace public. L'autre est l'aménagement politique de la diversité religieuse. Celle-ci renvoie au problème de la

conciliation de l'égalité et des diverses libertés individuelles avec la reconnaissance publique des particularismes identitaires de nature religieuse. Habermas s'est également penché sur cet aspect du problème général de la place de la religion dans l'espace public.

À la différence de ce que nous avons précédemment vu, la religion apparaît ici comme une chose de laquelle dérivent des problèmes que les citoyens doivent régler, et non comme un réservoir de sens dans lequel ils sont invités à puiser des contenus sémantiques pour penser des problèmes en attente d'une réponse politique. C'est comme si Habermas, après avoir spécifié les caractéristiques et les conditions de la discussion publique politique, y entrait lui-même, et ce afin de trouver des réponses politiques légitimes aux questions qui naissent de la résilience de la religion dans l'espace public. Il quitte ainsi en quelque sorte le terrain de la théorie de la démocratie pour celui de la théorie des droits des minorités.

CHAPITRE VII

LA LAÏCITÉ DANS UNE SOCIÉTÉ POSTSÉCULIÈRE

Nous nous proposons de reconstruire dans ce chapitre le parcours de Habermas quant au traitement de l'aménagement politique de la diversité religieuse. Dans un premier temps, nous tenterons de préciser le cadre discursif dans lequel ce problème doit être abordé. Pour ce faire, nous recourrons à sa propre théorie du discours politique développée à partir de sa différenciation de l'usage de la raison pratique. Dans un deuxième temps, nous entrerons à sa suite dans la discussion même de ce problème. Nous exposerons les propositions qu'il énonce à ce sujet, en vérifierons la validité et essaierons d'en tirer les implications concrètes. Nous pourrions alors entrevoir le modèle d'aménagement de la diversité religieuse qui se dégage de ses propos.

7.1 Penser la laïcité dans le cadre de la théorie du discours

La régulation de la diversité religieuse implique des normes d'action ayant une forme juridique. C'est en effet via des mesures ayant force de loi que l'État régule l'agir des citoyens et structure ses rapports avec eux. Nous nous pencherons conséquemment dans ce qui suit sur la légitimité des normes juridiques servant à aménager la diversité religieuse, c'est-à-dire les règles et mesures laïques. Nous commencerons par approfondir ce concept de « normes juridiques » et le processus de leur légitimation.

7.1.1 Des interrogations politiques différenciées

En démocratie les normes juridiques résultent – en principe – d'un processus délibératif et inclusif de formation de l'opinion et de la volonté politiques. Elles sont des réponses aux questions pratiques qui se posent à une collectivité donnée, c'est-à-dire qui demandent aux individus d'agir de concert. Dans ce cas, la question « Que dois-je faire? » se formule à la première personne du pluriel : « Une collectivité est confrontée à la question “que devons-nous faire? », dès lors qu'elle rencontre des problèmes déterminés qui doivent être résolus par la coopération, ou encore lorsque surgissent des conflits d'action qui appellent une solution consensuelle.¹ »

Cela nous ramène à la théorie du discours de Habermas, puisque pour lui la différenciation de l'usage de la raison pratique prend une connotation politique lorsque les normes d'action prennent une forme juridique : « Lorsque le principe de discussion est appliqué à des normes d'action qui peuvent se présenter sous forme juridique, des interrogations politiques de différents types entrent en jeu. À la logique de ces interrogations correspondent différents types de discussion et de négociation.² »

Habermas a effectivement transposé au niveau collectif la différenciation de l'usage de la raison pratique antérieurement établie.³ Comme nous le savons, l'usage de la raison pratique se différencie suivant la nature du problème auquel se heurte un sujet individuel ne sachant pas comment agir. Celui-ci peut se retrouver devant une interrogation pragmatique, éthique ou morale. Il en va de même pour un sujet

¹ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État 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, 1997, p. 177.

² J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 177.

³ Voir J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », surtout les p. 176-188.

collectif : « Dans les délibérations traitant des projets politiques et des lois, la question fondamentale “que devons-nous faire ?” se différencie selon la matière qu’il s’agit de régler.⁴ »

La communauté faisant face à des questions de diverses natures, le traitement de celles-ci entraîne des discussions de différents types, chacune admettant une catégorie particulière de raisons. Un assortiment de raisons supportent ainsi les normes juridiques édictées par le Législateur : « À la différence de la prétention à la validité normative, clairement définie, qui est celle des commandements moraux, la prétention à la légitimité des normes juridiques s’appuie sur différentes sortes de raisons. La pratique de la justification législative ne dépend pas seulement de discussions d’ordre moral, mais d’un vaste réseau de discussions et de négociations.⁵ »

La volonté d’une communauté politique, donc les lois et les dispositifs institutionnels qu’elle se donne, se forme ainsi au moyen d’une diversité de formes de communication, « non seulement par l’entente éthique sur l’identité collective, mais encore, tout à la fois, par la péréquation des intérêts et le compromis, par un choix,

⁴ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l’État de droit », p. 178.

⁵ J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie » dans *L’intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l’allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 278-279.

Nous n’aborderons pas l’une des formes de communication entrant dans le processus législatif : les négociations. Celles-ci touchant uniquement les intérêts particuliers et non universalisables, elles ont peu d’importance pour notre propos. Disons seulement que, pour Habermas, elles ne peuvent pas être évacuées de la formation démocratique de la volonté politique, mais qu’elles sont nécessairement sous-tendues par des discussions morales. (Voir J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l’État de droit », p. 185-186.) Ce faisant, Habermas s’éloigne d’une certaine conception libérale de la politique démocratique, laquelle ramène les discussions politiques essentiellement à des négociations visant le compromis entre agents défendant des intérêts privés, le processus électoral prenant ainsi la forme d’un processus d’agrégation de préférences formées prépolitiquement. (Voir J. HABERMAS. « Trois modèles normatifs de la démocratie » dans *L’intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l’allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 259-274.)

rationnel en termes de finalité, des moyens appropriés, par la justification morale, et par un examen de la cohérence juridique.⁶ » Plus précisément :

Dans les discussions pragmatiques, nous examinons, en effet, l'opportunité des stratégies d'action qui présupposent que nous sachions ce que nous voulons. Dans les discussions éthico-politiques, en revanche, nous examinons une configuration de valeurs en présupposant que nous ne savons pas encore ce que nous voulons en réalité. Les discussions de ce type permettent de justifier des programmes, dans la mesure où ils sont opportuns et dans l'ensemble bons pour nous. Mais une justification suffisante doit encore tenir compte d'un aspect supplémentaire, celui de la justice. Pour savoir si nous devons vouloir et accepter tel programme, nous devons par ailleurs savoir si la pratique correspondante est également bonne pour tous.⁷

Les discussions pragmatiques relèvent uniquement de la rationalité fins-moyens. Elles débouchent sur des recommandations techniques ou stratégiques.⁸ Elles « se limitent à échafauder des programmes possibles et à en apprécier les conséquences probables, non à former la volonté rationnelle qui ne peut adopter une proposition que dans la mesure où elle fait siens les objectifs et les valeurs qui y sont présupposés.⁹ » Il s'agit donc ici de déterminer les actions et les moyens les plus efficaces afin de réaliser de façon optimale certaines valeurs et certains buts.

Ceux-ci sont quant à eux arrêtés au moyen de discussions éthico-politiques dans lesquelles les membres de la collectivité cherchent à se comprendre en tant que groupe. Cela donne lieu à une hiérarchisation d'orientations axiologiques basée sur l'examen critique des traditions (plus ou moins partagées) par les membres du groupe, sur l'interprétation de leur histoire commune et sur l'idéal qu'ils visent collectivement :

⁶ J. HABERMAS. « Trois modèles normatifs de la démocratie », p. 266.

⁷ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 180.

⁸ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 182.

⁹ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 184.

Les idées qui se dégagent des discussions éthico-politiques changent à la fois la compréhension, élucidée par l'herméneutique, qu'un groupe a de soi-même, et son identité; la fondation des décisions axiologiques importantes fait que celles-ci sont produites par le discernement, dans la mesure où les arguments rencontrent ici une aspiration à un mode de vie authentique. D'un autre côté, de telles décisions élucidées par l'herméneutique expriment aussi l'affirmation d'une forme de vie à la lumière des traditions réappropriées dans un esprit critique.¹⁰

Comme dans le cas de l'individu, le corps collectif cherche à se comprendre à partir de la composante descriptive de la genèse biographique du « nous »¹¹, et de la composante normative de son idéal. C'est via ce processus d'autocompréhension qu'il dessine les grandes lignes des programmes à mettre en branle et établit les priorités pour la répartition des ressources dont il dispose.

Les discussions éthico-politiques permettent aux membres d'un groupe de « pren[dre] conscience, par exemple, de la manière dont ils souhaitent se comprendre comme citoyens d'une république déterminée, comme habitants d'une région déterminée, comme héritiers d'une culture déterminée, des traditions qu'ils veulent poursuivre ou avec lesquelles ils veulent rompre, de la manière dont ils souhaitent aborder leur destin historique, dont ils souhaitent gérer leurs rapports réciproques et leurs rapports avec la nature, etc.¹² » Il faut retenir que les résultats de ces discussions valent uniquement pour une communauté politique concrète, et à un moment précis de son histoire.

Il en va autrement pour les discussions politiques de nature morale. La formation de la volonté politique des citoyens se doit ici d'être guidée, non pas par les caractéristiques (culturelles, linguistiques, historiques, géographiques, etc.) qui leurs

¹⁰ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 182-183.

¹¹ Le « nous » est ici exclusif, parce qu'il englobe les membres d'une communauté politique donnée.

¹² J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 221-222.

sont propres ni par ce qu'ils souhaiteraient être en tant qu'entité collective singulière, mais par le projet de réaliser les droits fondamentaux : « Ceux-ci [les débats moraux] visent au règlement impartial des conflits pratiques. À la différence des considérations éthiques qui sont orientées vers le telos de ce qui est, pour moi ou pour nous, une vie bonne, ou du moins une vie qui ne soit pas un échec, les considérations morales réclament une perspective délestée de tout égo- ou ethnocentrisme.¹³ »

Elle est décontextualisée au sens où la communauté de référence est la communauté de communication illimitée, celle des « sujets capables de parler et d'agir¹⁴ », et non une collectivité donnée : « La discussion morale élargit le point de vue ethnocentrique d'une collectivité déterminée, pour atteindre le point de vue global d'une communauté de communication illimitée dont tous les membres se placent à la fois dans la situation et dans la vision que toute personne a du monde et de soi, pour pratiquer ensemble une adoption de rôle idéale¹⁵ ».

Comme exemples de questions politiques concernant directement le point de vue moral, Habermas pense à « des questions qui relèvent du droit pénal telles que l'interruption de grossesse ou la prescription, à des questions relatives au droit de procédure pénale telles que l'interdiction de certaines méthodes d'administration des preuves, ou encore à des questions de politique sociale, de droit fiscal, d'organisation du système scolaire ou encore de celui des soins médicaux¹⁶ », etc.

*

¹³ J. HABERMAS. « 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, 1997, p. 113.

¹⁴ J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », p. 220.

¹⁵ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 181.

¹⁶ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 184.

Cela étant expliqué, il nous faut à présent savoir sous quel aspect le problème de l'aménagement politique de la diversité religieuse est avant tout susceptible d'être résolu. Autrement dit, nous devons déterminer à quel type de question pratique appartient l'interrogation : « Qu'est-ce que les membres d'une communauté politique, qui se perçoivent comme les auteurs et les destinataires du droit, doivent faire devant les revendications identitaires de nature religieuse? »

7.1.2 Une question politique de type moral

Comme nous venons de le voir, les mesures et lois devant répondre au problème de l'aménagement de la diversité religieuse ne seront fixées par la communauté politique qu'une fois qu'elle aura arrêté ses préférences à ce sujet. En regardant les sociétés actuelles comme celles du passé, nous constatons en effet que divers objectifs et valeurs peuvent déterminer les réponses politiques à ce problème. Dans certains cas, des valeurs comme l'autonomie intellectuelle des gens, et une certaine conception de leur émancipation et du progrès ont pu conduire à des mesures anticléricales voire antireligieuses, comme la nationalisation des biens de l'Église en France (1789). Dans d'autres, des valeurs jugées supérieures, comme la raison d'État, l'ordre public et la stabilité sociale, le respect de l'autorité, etc., ont débouché sur des mesures étatiques autoritaires, comme ce fut le cas avec les règles laïques instaurées dans la Turquie républicaine. Ou encore, des valeurs dites « républicaines », telles une identité civique forte et la participation à la vie publique, ont engendré des règles laïques comme l'interdiction complète des signes et symboles religieux pour le personnel étatique qui est toujours en vigueur en France.¹⁷

¹⁷ Nous nous inspirons ici de trois des cinq conceptions-types de la laïcité circonscrites par Milot. (M. MILOT. *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, 2008, p. 50-62.)

Dans d'autres situations, encore, les objectifs à atteindre dérivent de vérités religieuses ou philosophiques. Par exemple, le Coran faisant office de Constitution en Arabie Saoudite, on y interdit de pratiquer un culte non musulman, ce qui inclut l'interdiction de construire des édifices religieux non islamiques. Pensons aussi à la persécution des chrétiens dans l'U.R.S.S. athée. Les orientations axiologiques et les buts visés proviennent ici respectivement d'une doctrine religieuse et d'une idéologie dérivée d'une doctrine métaphysique.

Il semble que n'importe quelle mesure politique pourrait se justifier au cours d'une discussion éthico-politique. Des individus partageant la même vision des choses ou du monde (religieuse, philosophique ou idéologique) et formant une majorité peuvent monopoliser la discussion et imposer leurs visées. Par exemple, dans chacun des cas évoqués ci-dessus, les programmes mis œuvre par l'État sont sans aucun doute légitimés en regard des valeurs et des intérêts invoqués.

Cependant, lorsqu'une collectivité s'est donné une constitution démocratique, c'est-à-dire un « projet visant à réaliser l'égalité des droits civiques¹⁸ », les discussions ne peuvent pas s'arrêter au niveau éthico-politique. Pour être suffisante, la justification des programmes étatiques doit comporter un versant moral. Les résultats des discussions éthico-politiques doivent par conséquent subir un test d'universalisation, permettant par là aux diverses règles et mesures adoptées de prétendre à la justesse normative :

Comme la formation d'un compromis ne peut remplacer la discussion morale, la formation de la volonté politique ne peut être réduite à la formation d'un compromis. À peu de choses près, il en est de même pour les discussions éthico-politiques. Leurs résultats doivent en effet être au moins compatibles avec des principes moraux. [...] c'est seulement la compatibilité de tous les programmes réalisés au moyen de discussions ou de négociations, avec la

¹⁸ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 156.

possibilité d'une justification morale, qui offre une garantie pour la prise en compte conséquente du principe de discussion.¹⁹

En termes juridiques, cela revient à dire que l'ensemble des lois et règlements édictés doivent être compatibles avec les principes constitutionnels, lesquels sont les résultats institutionnalisés de discussions morales et prennent la forme de droits fondamentaux. On comprend ici d'ailleurs pourquoi Habermas reproche à Rawls de ne pas voir que toutes les questions devant recevoir un traitement politique, même les plus banales, requièrent, ne serait-ce qu'indirectement, une justification faisant appel à des raisons publiques.

Les programmes devant répondre adéquatement aux difficultés que génère la pluralité religieuse n'échappent évidemment pas à cette règle. Leur justification dépend même étroitement des discussions morales. Les interrogations soulevées par les revendications identitaires basées sur des motifs religieux se rapportent en effet directement aux principes constitutionnels que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité entre citoyens, ce qui en fait des questions politiques fondamentales. Elles font en cela partie de ces questions qui concernent directement le point de vue moral. Les programmes adoptés seront ainsi d'authentiques mesures laïques seulement s'ils sont compatibles avec ces principes.

*

Jusqu'ici, nous nous sommes servi d'éléments de la pensée de Habermas afin de spécifier la nature des propos portant sur l'aménagement de la diversité religieuse dans une démocratie libérale. Ceux-ci sont avant tout moraux. Nous ne sommes toutefois pas entré dans cette discussion sur les solutions politiques légitimes du point

¹⁹ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État de droit », p. 187.

de vue moral à apporter aux revendications identitaires fondées sur des motifs religieux. C'est ce que nous nous proposons de faire dans les pages à venir. Nous approfondirons donc, à la suite de Habermas, la signification des deux principes fondamentaux de la laïcité, et en dériverons des implications concrètes.

7.2 Les finalités et les modes opérationnels de la laïcité

7.2.1 La liberté de conscience et de religion comme principe moral de premier plan

Habermas adopte la définition élémentaire de la liberté de conscience et de religion d'après laquelle cette liberté comporte deux facettes, l'une positive et l'autre négative : « d'un côté, le droit positif de pratiquer sa religion et, de l'autre, la liberté négative de se voir épargner la pratique religieuse des autres.²⁰ » Cette définition se retrouve notamment dans le monde juridique. Le commentaire de l'interprétation donnée par la Cour suprême du Canada de cette liberté fourni par le juriste José Woehrling montre que ces deux éléments entrent nécessairement dans sa composition:

on constate une liberté positive et négative d'exercice de la religion (ou "libre exercice"); le contenu positif correspond à la liberté d'avoir des croyances religieuses, de les professer ouvertement et de les manifester par leur mise en pratique, par le culte et par leur enseignement et leur propagation; le contenu négatif correspond au droit de ne pas être forcé, directement ou indirectement, d'embrasser une conception religieuse ou d'agir contrairement à ses croyances ou à sa conscience.²¹

²⁰ J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 178.

Signalons que les mêmes composantes de la définition s'appliquent lorsqu'il s'agit de l'adhésion une doctrine englobante non religieuse et à la forme de vie qui en dérive.

²¹ J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 43, 1998, p. 371.

Habermas ajoute que la liberté de conscience et de religion est un principe fondamental de toute constitution libérale. L'État de droit se doit d'accorder à tous ses citoyens cette liberté sous peine de se trahir lui-même. Deux raisons, l'une fonctionnelle et l'autre normative, expliquent l'importance capitale de celle-ci : « L'État libéral garantit en effet à chacun l'égale 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 pas exiger de ses citoyens religieux ce qui serait inconciliable avec une existence authentiquement vécue "dans la foi".²² » La laïcité qui se dégage des propos de Habermas a donc bel et bien comme finalités l'égalité et la liberté de conscience et de religion. Attardons-nous à présent à la raison fonctionnelle.

7.2.1.1 La préservation de la paix sociale

Historiquement, l'État libéral est apparu d'abord pour une raison fonctionnelle. L'égale attribution de la liberté de conscience et de religion a effectivement permis d'assurer la paix civile en Europe. Par ailleurs, l'absence de conflits religieux violents en Occident montre en creux l'actuelle pertinence de cette raison. Et cela d'autant plus que les sociétés occidentales se sont considérablement diversifiées aux plans éthique et religieux depuis les débuts de la Modernité. Ne serait-ce que sous l'angle fonctionnel, la liberté de conscience et de religion accordée à tous demeure donc une composante absolument indispensable de tout ordre politique stable. Comme le dit Rawls : « Les principes de tolérance et la liberté de conscience doivent tenir une place essentielle dans toute conception démocratique

²² J. HABERMAS. « 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, 2008, p. 149.

constitutionnelle. Ils établissent la base fondamentale que tous les citoyens doivent accepter et tenir pour équitable et régulatrice de la rivalité entre doctrines.²³ »

*

Mais si Habermas voit dans la défense de la liberté de conscience et de religion de chacun une injonction normative pour l'État libéral, c'est nécessairement parce qu'il y décèle l'expression d'un intérêt commun à tous les individus. Il nous faut par conséquent cerner ce dernier si nous voulons comprendre tout le poids de cette raison normative qui rend impérative la protection de cette liberté. Habermas ayant toutefois relativement peu développé ce point, c'est chez d'autres penseurs que nous trouverons les éléments nous permettant d'explicitier cet intérêt.

7.2.1.2 L'intérêt fondamental à mener une vie « bonne »

L'intérêt universel qu'exprime la liberté de conscience et de religion est le fait de mener une vie « bonne ». Chaque personne cherche à avoir une existence qui soit significative et qui vaille quelque chose. Si cet objectif est le même pour chacun, les voies pour l'atteindre sont pour leur part multiples. Jeremy Waldron explique cela : « “there is something like pursuing a conception of the good life that all people, even those with the most diverse commitments, can be said to be engaged in... although people do not share one another's ideals, they can at least abstract from their experience a sense of what it is like to be committed to an ideal of the good life”²⁴ »

²³ J. RAWLS. « L'idée de raison publique reconsidérée » dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillarme, Montréal, Boréal, 2006, p. 181.

²⁴ J. WALDRON. “Theoretical foundations of liberalism”, *Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 147, 1987, p. 145 cité dans W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 64.

Cet intérêt à mener une bonne vie est indissociable du besoin, aussi universel, qu'ont les gens de se définir. L'identité profonde d'une personne se confond en bonne partie avec son idéal de vie. Il s'agit là de la composante normative du moi. Taylor explique cette idée : « la notion du moi qui se rattache à notre besoin d'identité a pour objet de définir cet aspect capital de l'agent humain selon lequel nous ne pouvons nous passer d'une certaine orientation vers le bien et selon lequel notre essence se confond (au moins partiellement) avec la position que nous adoptons par rapport à cette orientation.²⁵ » En cherchant à savoir ce qui est bon pour elle et qui elle est, la personne se retrouve, comme nous l'avons vu plus tôt, sur le terrain de l'éthique.

Une conception de la vie bonne détermine l'identité éthique de la personne parce qu'elle se compose d'orientations pour l'action qui se rapportent à des questions d'ordre supérieur. Comme l'indique Taylor, personne n'échappe véritablement à ces interrogations existentielles, chacun devant, du moins à certains moments de sa vie, se positionner vis-à-vis d'elles, et par le fait même se définir : « En d'autres termes, nous tenons pour essentiel que l'agent humain existe dans un espace de questions. C'est à ces questions que nos cadres définitionnels apportent des réponses, fournissant du même coup l'horizon à l'intérieur duquel nous savons où nous nous situons et quels sens les choses ont pour nous.²⁶ »

Ces questions étant essentielles, les réponses sont fondamentales. Elles sont en termes tayloriens des « distinctions qualitatives déterminantes » qui permettent de voir ce qui vaut profondément la peine d'être fait ou recherché. En les fournissant, l'idéal de la vie bonne agit comme un cadre « définitionnel » ou « de référence » : « Ce que j'ai appelé un cadre de référence comprend un ensemble de distinctions qualitatives déterminantes. Penser, sentir, juger à l'intérieur d'un tel cadre, c'est agir

²⁵ C. TAYLOR. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Boréal, 1998, p. 54.

²⁶ C. TAYLOR. *Les sources du moi*, p. 49.

avec l'idée que certaines actions, certains modes de vie ou certains sentiments sont incomparablement supérieurs à d'autres qui nous sont plus aisément accessibles.²⁷ » La nature du cadre définitionnel a ainsi une incidence décisive sur la ligne de conduite et de pensée de l'agent, et de là sur son identité éthique. Poursuivre une conception du bien qui structure et procure de la valeur à sa vie est donc un intérêt essentiel pour toute personne, puisqu'elle lui permet de s'orienter dans une existence où les voies à emprunter sont diverses.

Cette idée occupe d'ailleurs une place de premier ordre chez Rawls, puisque se trouve au sein de sa théorie de la justice le postulat selon lequel les personnes possèdent deux facultés morales : la capacité à avoir un sens de la justice et celle à avoir une conception du bien²⁸, ce qu'il nomme respectivement le « raisonnable » et le « rationnel »²⁹. Plus précisément,

le rationnel est une idée distincte du raisonnable et il s'applique à un seul agent unifié (une personne physique ou une personne morale) qui possède les facultés de jugement et de délibération nécessaires à la recherche des fins et des intérêts qui lui sont particuliers. Le rationnel s'applique à la manière dont ces fins et ces intérêts sont adoptés et défendus ainsi qu'à la manière dont ils reçoivent une priorité. Il s'applique également au choix des moyens et, dans ce cas, il est guidé par les principes suivants qui sont bien connus : adopter les moyens les plus efficaces pour une fin ou choisir la solution de rechange la plus probable, toutes choses égales par ailleurs. Cependant, des agents rationnels ne sont pas limités au raisonnement moyens-fins, car ils peuvent pondérer leurs fins ultimes en fonction de leur importance pour leur plan de vie pris comme un tout, de leur cohésion et de leur complémentarité les unes par rapport aux autres.³⁰

²⁷ C. TAYLOR. *Les sources du moi*, p. 36.

²⁸ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1^{re} édition : 1995), p. 43, p. 114.

²⁹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 76-83.

³⁰ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 78-79.

Remarquons la forte similitude entre la distinction rawlsienne entre le rationnel et le raisonnable, et la différenciation habermassienne de l'usage de la raison pratique. L'extrait tout juste cité montre que les questions pragmatiques et éthiques concordent avec le domaine du rationnel, tandis que les questions morales coïncident avec celui du raisonnable. En effet, chez Rawls « [l]es personnes sont raisonnables en un sens fondamental quand, dans un contexte d'égalité, elles sont prêtes à proposer des principes et

Rawls reconnaît donc explicitement que toute personne est appelée à se donner un « plan de vie » lui permettant de s'orienter dans l'existence, celui-ci se constituant de « fins ultimes » qui font sens pour elle.

En considérant que plusieurs conceptions du bien dérivent plus ou moins directement de doctrines englobantes, il va de soi que la possibilité de faire sien le contenu d'une telle doctrine et d'agir conformément à ses préceptes doit être offerte à tous. De là l'importance capitale qu'attribue, notamment, Rawls à la liberté de conscience, laquelle est chez lui une « liberté de base », c'est-à-dire un « bien premier ».³¹ Comme le notent Maclure et Taylor, « ce qui définit une conviction fondamentale est le rôle qu'elle joue dans la vie morale [lire « éthique », M.J.] d'une personne. Ce type de croyance et d'engagement aide l'individu à résoudre des conflits de valeurs, à se donner un plan de vie, à attribuer un sens à ses actions, bref, à mener une “bonne” vie.³² »

En effet, une doctrine englobante possède une teneur éthique parce que s'y dégage un idéal de vie, c'est-à-dire des orientations axiologiques ordonnées d'une certaine manière. Celles-ci s'appuient sur un ensemble de vérités premières placées au cœur de la doctrine. La conviction de conscience consiste à accorder du crédit à ces dernières, et par suite à faire en sorte que sa propre conduite reflète les valeurs qu'elles étaient. On comprend dès lors que « les convictions de conscience, qui incluent les croyances religieuses, forment un type de croyances ou de préférences

des critères qui représentent des termes équitables de coopération et à leur obéir de plein gré, si elles ont l'assurance que les autres feront de même. » (p. 77)

³¹ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 366.

Dans la théorie rawlsienne de la justice, les citoyens, nonobstant leurs conceptions du bien (à condition qu'elles soient raisonnables), ont effectivement besoin des mêmes ressources, les biens premiers, pour réaliser ces dernières. (Voir notamment J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 223.)

³² J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 116.

subjectives particulier qui appelle une protection juridique spéciale.³³ » En permettant aux individus de structurer leur identité éthique, elles satisfont un intérêt qui est non des moindres.

Nous touchons ici au cœur de la raison normative pour laquelle l'État libéral se doit de défendre la liberté de conscience et de religion. Liberté de conscience et de religion, parce que, comme nous le savons, la religion relève sous un certain angle de l'éthique. Elle participe à la construction de l'identité profonde des croyants en leur procurant des repères et des objectifs pour mener à bien leur vie. Ce qui importe donc ici, c'est la fonction remplie par la religion chez les individus. Moralement et juridiquement, l'État libéral protège l'adhésion à une doctrine religieuse parce qu'elle répond à un intérêt universel, et non parce qu'il la reconnaît d'office comme étant porteuse d'une vérité fondamentale : « le statut légal particulier des croyances religieuses est dérivé du rôle qu'elles jouent dans la vie morale [lire « éthique », M.J.] des personnes plutôt que d'une évaluation de leur validité intrinsèque.³⁴ » En termes habermassiens, il s'agit là d'une justification postmétaphysique de la liberté de conscience et de religion. Comme le note Hunyadi : « Cela fait d'ailleurs partie intégrante du dispositif propre à une morale postmétaphysique que de placer au centre de son souci normatif la notion d'intérêts, dans la mesure où son principe même lui interdit de légitimer une norme devenue litigieuse par obéissance à un critère qui serait extérieur aux concernés eux-mêmes.³⁵ »

Par conséquent, comme le spécifient Maclure et Taylor, « ce ne sont pas les convictions religieuses en soi qui doivent jouir d'un statut particulier, mais bien l'ensemble des croyances fondamentales qui permettent aux individus de structurer

³³ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 93.

³⁴ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 103.

³⁵ M. HUNYADI. « Discussion. L'École de Francfort et l'éthique de la discussion » dans M. CANTO-SPERBER. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, PUF, 2001 (1^{re} éd. : 1996), p. 457.

leur identité morale [lire « éthique », M.J.]. [...] La liberté de religion doit ainsi être vue comme une sous-catégorie de la liberté de conscience.³⁶ » Doctrines englobantes religieuses et doctrines englobantes non religieuses se situent, aux yeux de l'État de droit démocratique, sur un pied d'égalité.³⁷ La liberté de conscience et de religion apparaît donc sans conteste comme un principe moral de premier plan fondé en raison.

*

Le geste de fondation, bien qu'incontournable, ne suffit cependant pas d'un point de vue politique et juridique, car l'application des normes exige qu'on les interprète. Comme l'indique Habermas, l'interprétation des principes constitutionnels est l'objet d'un débat permanent.³⁸ Cela se voit particulièrement bien en ce moment avec l'interprétation de la liberté de conscience et de religion. C'est d'ailleurs entre autres à un tel exercice interprétatif qu'il s'est livré depuis l'an 2000. Examinons donc maintenant sa compréhension de ce principe constitutionnel/laïque, et voyons ce que nous pouvons en tirer.

³⁶ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 113-114.

³⁷ Ce point nous permet d'ailleurs de préciser davantage ce que nous entendons, à la suite de Habermas, par « citoyen séculariste ». Un séculariste considère que, d'un point de vue épistémique, il n'est pas fondé d'appuyer sa conception du bien sur une doctrine religieuse. Soit que la personne devrait la faire reposer sur une doctrine englobante non religieuse, comme une vision naturaliste du monde. Soit encore qu'elle n'a pas vraiment besoin de vérités premières pour étayer le choix et l'ordonnement de ses valeurs; que cela relève simplement de la volonté personnelle critique, ou du libre choix. Cette précision montre bien tout le discrédit épistémique qu'attribue le séculariste à la religion.

³⁸ J. HABERMAS. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 158.

7.2.2 La liberté positive de conscience et de religion

La finalité dernière de la liberté de conscience et de religion est de garantir à l'individu la possibilité de maintenir son identité éthique, donc de lui permettre de vivre selon les exigences qui en découlent. On se retrouve ici avec une première question quant à l'interprétation de la liberté de conscience et de religion : comment faire en sorte que le comportement et les engagements de l'individu incarnent l'identité éthique qu'il fait sienne ?

7.2.2.1 La liberté de conscience et de religion et les droits culturels

La réponse apportée par Habermas à cette interrogation se trouve dans ses écrits sur la reconnaissance identitaire. Ces dernières années, parallèlement à son attention portée à la religion, il a réfléchi à la question de la diversité culturelle. Lorsqu'il traite du multiculturalisme et des défis qu'il pose à l'État de droit démocratique et à ses citoyens, il n'aborde donc pas spécialement le problème de l'aménagement de la diversité religieuse, mais le problème général de l'égalité d'inclusion de tous les individus, dont les spécificités sont de diverses natures. Les « droits culturels » dont il parle sont donc vus comme des réponses à apporter aux discriminations de toutes sortes, et pas seulement à celle religieuse. En quoi, par conséquent, ses propos sur les droits culturels en général nous éclaireront-ils sur sa conception de la reconnaissance du pluralisme religieux ? Habermas apporte lui-même deux réponses à cette question.

Premièrement, pour lui, une réflexion sérieuse sur la reconnaissance des différences de toutes sortes dans un cadre libéral part nécessairement d'une analyse des tenants et aboutissants du problème spécifique de la reconnaissance de la diversité religieuse. Le traitement de celui-ci sert de « modèle » pour aborder les

autres formes de discrimination : « le dépassement de la discrimination religieuse sert aujourd'hui de modèle à la lutte pour des droits culturels d'un type nouveau.³⁹ »

Il en est ainsi pour quelques raisons. D'abord, parce que les demandes de reconnaissance émanant des minorités religieuses se font à ce point entendre à notre époque qu'elles rendent flagrant le besoin ressenti par plusieurs d'être reconnus avec leurs différences. Elles éveillent l'ensemble de la société à l'urgence de faire quelque chose pour s'assurer que chacun puisse être inclus dans la communauté politique :

L'inclusion de minorités religieuses à la cité suscite ou favorise l'attention aux exigences d'autres groupes discriminés. La reconnaissance du pluralisme religieux peut remplir une telle fonction de modèle, parce qu'elle rend consciente l'attente des minorités d'être incluses et parce que cette prise de conscience a valeur d'exemple. Cela dit, le débat sur le multiculturalisme traite moins de la mise à l'écart de certaines minorités religieuses que de points litigieux comme la définition de fêtes nationales, la réglementation concernant les langues officielles ou encore le soutien public apporté à l'enseignement des langues de certaines minorités ethniques ou nationales, les quotas de femmes, de Noirs ou d'autochtones dans le cadre de fonctions politiques, de l'emploi ou de l'Université. Du point de vue de l'équale inclusion de tous les citoyens, la discrimination religieuse n'est qu'un aspect de toute une série de discriminations qui peuvent être d'ordre culturel ou linguistique, ethnique ou racial, sexuel ou physique.⁴⁰

En lien avec cela est le fait que, comme nous l'avons vu, la doctrine englobante et la conception du bien auxquelles adhère un individu déterminent à un niveau très profond son identité. Elles cimentent sa communauté d'appartenance et servent de fonds normatif à ses membres. Les caractéristiques des groupes religieux s'en trouvent alors, comme le remarque Milot, plus accentuées que la plupart des minorités culturelles ou ethniques. C'est pourquoi les revendications identitaires de nature religieuse sont « emblématiques » des diverses demandes de reconnaissance :

³⁹ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 167.

⁴⁰ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 166.

Ces requêtes [des groupes religieux] sont en quelque sorte emblématiques de la problématique plus générale de la diversité et de la citoyenneté, et ce, à plus d'un titre. Qu'il s'agisse de groupes qui ont maintenu, à travers le temps, une identité très forte et un style de vie complètement en marge de la société (tels les juifs hassidiques) ou de groupes religieux minoritaires de formation et/ou d'implantation récentes au Québec, ils présentent des caractéristiques plus accentuées que la plupart des minorités culturelles ou ethniques en ce qui a trait à la consistance du groupe, à la fonction identitaire que remplit l'appartenance à celui-ci et, surtout, à la volonté de se démarquer des références normatives de la vie sociale environnante. Par ailleurs, leurs revendications particularistes sont en général formulées au nom de la liberté de conscience et de religion, l'une des libertés fondamentales parmi les premières à avoir été reconnues historiquement et parmi les plus délicates à soumettre à l'interprétation juridique.⁴¹

L'autre raison qui explique ce rôle de modèle attribué à la reconnaissance de la diversité religieuse est d'ordre normatif. Comme nous le verrons un peu plus loin, les droits culturels doivent être à l'image de la liberté de conscience et de religion telle qu'elle est conçue dans les ordres juridiques occidentaux, c'est-à-dire avant tout comme des droits individuels.

Deuxièmement, la conception d'inspiration wébérienne qu'a Habermas du rapport entre religion et culture explique le lien étroit entre ses propos sur les droits culturels et sa conception de la reconnaissance du pluralisme religieux. À ses yeux, les différences fondamentales entre les cultures dérivent de leurs bases religieuses :

Elles [les cultures non occidentales], en revanche, ne viennent pas à nous [les Occidentaux] sous les traits de cultures complètement étrangères; en effet, leurs structures nous rappellent encore les phases antérieures, qui demeurent sous-jacentes, par lesquelles est passé notre propre développement social. La seule chose qui nous soit vraiment étrangère dans cette rencontre, c'est la spécificité de leur noyau religieux. À nos yeux, la religion étrangère est la

⁴¹ M. MILOT. « Religions minoritaires, droits et citoyenneté » dans P. NOREAU et J. WOEHLING, dirs., *Appartenances, institutions et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2005, p. 25.

source d'inspiration qui fait qu'une culture est autre. Cela explique [...] l'actualité de Max Weber⁴².

Les visions du monde religieuses déterminent au plus profond les mentalités et l'ethos des gens, même lorsqu'ils ont délaissé en partie, ou carrément abandonné leurs pratiques et convictions religieuses. La religion apparaît donc comme la matrice des cultures.

*

Reprenons à présent cette question : comment le droit peut-il protéger l'intégrité éthique des citoyens religieusement motivés? Afin de lui apporter une réponse en termes normatifs, Habermas passe par une analyse du développement et du maintien de l'identité individuelle. Il défend précisément une conception intersubjective de la personne et de son identité. Nous approfondirons cette conception et en verrons les implications normatives dans ce qui suit.

7.2.2.2 L'approche intersubjective de l'identité individuelle

Habermas considère que l'individuation par la socialisation est le mécanisme par lequel l'individu développe et maintient son identité, d'où l'impossibilité pour une identité individuelle d'apparaître et d'exister indépendamment d'entités

⁴² J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 332.

collectives. Elle doit donc être conçue dans un sens intersubjectif⁴³. Habermas reprend ici la thèse de Mead.⁴⁴

Taylor, qui défend aussi ce sens intersubjectif de l'identité personnelle, ou, pour reprendre ses termes, le caractère fondamentalement « dialogique » de l'existence humaine, expose très bien cette idée dans ce long passage :

Le caractère général de l'existence humaine que je veux évoquer est son caractère dialogique fondamental. Nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre, et donc de définir une identité, grâce à l'acquisition des grands langages humains d'expression. Pour les fins de la discussion, je veux prendre "langage" dans son sens le plus large, ne comprenant pas seulement les mots que nous utilisons pour parler mais aussi les autres modes d'expression par lesquels nous nous définissons, les "langages" de l'art, des gestes, de l'amour, et ainsi de suite. Nous nous sommes initiés à ces langages en échangeant avec d'autres. Personne n'acquiert seul les langages nécessaires à sa propre définition. Nous les maîtrisons grâce à nos échanges avec ceux qui comptent pour nous – ceux que George Herbert Mead a appelé "les autres qui comptent". En ce sens, la formation de l'esprit humain ne se fait pas de façon "monologique", c'est-à-dire de façon indépendante, mais dans la rencontre avec l'autre. En outre, ce n'est pas là seulement une question de formation qu'on pourrait négliger par la suite. Il n'est pas vrai que nous apprenons les langages par le dialogue et que nous pouvons ensuite nous en servir pour nous-mêmes à notre seul usage. Mais cela décrit d'une certaine façon la situation de notre culture. On s'attend à ce que nous développons, par la réflexion solitaire, nos propres opinions, points de vue et positions. Mais les choses ne se passent pas ainsi pour les problèmes essentiels comme celui de la définition de notre identité. Nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, avec les identités que "les autres qui comptent" veulent reconnaître en nous.⁴⁵

⁴³ J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », p. 210-211. Nous préférons « intersubjectif » à « intersubjectiviste », le terme qui se retrouve dans les traductions françaises de Habermas.

⁴⁴ Voir J. HABERMAS. « 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, 1993, p. 187-241.

G. H. MEAD. *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.

⁴⁵ C. TAYLOR. *Grandeur et misère de la modernité*, coll. « L'Essentiel », trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 48-49.

De cette nature intersubjective de l'identité individuelle, Habermas tire la conclusion qui s'impose au plan normatif : la protection de l'intégrité de la personne, cela comprenant forcément son intégrité éthique, implique le droit pour elle d'être reliée à des identités collectives. Et par conséquent le droit d'accéder à des relations interpersonnelles, des traditions et des tissus communautaires culturels et, pour certains, religieux :

du point de vue normatif, l'intégrité de chaque sujet de droit ne peut être garantie sans la protection des contextes d'expérience et de vie intersubjectivement partagés à l'intérieur desquels il a été socialisé et a formé son identité. L'identité de l'individu est liée à des identités collectives et ne peut être stabilisée que dans le cadre d'un réseau culturel qui, comme la langue maternelle elle-même, ne s'acquiert pas à la manière d'un bien privé. C'est pourquoi l'individu, au sens où l'entend William Kymlicka, reste le titulaire de "droits à une appartenance culturelle"⁴⁶

C'est ce qui lui fait ajouter que « [l']individualisme bien compris est incomplet sans cette dose de "communautarisme"⁴⁷ »

Le citoyen religieusement motivé doit ainsi pouvoir accéder aux composantes religieuses qui informent son être, comme les traditions, les manières de vivre, les pratiques et les symboles. Il doit en outre pouvoir les afficher afin qu'autrui reconnaisse sa position par rapport aux questions fondamentales, et par là son identité profonde. Comme Larouche l'explique :

La religion et ses symboles ont une fonction éthique, une incidence sur l'ethos, le comportement des personnes. Le propre d'un symbole étant justement de représenter, il renvoie, pour le croyant, à ce qui fonde son identité profonde. [...] Dans cette perspective où les convictions religieuses participent à l'identité morale [lire « éthique », M.J.] des personnes, de leur compréhension comme sujet éthique, le sujet de droit est bel et bien un

⁴⁶ J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », p. 225.
Voir aussi J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 168.

⁴⁷ J. HABERMAS. « 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, 1998, p. 252-253.

individu, mais il n'est tel que par la socialisation dans et par un environnement culturel particulier. Cette reconnaissance de l'individuation par un processus de socialisation induit ainsi une approche intersubjective de l'individu et invite à penser que sa liberté religieuse inclut l'expression et l'accès au cadre culturel par lequel passe cette socialisation.⁴⁸

Nous prenons ici toute la mesure du sens positif de la liberté de conscience et de religion, c'est-à-dire le droit de vivre pleinement sa foi (ou son attachement à une doctrine englobante non religieuse), cela se faisant d'ordinaire en lien avec des gens qui partagent les mêmes convictions que soi et qui se donnent, en tant que communauté, des moyens (lieux, symboles, pratiques, etc.) de rester unis autour des vérités et des valeurs qui les caractérisent. Le droit protégera ainsi l'identité éthique d'un croyant s'il lui permet l'accès à un cadre collectif religieux. Il pourra ainsi incarner dans sa conduite les convictions et valeurs profondes qu'il considère conformes à la Vérité et au Bien.

Suivant cela, l'État libéral ne peut pas exiger de ses citoyens qu'ils mettent à distance leurs appartenances religieuses, qu'ils les dissimulent et ne puissent pas suivre les injonctions comportementales qui en découlent. La liberté de conscience et de religion n'est pas seulement le droit de se voir épargner les convictions d'autrui, mais aussi celui de mettre en œuvre et d'afficher les siennes. Les gens doivent pouvoir se retrouver pour vivre leur foi, ce qui implique la possibilité d'accéder à des lieux de rassemblement ou de posséder des établissements à cette fin. Par exemple, pour Habermas, le principe de la liberté de conscience et de religion serait appliqué équitablement par les autorités allemandes si elles accordaient le droit aux immigrés turco-musulmans des grandes villes d'Allemagne de construire des mosquées bien

⁴⁸ J.-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008, p. 114-115.

visibles, puisque cela soutiendrait leur liberté positive de se rassembler pour le culte et l'enseignement sans nuire à la liberté négative des autres citoyens.⁴⁹

Ils doivent aussi pouvoir respecter la conduite de vie qui tend à réaliser leur conception du bien (prescriptions vestimentaires et alimentaires, congés, célébrations de fêtes, moments pour prier, etc.), de même qu'enseigner à leurs enfants leurs croyances. Interdire de telles choses, ou indirectement les empêcher, simplement parce qu'il s'agit là de religion (ou d'une religion en particulier⁵⁰) apparaît ainsi comme une entrave non justifiée à la liberté de conscience et de religion. Dans ce cas, le droit échoue à protéger l'intégrité éthique des individus. Évidemment, cela n'est pas le cas lorsqu'on les interdit pour des raisons autres, comme la sécurité ou le respect des droits d'autrui.

*

Habermas reconnaît donc la nécessité pour l'État libéral de tenir compte des formes de vie et des traditions religieuses, lesquelles sont généralement de nature collective. C'est l'aspect communautarien de sa réflexion sur la religion dans la démocratie. Cette proximité avec les communautariens en ce qui a trait au développement et au maintien de l'identité des individus le force-t-elle, cependant, à leur concéder que des droits accordés à des collectifs sont nécessaires, et même qu'ils peuvent parfois primer sur les droits individuels? Nous approfondirons cela dans ce qui suit.

⁴⁹ J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 23.

⁵⁰ Comme c'est le cas en ce moment avec l'établissement d'un centre musulman près de Ground Zero, où le fait qu'il s'agit d'un projet fait par et pour des musulmans est la seule véritable raison invoquée pour empêcher la réalisation de ce dernier.

7.2.3 La liberté négative de conscience et de religion

Cette interrogation débouche sur la seconde question relative à l'interprétation de la liberté de conscience et de religion : ce droit consiste-il, pour l'individu, à pouvoir adhérer sans entraves à la doctrine englobante qu'il a reçue et à la conception de la vie bonne qui en découle, ou bien consiste-il aussi à pouvoir ouvertement les reconsidérer ?

D'après la première option, la liberté de conscience et de religion peut certes être vue comme un droit individuel, mais limité. Interprétée de cette façon, elle est autant, voire plus, au service des groupes que des individus qui les composent. Ceux-ci ne sont en effet libres de vivre leur engagement envers une conception du bien que dans la mesure où elle correspond à celle reçue de leur milieu, et conséquemment à la condition qu'ils participent à la reproduction de l'identité de leur communauté d'origine.

Dans la seconde option, la liberté de conscience et de religion est par contre foncièrement individuelle, puisqu'elle permet à l'individu d'examiner les convictions et les valeurs héritées, ce qui peut le conduire à les conserver mais en les interprétant différemment, ou encore à les rejeter partiellement ou complètement. Dans des situations-limites, lorsqu'il s'agit de doctrines religieuses, on parle dans le premier cas d'hérésie et, dans le second, d'apostasie. Une troisième possibilité est qu'après les avoir examinées, la personne maintienne néanmoins sa pleine adhésion à celles-ci. L'individu peut donc perpétuer une manière collective de croire et d'agir, comme il peut l'altérer ou s'en défaire. Cette interrogation étant précisée, voyons comment Habermas y répond.

7.2.3.1 L'individu avant la communauté

La réponse la plus explicite qu'il apporte à cette interrogation se trouve dans ses écrits sur les droits culturels. Tout en mettant de l'avant une conception intersubjective de la personne qui débouche sur le droit d'accéder pour l'individu à des composantes essentiellement collectives, il défend le droit pour toute personne d'adhérer à la culture « de son choix », quitte à abandonner sa culture d'origine ou, du moins, à la transformer en y greffant des éléments exogènes :

pour éviter tout malentendu de la part des communautarismes, cette conception intersubjectiviste de la personne juridique demande à être encore spécifiée de manière significative. En effet, le droit d'accès aux environnements culturels, aux relations interpersonnelles et aux traditions ne réfère aucunement de manière nécessaire à la culture d'origine. Les personnes adultes peuvent fort bien faire valoir leurs droits culturels relativement à une culture de leur choix. Dans la société pluraliste, nombreuses sont les sous-cultures et les formes de vie qui se recoupent et s'interpénètrent, aucune n'existant plus, de fait, sous la forme holiste d'un univers clos qui cerne la personne dans son entier. [...] Les droits culturels ne doivent pas contrarier, ni surtout exclure la possibilité offerte à chacun de choisir librement entre les différentes cultures ou d'en produire une synthèse personnelle.⁵¹

Il va de soi que si les droits culturels ne renvoient aucunement à la « culture d'origine », la liberté de conscience et de religion ne réfère nullement à la « religion d'origine ». Le fait que la doctrine et la conception de la vie bonne d'une personne ne doivent pas être nécessairement celles reçues de son milieu d'origine est clairement exprimé dans cet autre passage : « Comme la libre pratique de la religion, les droits culturels doivent garantir à tous les citoyens un égal accès aux communications, aux traditions et aux pratiques d'une communauté qu'ils considèrent chaque fois comme nécessaires pour le développement et le maintien de leur identité personnelle. Elles ne

⁵¹ J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 221-222.

caractérisent pas forcément des groupes de personnes ayant une origine commune; il peut tout aussi bien s'agir d'environnements qu'elles ont choisis.⁵² »

En défendant explicitement la pleine autonomie personnelle en matière de convictions de conscience, Habermas déclare que la liberté de conscience et de religion est un dispositif juridique qui sert avant tout un sujet, et non une tradition, une doctrine ou un mode de vie : « Dans l'ordre juridique en vigueur dans nos sociétés, ce dont il s'agit, en dernière instance, c'est de protéger la personnalité juridique individuelle, même si l'on admet que l'intégrité de l'individu dépend des relations de reconnaissance réciproque qui s'expriment dans le cadre de la famille, de l'école, de la communauté linguistique ou de la communauté religieuse.⁵³ » S'il en était autrement, c'est-à-dire si ce droit fondamental était d'abord au service des collectifs religieux, les individus qui en font partie perdraient leur autonomie : « Such protection for entire cultural [and religious, M.J.] groups would in fact curtails the right of their individual members to choose a way of life of their own.⁵⁴ »

La conception qu'a Habermas de la liberté de conscience et de religion, et de la vertu civique qui s'y greffe, la tolérance⁵⁵, est ainsi fondamentalement libérale. Comme le note Kymlicka : « liberals have historically seen autonomy and toleration as two sides of the same coin. What distinguishes liberal tolerance is precisely its commitment to autonomy – i.e. the idea that individuals should be free to rationally

⁵² J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 167-168.

⁵³ J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? », p. 216.

⁵⁴ J. HABERMAS. « Notes on post-secular society », p. 25.

⁵⁵ En français, le terme « tolérance » désigne aussi bien la vertu politique qui fait que des citoyens acceptent de plein gré les croyances et les pratiques qu'ils considèrent néanmoins fausses et mauvaises chez leurs concitoyens que l'acte juridique par lequel l'État protège la liberté de conscience et de religion. Il en est de même en allemand avec le terme « *Toleranz* ». Cette précision conceptuelle se retrouve chez Habermas. Il tient d'ailleurs à souligner que l'anglais distingue ces deux acceptions en désignant la vertu politique par le terme « *tolerance* » et l'acte juridique par « *toleration* ». (J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 151-152.)

assess and potentially revise their existing ends.⁵⁶ » En ce sens, ses idées sont incompatibles avec un système de tolérance non libéral (ou communautarien) dans lequel les groupes religieux se toléreraient mutuellement, et où l'État les protégerait en leur accordant des droits, mais sans se soucier de ceux des individus.⁵⁷

*

Mais sur quoi, précisément, repose cette défense de la liberté de questionner et possiblement de reconsidérer les fins et engagements hérités de sa communauté d'origine ? Les explications de Kymlicka à ce sujet nous éclaireront.

7.2.3.2 Le droit individuel de reconsidérer ses fins

Pouvoir examiner rationnellement (rationally assess) ses fins et ses engagements, voilà le propre de l'autonomie individuelle. Il s'agit là d'une condition nécessaire à la satisfaction de l'intérêt essentiel à mener une vie bonne. Il en est ainsi parce que, comme Kymlicka l'explique, « leading a good life is different from leading the life we currently believe to be good⁵⁸ ». Plus précisément :

We want to have those things which are worth having, and our current preferences reflect our current beliefs about what those worthwhile things are. But it is not always easy to tell what is worth having, and we could be wrong in our beliefs. We might act on a preference about what to buy or do, and then come to realize that it was not worth it. We often make these sort of mistakes, both in specific decisions, like what food to order, and in 'global preferences' about what sort of life to lead. Someone who has planned for years to be a lawyer may get to law school and realize that they have made a mistake. Perhaps they had a romantic view of the profession, ignoring the

⁵⁶ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 231-232.

⁵⁷ Kymlicka donne le système des Millets présent dans l'Empire Ottoman comme exemple de cet aménagement politique non libéral de la diversité religieuse. (W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 230-231.)

⁵⁸ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 214.

competitiveness and drudgery involved. Someone who had planned to remain in their hometown may come to realize that it is a parochial way of live, narrow and unchallenging. Such people may regret the years they spent preparing for a certain way of life, or leading that life. They regret what they have done, because people want to have or do the things which are worth having or doing, and this may be different from what they currently prefer to have or do.⁵⁹

Chacun cherche à vivre une vie bonne, réussie et sensée. Mais quels engagements, actions, relations, habiletés, biens, etc., doit-il développer, entretenir ou poser pour atteindre ce but ? Les réponses sont multiples, ce qui fait qu'une personne est appelée à trouver la meilleure voie à suivre. Cela implique qu'elle peut se tromper ; découvrir que sa manière actuelle de vivre et de concevoir les autres, la nature, le divin ou elle-même est erronée ou imparfaite. C'est ce qui explique tout le poids que sent une personne sur ses épaules à certains moments de sa vie (choix d'un domaine d'études, d'une carrière, du conjoint, d'avoir des enfants, du lieu de vie, de la doctrine englobante, etc.), de même que les crises existentielles vécues par certains après le constat d'une « erreur » dans le parcours emprunté. D'ailleurs, l'apostasie, la conversion et la redécouverte, après une période d'hésitation ou d'abandon de la doctrine reçue, de la vérité de celle-ci exemplifient à merveille la faillibilité des jugements portant sur les décisions cruciales de l'existence.

De toute évidence, la défense par Habermas de la possibilité pour la personne de réviser rationnellement ses croyances profondes, ses valeurs et ses engagements existentiels est étroitement liée à son concept de « discours éthique ». Le questionnement éthique est, comme nous le savons, celui d'un « je » qui cherche à déterminer qui il est en se basant sur sa biographie et sur l'idéal du moi qu'il se donne. S'agissant d'un « discours », le sujet réfléchit à partir de raisons qui lui sont propres et qui lui permettront de peser, à divers moments de sa vie, le pour et le

⁵⁹ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 15.

contre de telle option existentielle-identitaire. Comme c'est le cas dans toute forme de raisonnement, la possibilité de se tromper est bien présente, d'où le besoin pour l'individu d'effectuer librement cet exercice.

Cela, une théorie politique servant les intérêts primordiaux des individus doit le prendre en considération. Une théorie qui prétend ménager une place centrale à la justice devra expressément protéger l'autonomie de l'individu quant aux matières qui fondent son identité éthique. À ce propos, Kymlicka est on ne peut plus clair : « The idea that some things really are worth doing, and others are not, goes very deep in our self-understanding. We take seriously the distinction between worthwhile and trivial activities, even if we are not always sure which things are which. Self-determination is, to a large extent, the task of making these difficult, and potentially fallible, judgements, and our political theory should take this difficulty and fallibility into account.⁶⁰ »

Cette injonction normative à protéger la liberté de conscience et de religion entendue comme droit d'évaluer rationnellement ses fins et engagements trouve au demeurant un écho dans le droit international. Les deux premiers alinéas de l'Article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques sont à cet égard très explicites :

1. Toute personne a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement. 2. Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.⁶¹

⁶⁰ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 215.

⁶¹ 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>) consultée le 2010/09/01.

Qui plus est, comme le note Kymlicka, elle s'appuie sur le fait empirique qu'est la valorisation par la plupart des Occidentaux de cette capacité à l'autodétermination : « The idea that we have an interest in being able to assess and revise our inherited conceptions of the good is very widely shared in Western democratic societies.⁶² »

*

Ce que nous venons de voir implique que seuls les individus, et non les communautés, sont détenteurs de droits en matière de convictions de conscience. Il s'agit là des réserves d'ordre normatif qu'émet Habermas à l'endroit de l'émission de droits culturels ou religieux collectifs. Il en soulève par ailleurs d'autres qui sont d'ordre herméneutique, donc qui ne concernent pas tant les individus et leurs droits, mais le mode de reproduction même des cultures et des religions à travers le temps. Si ces deux types de reproches sont conceptuellement distincts, ils sont néanmoins étroitement liés. Voyons cela.

7.2.3.3 La reproduction religieuse par appropriation libre et réfléchie

La reproduction culturelle ou religieuse telle que la conçoit Habermas a pour condition de possibilité la pleine liberté de choix des individus en matière culturelle ou de convictions de conscience. En ce sens, concevoir les formes de vie culturelles ou religieuses comme des entités qui, à l'instar des espèces naturelles menacées, mériteraient d'être protégées contre toute menace d'altération ou de disparition est une erreur. Et ce, au plan normatif car, comme nous venons de le voir, l'autonomie individuelle en serait limitée :

Même si de tels droits collectifs pouvaient être admis dans l'État de droit démocratique, ils ne seraient pas seulement inutiles, mais encore

⁶² W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 243.

problématiques du point de vue normatif. Car la protection des formes de vie et des traditions formatrices de l'identité est, en dernière instance, au service de la reconnaissance de ses membres; il ne s'agit pas d'une protection administrative des espèces menacées. Le point de vue écologique de la conservation des espèces n'est pas transposable aux cultures. Les traditions culturelles et les formes de vie qu'elles articulent se reproduisent normalement en convainquant ceux qui les appréhendent et les inscrivent dans les structures de leur personnalité, autrement dit en les motivant à se les approprier et à les développer de manière productive. Tout ce que l'État de droit peut faire c'est permettre cette opération herméneutique de la reproduction culturelle des mondes vécus. En effet, une garantie de survie priverait les membres d'une telle communauté de la liberté même de dire oui et non qui est, aujourd'hui, nécessaire à l'appropriation et à la conservation de tout héritage culturel. Dans les conditions d'une culture devenue réflexive, seules peuvent se maintenir les traditions et les formes de vie qui engagent ceux qui y adhèrent, bien qu'elles se soumettent à leur examen critique, et qui accordent aux générations nouvelles l'option de s'instruire auprès d'autres traditions ou de se convertir à elles et de prendre un nouveau départ. Il en est ainsi, même pour les sectes relativement fermées comme les Amish de Pennsylvanie.⁶³

Cela serait également une erreur au plan de la consistance et de la vigueur des traditions. Pour Habermas, les droits collectifs ne serviraient aucunement la doctrine et la forme de vie qui en dérive. Une telle « protection des espèces culturelles⁶⁴ », et des « espèces religieuses », serait contre-productive pour les cultures et les religions elles-mêmes :

Dans les conditions de vie modernes, les traditions culturelles ne peuvent en effet se reproduire que par la voie de l'appropriation réfléchie. Chaque nouvelle génération doit avoir la possibilité – et savoir, en outre, qu'elle l'a – de dire “non” à la tradition dont elle est l'héritière, ou de décider, lorsque le patrimoine transmis est riche, de n'en perpétuer qu'un aspect tout en en refusant tel autre. La vitalité d'une tradition forte ne peut se révéler, surtout dans une société complexe où affluent beaucoup de traditions concurrentes, qu'à l'expresse condition qu'existe une “option de sortie” (exit option). Dès lors que la possibilité du refus, de la conversion, du changement d'orientation, est garantie, que toutes ces solutions sont librement offertes ou consciemment

⁶³ J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », p. 226.

⁶⁴ J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? », p. 224.

rejetées, les traditions ne disposent plus que de leur seule force de conviction, ce qui permet aux contenus culturels de n'être retenus que pour une valeur qu'on peut leur supposer intrinsèque.⁶⁵

Dans le cas précis de la religion, octroyer des droits à un groupe et non aux individus reviendrait à immuniser les interprétations officielles ou majoritaires des vérités de la foi contre toute interprétation divergente. Cela à la fois limiterait l'autonomie des individus et figerait leur manière de croire et de mettre en pratique leurs valeurs. Les doctrines et les traditions seraient alors susceptibles de se scléroser. Au contraire, la liberté de mouvement garantie aux individus leur permet de revoir quand besoin il y a leurs croyances et pratiques. Cela ne signifie pas que les vérités fondamentales des religions sont toutes appelées tôt ou tard à disparaître. Celles-ci ne peuvent pas au demeurant être attaquées par la raison. Elles peuvent cependant être interprétées autrement.

Reconsidérer le rapport aux vérités religieuses et les conséquences pratiques qui en découlent est du reste ce qui permet aux doctrines englobantes de devenir raisonnables, cela étant une condition sine qua non du maintien de la stabilité des démocraties libérales. Autrement dit, en plus de porter atteinte à la liberté des individus, les droits collectifs pourraient favoriser le durcissement des doctrines religieuses, et par suite l'effritement de leur caractère raisonnable. Dans ce cas, l'État libéral démocratique travaillerait à sa propre déstabilisation.

L'individu doit donc toujours avoir, pour l'État laïque, préséance sur sa communauté. Comme le déclare Rawls, seules les conceptions du bien qui se maintiennent grâce aux droits fondamentaux, c'est-à-dire la liberté de conscience individuelle et les droits calqués sur celle-ci, sont conciliables avec une société qui se

⁶⁵ J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? », p. 225.

veut juste et ayant pour principes la liberté et l'égalité de ses citoyens : « Mais si une conception du bien est incapable de durer dans une société où l'égalité des libertés de base habituelles et une tolérance mutuelle sont garanties, c'est qu'il n'existe aucun autre moyen de la préserver d'une manière compatible avec les valeurs démocratiques d'une société définie comme système équitable de coopération entre des citoyens libres et égaux.⁶⁶ » Pour qu'une doctrine se maintienne, elle doit réussir à gagner d'elle-même la libre adhésion d'une quantité suffisante de gens. L'État laïque doit permettre à ceux qui le souhaitent d'y adhérer, mais il ne peut pas les y obliger.

Cela n'est pas sans rapport avec la seconde condition pour satisfaire l'intérêt essentiel de la personne à mener une vie bonne posée par Kymlicka : la « contrainte d'intériorisation » (endorsement constraint). Cette contrainte signifie qu'une personne admettra que sa conduite est une authentique tentative de mener une vie bonne seulement si elle l'a choisie. Une forme de vie doit avant tout être considérée comme appropriée par la personne qui l'adopte, sinon ses activités et engagements auront peu de valeur à ses yeux, voire aucun sens. Une conduite de vie n'est « bonne » pour elle que dans la mesure où elle la reconnaît comme telle ; qu'à la condition qu'elle s'engage « de l'intérieur » envers l'idéal de vie vers lequel elle tend :

Why then liberals oppose state paternalism ? Because, they argue, no life goes better by being led from the outside according to values the person does not endorse. My life only goes better if I am leading it from the inside, according to my beliefs about value. [...] A perfectionist policy that violates this 'endorsement constraint', by trying to bypass or override people's beliefs about values, is self-defeating. It may succeed in getting people to pursue valuable activities, but it does so under conditions in which the activities cease to have value for the individuals involved. If I do not see the point of an activity, then I will gain nothing from it. Hence paternalism creates the very sort of pointless activity that it was designed to prevent.⁶⁷

⁶⁶ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 242.

⁶⁷ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 216.

Kymlicka emploie cet argument contre le paternalisme étatique, lequel cherche à imposer une ou quelques conceptions du bien à ses citoyens, et ce, même si une partie d'entre eux n'y adhèrent pas dans leur for intérieur. On imagine facilement que ce paternalisme puisse restreindre leur liberté de conscience et de religion lorsque les conceptions favorisées se rattachent à des doctrines englobantes. L'intérêt de cet argument est donc qu'il montre, encore une fois, toute l'importance de laisser les gens libres de déterminer leur propre conception du bien.

Outre le rejet des droits collectifs, il résulte de tout cela que l'État doit employer des moyens pour protéger l'autonomie de conscience de ses citoyens. Certes, les tribunaux protègent les individus contre toute restriction de leur liberté et atteinte à leur intégrité et leur dignité qui pourraient résulter de leur refus de se conformer à des préceptes religieux. Mais, en ce domaine, une mission éducative et de sensibilisation échoue également à l'État. Comme Rawls le mentionne, l'imposition d'exigences en matière d'enseignement de la part de l'État libéral est justifiée, même lorsque les parents appartenant à des sectes religieuses rejetant le monde moderne s'y opposent :

Il [le libéralisme politique] demandera simplement que l'enseignement comporte l'étude des droits civiques et constitutionnels des jeunes afin qu'ils sachent que la liberté de conscience existe dans leur société et que l'apostasie n'est pas un crime aux yeux de la loi, tout cela afin de garantir que, lorsqu'ils deviendront adultes, leur adhésion à cette secte religieuse ne sera pas basée sur l'ignorance de leurs droits fondamentaux ou sur la peur de châtiments pour des crimes qui n'existent pas. En outre, l'enseignement doit les préparer à être des membres à part entière de la société et les rendre capables d'indépendance ; il devrait aussi encourager les vertus politiques afin qu'ils soient désireux de respecter les termes équitables de la coopération sociale dans leurs relations avec le reste de la société.⁶⁸

*

⁶⁸ J. RAWLS. *Libéralisme politique*, p. 243-244.

Il serait enfin pertinent de regarder comment l'État peut, via les moyens juridiques à sa disposition, concrètement soutenir la liaison des individus à des entités collectives, et ce, tout en protégeant leur autonomie de conscience. Sur ce point, l'obligation légale d'accommodement raisonnable et la conception personnelle et subjective de la liberté de religion appliquées au Canada et au Québec nous apparaissent former un dispositif juridique conciliant de manière optimale les aspects positif et négatif de la liberté de conscience et de religion. Afin de montrer cela, nous nous servirons dans ce qui suit des explications de Woehrling.

7.2.3.4 L'accommodement raisonnable et la conception subjective de la liberté de religion

En droit canadien et québécois, l'obligation d'accommodement raisonnable découle du droit fondamental à l'égalité. Cette obligation s'applique surtout lorsqu'il y a discrimination indirecte, car une règle ou une action directement discriminatoire doit tout simplement être rejetée :

Une norme ou une politique directement discriminatoire sera invalidée ou annulée, à moins qu'elle puisse être considérée comme raisonnable [...] Par contre, une norme indirectement discriminatoire sera le plus souvent considérée comme raisonnable, si bien qu'il n'y aura pas de raison de l'annuler. Le corollaire de l'interdiction de la discrimination indirecte consiste plutôt en une obligation d'accommodement, c'est-à-dire un devoir pour celui qui est à l'origine de la discrimination de prendre tous les moyens raisonnables pour soustraire les victimes de la discrimination indirecte aux effets de celle-ci.⁶⁹

⁶⁹ J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 332.

L'obligation d'accommodement peut par ailleurs aussi bien se fonder sur la liberté de religion.⁷⁰ Qui plus est, ces deux droits sont étroitement liés, pour ne pas dire interdépendants. D'un côté, restreindre la liberté de conscience et de religion entraînera presque inévitablement un traitement discriminatoire pour certaines personnes. De l'autre côté, le non-respect de l'égalité des individus en matière de convictions de conscience se traduira par le fait de restreindre la liberté de croire et de pratiquer de certains et non des autres. Woehrling explique clairement l'étroite relation entre ces deux droits :

Sur le plan de l'analyse théorique, la liberté de religion, d'une part, et la protection contre la discrimination fondée sur la religion, d'autre part, constituent deux droits qui peuvent être invoqués de façon largement interchangeable et qui se chevauchent. En effet, les normes qui restreignent la liberté de religion affectent presque toujours certaines personnes, convictions ou croyances plus que d'autres, si bien qu'elles peuvent être considérées discriminatoires. Inversement, les normes qui entraînent de la discrimination au détriment de certaines personnes en raison de leur religion peuvent souvent être considérées comme restreignant leur liberté de religion, dans la mesure où elles ont pour effet de les décourager de rester fidèles à celle-ci (l'inégalité de traitement entraîne une pression à la conformité qui peut équivaloir, si elle est assez sérieuse, à une forme de coercition).⁷¹

Les principaux domaines d'application de l'accommodement raisonnable sont pour leur part les relations de travail (ce qui inclut les secteurs privé et public) et la fourniture de biens et de services au public.⁷² Quant à la forme qu'il peut prendre, il existe plusieurs possibilités. Cela se voit très bien lorsque les engagements fondamentaux de l'individu sont source de discrimination pour lui. Par exemple :

[l]'accommodement peut consister à dispenser purement et simplement les intéressés de l'application de la règle contestée. Par exemple, le règlement

⁷⁰ J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 328; 357; p. 370-384.

⁷¹ J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 364-365.

⁷² J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 337-341.

d'une école prohibant la possession d'armes par les élèves ou interdisant le port de tout vêtement distinctif s'applique sans distinction à tous, mais a un effet discriminatoire sur ceux dont la religion les oblige à avoir sur eux en permanence un poignard servant au rituel (kirpan) ou à porter le hidjab. À moins qu'on ne puisse démontrer qu'il s'agit d'une contrainte excessive, l'accommodement consiste à prévoir un régime d'exception permettant aux sikhs de garder leur poignard à l'école et aux musulmanes de porter le hidjab. [...] L'accommodement peut aussi consister à mettre à la disposition des intéressés des installations ou des avantages particuliers. Par exemple, la pratique de servir le même menu, avec de la viande de porc, dans une prison ou dans un hôpital produit un effet discriminatoire sur les détenus ou les malades juifs et musulmans. L'accommodement consistera à offrir des repas différents à ces personnes.⁷³

Étant donné qu'au Québec et au Canada « la liberté de religion se définit non seulement comme le droit de croire ce que l'on veut en matière religieuse, mais aussi comme le droit de professer ouvertement ses croyances religieuses et de manifester ses croyances religieuses par leur mise en pratique, ainsi que par le culte et leur enseignement et propagation [,] [...] [ce qui] comprend, par exemple, le droit d'observer une fête religieuse ou un jour de repos, ou encore de porter en public des vêtements ou couvre-chefs distinctifs⁷⁴ », on peut sans conteste affirmer que le droit, avec l'obligation légale d'accommodement, y contribue à préserver le lien entre l'identité du croyant et celle de son groupe religieux d'appartenance. Il lui permet effectivement de se comporter d'après les règles propres à ce dernier, comme de prendre part à ses activités culturelles et d'agir au quotidien à l'exemple de ses autres membres. Il y prend ainsi véritablement en considération la composante positive de la liberté de conscience et de religion.

⁷³ J. WOEHRLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 335-336.

⁷⁴ P. BOSSET. *Pratiques et symboles religieux : quelles sont les responsabilités des institutions?*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, Montréal, 27 octobre 2000, p. 4-5.

Qu'en est-il cependant du droit de l'individu de réviser ses fins, croyances et engagements? Même si « [l]es concepts de discrimination indirecte et d'accommodement raisonnable constituent des instruments fort utiles pour la protection des minorités culturelles et religieuses⁷⁵ », il reste que cette obligation découle des droits individuels qu'est le droit à l'égalité et la liberté de conscience et de religion. Un individu peut faire une demande d'accommodement uniquement en son nom personnel. Et même si deux individus partageant exactement la même foi font une telle demande, celle-ci sera évaluée différemment, selon le contexte propre à chacun : « le concept d'accommodement raisonnable et les critères dégagés pour sa mise en œuvre, bien qu'ils puissent être exposés et généralisés sur un plan théorique, font l'objet d'une application qui dépend étroitement des faits propres à chaque affaire ainsi que du déroulement concret de la négociation qui a eu lieu. Par conséquent, les résultats dans un cas particulier sont difficilement prévisibles si on ne connaît pas tous les faits de façon détaillée.⁷⁶ »

Qui plus est, accommoder un individu pourra certes faciliter, étant donné le rôle de la jurisprudence, l'octroi d'un accommodement à d'autres gens se retrouvant dans une situation semblable et réclamant un accommodement pour des motifs similaires, mais jamais ce geste ne pourra automatiquement s'étendre aux autres membres du groupe auquel appartient le demandeur initial :

il faut insister sur le fait que l'accommodement raisonnable conduit à un statut distinct qui n'est jamais imposé aux membres des minorités. Ceux-ci peuvent toujours choisir d'obéir aux lois générales et ne pas réclamer l'accommodement. Il [sic] peuvent donc décider de rompre avec leur religion, leur culture ou leur langue maternelle pour rejoindre le groupe dominant. Autrement dit, l'appartenance à la minorité et le régime distinct qui l'accompagne doivent toujours être désirés.⁷⁷

⁷⁵ J. WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 398.

⁷⁶ J. WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 356.

⁷⁷ J. WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 400.

L'accommodement consenti à un individu ne peut donc pas juridiquement se transformer en contrainte collective. Au reste, une mesure d'accommodement n'est accordée qu'à la suite d'une demande formellement formulée par un individu singulier.

L'obligation juridique d'accommodement raisonnable telle que conçue et appliquée au Canada et au Québec peut d'autant moins être perçue comme un instrument privilégiant les manières collectives de croire et de pratiquer au détriment du droit de l'individu de dire non à sa religion (ou à l'un de ses aspects) que la Cour suprême du Canada a fini par adopter, comme ligne directrice pour traiter les demandes faites pour des motifs de conscience, la « conception personnelle et subjective de la liberté de religion ». Maclure et Taylor exposent l'essentiel de cette dernière et ses implications juridiques :

L'essentiel pour la Cour est que le demandeur croie sincèrement que sa foi lui prescrit une pratique ou un acte donné. Ni des représentants religieux autorisés ni des experts n'ont besoin de confirmer l'existence du précepte invoqué pour qu'une demande d'accommodement fondée sur la liberté de religion soit prise en délibéré. Le critère retenu par la Cour suprême est celui de la sincérité de la croyance : le demandeur doit démontrer qu'il croit véritablement être tenu de se conformer au précepte religieux en cause.⁷⁸

Plus précisément, la Cour suprême du Canada dit que :

“la liberté de religion garantie par la Charte des droits et libertés de la personne du Québec (et la Charte canadienne des droits et libertés) s'entend de la liberté de se livrer à des pratiques et d'entretenir des croyances ayant un lien avec une religion, pratiques et croyances que l'intéressé exerce ou manifeste sincèrement, selon le cas, dans le but de communiquer avec une entité divine ou dans le cadre de sa foi spirituelle, indépendamment de la question de savoir si la pratique ou la croyance est prescrite par un dogme religieux officiel ou conforme à la position de représentants religieux. Cette interprétation est compatible avec une conception personnelle et subjective de

⁷⁸ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 105.

la liberté de religion. Par conséquent, le demandeur qui invoque cette liberté n'est pas tenu de prouver l'existence de quelque obligation, exigence ou précepte religieux objectif. C'est le caractère religieux ou spirituel d'un acte qui entraîne la protection, non le fait que son observance soit obligatoire ou perçue comme telle. L'État n'est pas en mesure d'agir comme arbitre des dogmes religieux, et il ne devrait pas le devenir.⁷⁹

Tout individu peut ainsi professer les croyances qu'il veut, quitte à en avoir qui lui soient propres ou à forger un système inédit de convictions et de préceptes empruntés à divers univers religieux ou philosophiques. Il peut aussi, tout en se disant rattaché à une tradition bien précise, rejeter l'un de ses préceptes ou en donner une interprétation s'écartant de celle reconnue par la majorité des membres de sa communauté. Aucune manière de concevoir le monde ou le divin et de vivre sa foi, aussi répandue, ancienne ou reconnue par les autorités religieuses compétentes soit-elle, ne peut donc recevoir un traitement privilégié de la part de l'autorité publique. Celle-ci peut alors se maintenir à égale distance de toutes les croyances et pratiques religieuses. Maclure et Taylor voient là un avantage non négligeable en ce qui touche la neutralité de l'État :

Le principal avantage d'une conception personnelle et subjective de la liberté de la religion est qu'elle permet aux tribunaux de ne pas agir comme interprètes des dogmes religieux et arbitres des inévitables désaccords d'ordre théologique. En s'en remettant à la croyance personnelle, ils évitent d'avoir à trancher entre les interprétations contradictoires d'une même doctrine religieuse. Ils contournent aussi le danger de se rabattre sur l'opinion majoritaire au sein d'une communauté religieuse et de contribuer à la marginalisation des voix minoritaires.⁸⁰

Cette conception de la liberté religieuse nous apparaît bien être celle qui sert le mieux la neutralité étatique. Étant fondamentalement séculier, l'État libéral ne peut

⁷⁹ Gouvernement du Canada. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47 cité dans J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 103-104.

⁸⁰ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 105.

pas défendre la vérité de telle croyance, le bien-fondé de telle interprétation ou la nécessité de tel précepte. Il n'a pas, par exemple, à dire si un catholique doit croire en l'immaculée conception ou si une musulmane doit porter le voile. Sinon, il considérerait comme intrinsèquement supérieur tel contenu de croyance ou mode de vie, et perdrait ainsi sa neutralité propositionnelle. Cela le conduirait alors à traiter inégalement ses citoyens.

L'obligation d'accommodement raisonnable liée à la conception personnelle et subjective de la liberté de religion est somme toute un instrument juridique qui tient véritablement compte de la nature intersubjective de l'identité éthique de l'individu mais sans négliger son autonomie de conscience. Larouche abonde dans ce sens :

Ainsi pense-t-on l'octroi de l'exercice de liberté de religion dans le cadre des accommodements raisonnables. En accordant le libre exercice de la religion à un individu, les instances juridiques n'en font pas un droit collectif. En ce sens, le droit du libre exercice de la religion donne la mesure du statut des droits culturels; ceux-ci ne sont pas collectifs mais individuels, subjectifs. Cette approche, que soutient par exemple Habermas, le conduit à considérer le droit à la liberté de religion [...] comme un modèle pour développer ce qu'il nomme un multiculturalisme "bien compris"⁸¹ »

Il appert donc que Habermas reconnaîtrait que l'obligation d'accommodement que l'on retrouve dans le droit canadien et québécois est tout indiquée pour protéger l'intégrité éthique des citoyens religieusement motivés. Au reste, en citant le cas en Allemagne d'une enseignante musulmane s'étant vu obligée de retirer son voile pour enseigner dans une école publique, et ce dans le but d'illustrer que le fait de privilégier ou de refuser des symboles identitaires est un mécanisme institutionnalisé

⁸¹ J.-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité*, p. 115.

d'exclusion des minorités par la majorité⁸², il affiche explicitement son intérêt pour des mesures de cette nature.

*

Comme son nom l'indique, l'accommodement doit cependant être « raisonnable », c'est-à-dire que la contrainte inhérente à une mesure d'accommodement ne doit pas être excessive. Une mesure d'accommodement pour des motifs de conscience peut entraîner des effets néfastes sur les droits d'autrui. Cela constitue d'ailleurs le principal facteur dont il faut tenir compte pour juger de l'acceptabilité de ce geste.⁸³ L'interprétation de la liberté de conscience et de religion mène par conséquent à une réflexion sur ses limites.

7.2.4 Égalité et limites légitimes de la liberté de conscience et de religion

Traiter des limites de la liberté de conscience et de religion exige avant tout de tenir compte de l'autre grand principe laïque : le respect de l'égalité morale des individus. Ces deux principes sont inséparables, puisque si la liberté positive des uns va trop loin, elle empiètera sur la liberté négative des autres, entraînant par là une situation d'inégalité. Conséquemment, un État ne traite avec équité ses citoyens que dans la mesure où il leur accorde une égale liberté de conscience et de religion. Dans

⁸² J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? », p. 213.

Habermas écrit exactement : « on accepte le port de la croix dans les salles de classe des écoles publiques, mais on interdit à une enseignante musulmane de porter un voile sur la tête ». (p. 213)

Une note de traduction nous informe sur ce cas précis : « Allusion à l'affaire qui secoue l'Allemagne depuis 1998. Une enseignante d'origine afghane avait en effet été interdite de classe pour avoir refusé d'ôter son voile islamique pendant son enseignement. Cette décision fut confirmée par le tribunal administratif du Bade-Wurtemberg (décision du 4 juillet 2002), puis finalement cassée par la décision de la Cour constitutionnelle du 24 septembre 2003. Mais le débat n'est pas clos. » (p. 213, note 2)

⁸³ J. WOEHLING. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », p. 351-357.

les ordres juridiques libéraux, la liberté de conscience et de religion cohabite en outre avec d'autres droits fondamentaux qui la limitent également. Cela peut bien sûr conduire à des conflits de droits. Surgit alors la troisième question relative à son interprétation : comment en déterminer légitimement les limites ? Nous examinerons dans ce qui suit comment Habermas pense les deux gestes indissociables que sont l'attribution équitable de cette liberté et la fixation légitime de ses limites.

7.2.4.1 Délibération et limites de la liberté de conscience et de religion

Afin de penser l'attribution équitable de la liberté de conscience et de religion, Habermas se sert de son opposée : son attribution condescendante. Cette idée d'une condescendance inhérente à un État qui détermine de façon autoritaire les limites de cette liberté lui vient de Goethe. Ce dernier parle du « paradoxe » de la tolérance intolérante dont fait preuve une autorité qui détermine seule ce qui peut être accepté et ce qui ne le peut pas. En procédant de la sorte, elle exclut autant qu'elle inclut. L'unique manière d'enrayer cette condescendance génératrice d'iniquité est par conséquent, en plus de faire de tous les individus les titulaires des mêmes libertés, de les impliquer dans le processus de justification de leurs limites.⁸⁴

La tolérance intolérante est le fait d'un État au service d'une culture dominante. Le groupe majoritaire est souvent marqué par une religion donnée. Soit que la majorité de ses membres adhèrent à ses croyances et pratiques. Soit qu'ils les ont délaissées, en partie ou en totalité, mais que leur façon de vivre a été marquée par celle-ci. Il peut aussi développer des tendances sécularistes et être par là conduit à réprimer tout ce qui est religieux. Cette influence directe ou indirecte d'une religion, ou d'une pensée séculariste, sur la majorité peut facilement amener ses membres à fixer les limites de la liberté de conscience et de religion selon leur perspective, c'est-

⁸⁴ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 153.

à-dire en tenant compte uniquement de leurs intérêts et de leurs habitudes. Les citoyens religieux en général, ou ceux appartenant à quelques religions spécifiques, seront alors pénalisés.

Habermas illustre cela à l'aide de deux exemples réels : l'un où la majorité se sert de l'État pour rejeter un comportement en raison de sa nature religieuse; l'autre où elle s'en sert pour imposer les symboles de sa religion à ceux qui ne la partagent pas :

L'exigence de neutralité peut être transgressée aussi bien du point de vue laïque (laizistischer) (ZNR, p. 273) [lire « laïciste », M.J.] que du point de vue religieux. Un exemple du premier cas nous est fourni par "l'affaire du foulard islamique", un exemple de l'autre cas par la réaction du gouvernement bavarois au verdict de la Cour constitutionnelle de Karlsruhe prohibant l'accrochage de crucifix dans les écoles. Dans le premier cas, la direction d'une école française a interdit aux élèves musulmanes de porter leur foulard traditionnel; dans l'autre cas, le gouvernement d'un Land allemand s'est opposé au verdict de la Cour constitutionnelle, qui avait donné raison aux parents anthroposophes contre la présence de crucifix dans la salle de classe de leur fille. Dans le premier cas, c'est la liberté religieuse positive qui a été discutée; dans le second, la liberté religieuse négative.⁸⁵

Habermas parle dans ces cas d'une « fusion » de la culture majoritaire avec la culture politique générale. Les besoins des citoyens dont l'existence est informée par une doctrine englobante différente de celle de la majorité peuvent alors aisément être négligés. Conséquemment, pour qu'ils puissent jouir de leur liberté de conscience et de religion autant que leurs concitoyens majoritaires, ils doivent pouvoir s'entendre avec eux sur ce qu'est une restriction justifiée de celle-ci. C'est de cette façon seulement que l'État pourra traiter également ses citoyens, et ainsi préserver sa neutralité :

La liberté religieuse met la neutralité de l'État à rude épreuve. Cette neutralité est fréquemment menacée par la prédominance d'une culture majoritaire qui

⁸⁵ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

abuse d'un pouvoir de définition historiquement acquis pour définir à elle seule, selon ses propres critères, ce qui doit être considéré comme la culture politique obligatoire de la société pluraliste. Non résolue, une telle fusion peut conduire à la substantialisation rampante de l'interprétation d'une constitution pour l'essentiel procédurale. En effet, la substance morale des principes constitutionnels est garantie par des procédures dont la force de légitimation est due à l'impartialité et à l'égle considération des différents intérêts en cause; or elles perdent cette force lorsque l'interprétation et l'application des prescriptions formelles est subvertie par les représentations d'une moralité substantielle.⁸⁶

Nous savons que la neutralité étatique est d'abord conçue en philosophie politique comme étant de nature propositionnelle. Or, il apparaît évident qu'elle ne se réduit pas à l'emploi de propositions séculières par les autorités publiques. Comme nous l'avons vu dans notre introduction, un État peut dans les faits traiter inégalement ses citoyens en matière de convictions de conscience tout en s'en tenant à des raisons séculières. Pour que la neutralité soit complète et concrète, les implications pratiques des décisions de l'État, et non seulement leur formulation et leur justification, doivent être considérées. La neutralité propositionnelle de l'État, ou sa nature séculière, est donc une condition nécessaire mais non suffisante de sa pleine neutralité, et par suite de sa laïcité. Cela, Habermas le reconnaît explicitement :

Toutefois, pour que soit garantie une égale liberté religieuse, si le caractère séculier de l'État est une condition nécessaire, il n'est pas condition suffisante. Une autorité sécularisée qui condescend à tolérer les minorités jusque-là discriminées n'apporte encore rien de décisif. Il faut aussi que les parties concernées se mettent elles-mêmes d'accord sur les démarcations précaires qui circonscrivent, d'un côté, le droit positif de pratiquer sa religion et, de l'autre, la liberté négative de se voir épargner la pratique religieuse des autres. Pour que le principe de tolérance soit affranchi du soupçon de fixer les limites de la tolérance dans une optique répressive, la définition de ce qui peut encore être toléré et de ce qui ne le peut plus exige des justifications ayant pour toutes les parties la clarté de l'évidence et pouvant être acceptées par elles. On ne parvient à des règlements équitables que si les personnes concernées apprennent à adopter également les perspectives de toutes les autres. Le

⁸⁶ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

processus approprié pour y parvenir est la conception délibérative de la formation démocratique de la volonté.⁸⁷

Étant donné que les décisions étatiques se répercutent dans la vie privée des gens, ces derniers doivent en parler dans le débat public. La fixation des limites de la liberté de conscience et de religion n'échappe donc pas au modèle délibératif de la justification publique politique développé par Habermas. À propos des normes et règlements laïques, les citoyens de tous les horizons sont appelés à prendre publiquement position. C'est seulement en exposant leurs situations respectives, en s'écoulant mutuellement et en se justifiant que les citoyens pourront conjointement déterminer ce qui peut être accepté et ce qui ne le peut pas en matière de convictions fondamentales. Il ne fait conséquemment aucun doute que l'État accorde également la liberté de conscience et de religion à ses citoyens seulement lorsque ses décisions donnent suite aux résultats d'un processus délibératif et inclusif auquel ont pu prendre part les personnes concernées. On peut alors dire qu'il est, dans la pratique, neutre.

*

L'espace public politique apparaît donc comme un lieu que doivent investir les citoyens afin de discuter des limites à apporter à la liberté de conscience et de religion, et ce, en vue d'assurer son égale distribution. Comme les individus subissent dans leur vie privée les conséquences des décisions politiques, il leur revient d'expliquer publiquement en quoi, telle qu'appliquée, une mesure ou une norme nuira ou bénéficiera à leur intégrité éthique. Ils devront à cette fin user de leurs droits civiques. L'activation de leur autonomie publique apparaît dès lors comme une

⁸⁷ J. HABERMAS. « Religion et sphère publique », p. 178.

Voir aussi J. HABERMAS. "Notes on post-secular society", p. 23.

condition de leur autonomie privée. Nous approfondirons cette idée habermassienne dans ce qui suit.⁸⁸

7.2.4.2 L'autonomie publique comme condition de l'autonomie privée

Les droits civiques, c'est-à-dire « les droits de communication et de participation [...] assurent l'autonomie publique des citoyens⁸⁹ », tandis que « les droits fondamentaux classiques [...] garantissent l'autonomie privée des membres de la société⁹⁰ ». Le principe fondamental de la laïcité qu'est la liberté de conscience et de religion se retrouve dans cette dernière classe de droits. Par conséquent, si l'autonomie publique est nécessaire à celle privée, alors la laïcité ne peut pas se maintenir en bon état sans l'activation des droits civiques des gens, comme la liberté de parole, de rassemblement, de presse, de vote, de se porter candidat, etc.

Comme pour tout droit fondamental, la liberté de conscience et de religion est une prescription formelle qui demande à être interprétée avant d'être appliquée. La détermination de ses modes d'application et de ses limites ne peut véritablement se faire qu'à partir du contexte de vie concret des gens et de leur perception de leurs besoins en matière de convictions et d'engagements fondamentaux. En cela, un individu ou une catégorie d'individus qui laisse, sciemment ou non, ceux qui ne partagent pas les mêmes caractéristiques que lui déterminer le mode de satisfaction de ces derniers risque de ne pas jouir de sa liberté de conscience et de religion au même

⁸⁸ Habermas soutient la thèse d'un lien conceptuel entre l'autonomie privée et l'autonomie publique des citoyens égaux en droits, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la première est une condition de possibilité de l'autre et vice versa. Ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que l'autonomie publique soit nécessaire à celle privée.

Voir à ce sujet J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 275-286; J. HABERMAS. « L'État de droit démocratique : la réunion paradoxale de principes contradictoires? » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 167-194.

⁸⁹ J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 280.

⁹⁰ J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 280.

titre qu'eux. Comme le résume Habermas : « en dernière instance, les sujets privés du droit ne peuvent pas même bénéficier de l'égalité des libertés subjectives s'ils ne prennent pas eux-mêmes conscience, dans l'exercice de leur autonomie civique, des intérêts et des critères légitimes, et s'ils ne se mettent pas d'accord sur les aspects pertinents sous lesquels il convient de traiter pareillement ce qui est pareil et différemment ce qui est différent.⁹¹ »

Les divers croyants sont par conséquent appelés à s'impliquer activement comme citoyens afin qu'ils puissent espérer que les mesures décidées par l'État répondent réellement à leurs attentes. L'autonomie civique leur permet d'exposer leur situation et de justifier leurs revendications. C'est uniquement ainsi que l'on peut mesurer l'impact de telle règle, de tel règlement public ou de telle mesure administrative sur l'intégrité éthique des divers citoyens, et de comparer les effets répercutés sur leurs modes de vie respectifs.

Afin de montrer que l'autonomie privée ne devient réelle que via l'activation de celle publique, Habermas recourt à l'exemple de la lutte pour l'égalité des femmes. Il concentre son attention sur le fait que l'égalité formelle des femmes, juridiquement garantie par une politique libérale, ne s'est pas traduite en une égalité factuelle. Et que, pour remédier à cette situation, l'État-providence a mis en œuvre des programmes dans des domaines touchant de près les femmes. Or, ceux-ci, même appliqués avec succès, ont à leur tour été sources de discrimination à leur égard. Cela à cause des modèles d'interprétation traditionnels, c'est-à-dire marqués par une certaine vision masculine de l'identité sexuelle, empruntés par les législateurs et les juges – la majorité d'entre eux étant des hommes... Le point de vue des concernées n'ayant pas été considéré, ces derniers ont usé de classifications trop générales des situations et des personnes défavorisées, lesquelles ont mené à des interventions

⁹¹ J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 285.

normalisatrices dans le style de vie des femmes, cela ayant au final débouché sur de nouvelles discriminations.⁹²

À l'instar de la critique féministe, Habermas reconnaît que cette situation ne peut être évitée que si les femmes font valoir leurs points de vue devant l'ensemble des citoyens et des responsables politiques. Elles doivent vouloir et pouvoir expliquer publiquement leur situation et défendre leurs revendications. Sans cette participation active de leur part, elles ne pourront pas jouir de toute l'autonomie dont elles ont besoin et qui leur revient de droit. Les modèles d'interprétation masculins traditionnels doivent être confrontés aux interprétations fournies par celles qui souffrent au quotidien des inégalités et du manque d'autonomie dans leur vie privée :

Il [le féminisme radical] a raison d'insister sur le fait que les aspects, sous lesquels les différences entre expériences et situations de vie deviennent significatives pour l'usage à chances égales que certains groupes de femmes et d'hommes font des libertés d'action subjectives, doivent faire l'objet d'une clarification dans l'espace public, afin d'y donner lieu à un débat public sur l'interprétation appropriée des besoins et des critères. [...] Le débat sur l'autonomie des sujets de droit [...] est donc relayé par une conception procéduraliste du droit, selon laquelle le processus démocratique doit assurer à la fois l'autonomie privée et l'autonomie publique. Il est, en effet, impossible de formuler adéquatement les droits subjectifs qui doivent garantir aux femmes une vie placée sous le signe de l'autonomie privée, si les intéressées elles-mêmes n'ont pas préalablement articulé et justifié, dans le cadre de débats publics, ce qui appelle, dans les cas typiques, l'égalité ou l'inégalité de traitement. L'autonomie privée des citoyens égaux en droits ne peut être assurée que dans la mesure même où ils activent leur autonomie civique.⁹³

Cet exemple met en scène un État qui intervient au nom du bien des femmes mais qui échoue. Un parallèle peut alors être dressé entre cet État-providence paternaliste et un État se disant laïque mais sans que les citoyens de toutes tendances n'aient clarifié leurs situations et leurs besoins ni qu'ils aient été écoutés. Tout

⁹² J. HABERMAS. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique », p. 211-212.

⁹³ J. HABERMAS. « Du lien interne entre État de droit et démocratie », p. 286.

comme un modèle d'interprétation traditionnel masculin mène à des inégalités de traitement chez les femmes, un modèle séculariste ou dérivé d'une doctrine englobante spécifique (religieuse ou non) conduit à des inégalités de traitement chez les divers croyants et non-croyants. Autrement dit, la laïcité de l'État ne peut véritablement advenir que si les citoyens appartenant aux diverses options religieuses, spirituelles et philosophiques s'expriment et sont entendus dans le débat public.

Ajoutons que l'autonomie privée ne se réduit pas à la liberté de conscience et de religion. La Constitution libérale protège une série de droits fondamentaux classiques : droit à la protection de sa personne, à un traitement judiciaire juste et impartial, à la liberté d'expression et de mouvement; droit à la propriété, aux soins de santé et à l'éducation; droit de ne pas souffrir de discrimination eu égard à son âge, son sexe, son orientation sexuelle, son origine ethnique, etc. En conséquence, la laïcité « s'articule à d'autres valeurs démocratiques [que la liberté de conscience et de religion] différemment hiérarchisées dans chaque société, lesquelles ne concernent pas directement la problématique laïque mais dont celle-ci n'est pas isolée.⁹⁴ » La délibération publique ne permet ainsi pas seulement de tracer la limite légitime entre la liberté de conscience et de religion positive des uns et la liberté négative des autres, mais également d'établir la frontière entre la liberté de conscience et de religion positive des uns et les autres droits fondamentaux des autres – et parfois ceux de la même personne.

Suivant cela, l'exemple du combat pour l'égalité des femmes est en outre pertinent parce que la liberté de conscience et de religion risque fortement d'entrer en conflit avec l'égalité des femmes. Certaines croyances, pratiques et coutumes religieuses apparaissant comme des menaces pour l'égalité des sexes, la liberté de conscience et de religion est donc parfois appelée à être limitée afin que l'égalité et la

⁹⁴ M. MILOT. *La laïcité*, p. 59.

dignité de la femme soient sauvées. Or, l'exemple donné par Habermas montre que les mieux placées pour se prononcer sur leur état, réel ou souhaité, sont les femmes elles-mêmes, de sorte qu'elles sont conviées à prendre part aux discussions publiques.

Par exemple, la parole portée dans l'espace public par les musulmanes d'Occident permet de voir le port du hidjab d'un œil différent. Ce n'est qu'en exposant leur interprétation de ce précepte religieux, en montrant en quoi il est nécessaire à leur intégrité éthique et en quoi il ne limite pas leurs droits fondamentaux (droit à l'éducation, à la propriété, aux soins de santé, de s'exprimer, de travailler, etc.) que ces musulmanes peuvent convaincre autrui que restreindre le port du foulard islamique est exagéré et contre-productif en regard de l'objectif visé : la défense de l'autonomie de la femme. Comme le note Milot à ce sujet :

Malgré tout, des conceptions différentes de l'égalité peuvent coexister, comme en témoigne la question du foulard islamique : l'interprétation des femmes qui le portent dans les sociétés occidentales nous apprend qu'il ne s'agit pas nécessairement pour elles d'un symbole d'inégalité entre les hommes et les femmes. Il faut prendre garde qu'une volonté de protection à l'endroit des femmes issues des minorités masque en fait un postulat d'incomplétude de la femme (comme n'ayant pas la capacité d'évaluer les ressources adéquates pour mener sa vie), attitude qui substitue un paternalisme étatique au paternaliste [sic] communautaire.⁹⁵

*

De cela, nous tirons deux conséquences. En premier lieu, les membres du groupe majoritaire, lesquels dominent généralement l'appareil étatique, doivent favoriser l'expression, chez leurs concitoyens minoritaires au plan religieux ou philosophique, de leurs besoins et de leurs revendications. Et cela, d'abord en pratiquant l'adoption de perspectives réciproque et la prise en compte égale de leurs intérêts. Comme Habermas l'affirme, la culture majoritaire (directement ou

⁹⁵ M. MILOT. *La laïcité*, p. 113.

indirectement marquée par une religion ou une certaine conception de la religion) doit devenir une simple partie dont les propositions et les intentions n'ont pas a priori plus de poids que celles des minorités.⁹⁶ Chacun doit pouvoir s'attendre à ce que ses propos soient pris au sérieux, ce qui le motivera à prendre part aux débats publics.

Ensuite, chaque personne doit être apte et libre d'y exposer son point de vue. Par conséquent, ni sa situation ni des pressions exercées par sa communauté ne devraient la décourager ou l'empêcher d'user de ses droits civiques. Le paternalisme communautaire est autant un obstacle à l'instauration d'une laïcité « bien comprise » que le paternalisme étatique. Un ethos démocratique doit par ailleurs l'habiter, de sorte qu'elle comprenne bien les rouages de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté politiques, et qu'elle soit tentée d'y participer. L'État devrait ainsi conscientiser ses citoyens quant aux droits de participation et de communication dont ils disposent et à l'importance de les exploiter. L'éducation à la citoyenneté apparaît dès lors comme une mesure étayant l'autonomie privée des gens, et conséquemment la laïcité.

En somme, les individus ne pouvant jouir de l'égalité des libertés subjectives, dont celle de conscience et de religion, qu'en activant leur autonomie publique, l'usage qu'ils font de leurs droits civiques apparaît dès lors comme un indicateur de l'état de leur autonomie privée, et concomitamment de la vitalité de la laïcité.

BILAN

La régulation de la diversité religieuse se faisant au moyen de normes juridiques, rechercher le modèle d'une laïcité bien comprise revient donc à

⁹⁶ J. HABERMAS. « L'inclusion : intégration ou enfermement ? Du rapport entre nation, État de droit et démocratie » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 140-141.

s'interroger sur la légitimité de ces dernières. Pour mériter l'appellation « laïques », les règles adoptées par l'État doivent en principe pouvoir prétendre être légitimes. Comme la théorie habermassienne du discours politique le montre, divers types de discussions servent à les rendre telles. Qui plus est, en démocratie libérale, la discussion morale est inéluctable : aucune norme juridique ne peut s'y soustraire. Cela est d'autant plus le cas pour les lois et mesures servant à aménager la diversité religieuse. Puisque les réponses qui lui sont apportées doivent pleinement s'accorder avec les principes moraux que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité des personnes, la question « Que devons-nous faire devant les revendications identitaires de nature religieuse? » concerne directement le point de vue moral,

La théorie habermassienne du discours politique, qui est en fait une discussion méta-politique, c'est-à-dire une discussion sur la discussion politique des problèmes qui se posent à une collectivité, nous a ainsi permis de spécifier la nature du problème de l'aménagement de la pluralité religieuse et par le fait même le cadre discursif de son traitement. Nous avons alors pu entrer, à la suite de Habermas, dans la discussion de ce problème. De celle-ci, nous avons tiré quelques grandes lignes d'un modèle de laïcité et des propositions précises pour sa mise en œuvre. Les voici.

Nous nous sommes d'abord arrêté sur la fondation des principes de base de la laïcité. Il en ressort que l'intérêt universel à mener une vie « bonne » et la pluralité des voies pour y arriver viennent étayer la prétention à la justesse normative de l'obligation de permettre à chacun de se comporter selon ce que sa conscience lui dicte. Bref, l'ultime finalité de la liberté de conscience et de religion est d'assurer aux gens leur intégrité éthique. Cela apparaît une évidence autant pour Taylor le communautarien que pour Rawls le libéral. C'est au surplus, comme nous l'avons vu à la partie 2, ce que pense Habermas lorsqu'il défend l'ouverture du débat public politique aux raisons émises en termes religieux. Les points de vue des grands représentants des courants politiques contemporains convergent donc sur cette idée.

L'égalité étant par ailleurs la valeur centrale en démocratie libérale, il va de soi que la protection de l'intégrité éthique doit être accordée sans discrimination. La liberté de conscience et de religion, et l'égalité de respect sont donc bel et bien les deux grands principes fondamentaux de la laïcité.

Cela confirme que la conception large de la laïcité qui se dégage des propos de Habermas correspond à celle élaborée par Maclure et Taylor, lesquels distinguent les deux principes moraux évoqués à l'instant des modes opérationnels qui permettent leur réalisation. Comme ces derniers l'indiquent, cette théorisation de la laïcité comporte un avantage non négligeable au plan normatif, puisque « [l]a distinction entre les types de principes constitutifs de la laïcité nous permet de prendre conscience que certaines politiques ont pour effet de nous détourner de la réalisation des finalités au profit de la défense des moyens.⁹⁷ » En ce sens, lorsque la séparation et la neutralité de l'État deviennent des fins en soi, ou encore quand elles servent d'autres finalités, comme l'identification nationale, la laïcité de l'État se trouve dénaturée.

Nous sommes ensuite passé à l'interprétation de la liberté de conscience et de religion. En effet, si sa validité est largement acceptée en Occident, des questions et des querelles surgissent par contre au moment de l'interpréter. C'est donc seulement après avoir analysé l'interprétation qu'en donne Habermas que nous pouvons préciser le modèle de laïcité qui se dégage de ses propos. Notre analyse révèle que cette interprétation repose sur deux bases.

La première est la thèse de l'individuation par la socialisation. À l'instar des communautariens, Habermas défend l'idée que l'identité d'une personne ne se forme et se maintient qu'en liaison avec des identités collectives. L'intégrité éthique d'un

⁹⁷ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 55.

croyant ne pourra par conséquent être protégée que si on lui garantit l'accès aux relations de reconnaissance réciproque qui s'expriment au sein de sa communauté religieuse. Le droit positif de vivre son engagement envers une doctrine englobante doit donc en bonne partie se comprendre comme le droit de se rattacher, via des symboles, des pratiques, des habitudes de vie, etc., à la communauté intégrée via cette dernière.

Nous constatons dès lors que la conception de l'identité personnelle adoptée influe beaucoup sur l'interprétation de la liberté positive de conscience et de religion que l'on développe. Elle explique même en bonne partie, d'après nous, la distinction entre les deux grands modèles de laïcité actuels : la laïcité « ouverte », de « reconnaissance » ou « libérale-pluraliste » d'un côté; la laïcité « fermée », d'« abstention » ou « républicaine » de l'autre.⁹⁸ Maclure et Taylor précisent cette distinction :

Il semble ainsi possible de distinguer plus précisément deux modèles ou idéaux types de laïcité, à savoir une laïcité "républicaine" et une laïcité "libérale-pluraliste". Le modèle républicain attribue à la laïcité la mission de favoriser, en plus du respect de l'égalité morale et de la liberté de conscience, l'émancipation des individus et l'essor d'une identité civique commune, ce qui exige une mise à distance des appartenances religieuses et leur refoulement dans la sphère privée. Le modèle libéral-pluraliste voit quant à lui la laïcité comme un mode de gouvernance dont la fonction est de trouver l'équilibre optimal entre le respect de l'égalité morale et celui de la liberté de conscience des personnes. Un régime libéral de laïcité ne se formalisera pas de la simple présence du religieux dans l'espace public et admettra la nécessité de recourir à des accommodements visant à rétablir l'équité ou à permettre l'exercice de la liberté de religion dans la mesure où le principe de l'égalité de respect n'est pas compromis.⁹⁹

⁹⁸ Pour ces diverses appellations, voir aussi J.-M. LAROUCHE. *La religion dans les limites de la cité*, p. 62.

⁹⁹ J. MACLURE et C. TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, p. 46-47.

Admettre la conception intersubjective de l'individu conduit en effet à favoriser l'expression et l'accès au cadre religieux qui sert à la socialisation du croyant. Vu cela, les éléments au service des appartenances religieuses (pratiques, symboles, etc.) ne pourront pas être négligés ni renvoyés dans la sphère privée, voire intime, des individus. La laïcité en sera alors une d'ouverture. Il n'y a donc aucun doute que celle qui se dégage des propos de Habermas se range dans la catégorie, pour reprendre la terminologie des deux penseurs québécois, « libérale-pluraliste ». Il s'agit en outre d'une laïcité bien comprise, puisqu'elle s'appuie, selon nous, sur la théorie de l'identité personnelle qui s'avère la plus plausible.

La seconde base est pour sa part de nature strictement normative : le principe libéral de l'autonomie individuelle. La liberté de conscience et de religion doit être conçue comme la possibilité, pour la personne, d'adopter la doctrine et la conception du bien qui lui convient, quitte à rejeter celles héritées des siens. Cela inclut évidemment la liberté de les interpréter comme elle l'entend. Il s'agit là d'une condition sine qua non pour la satisfaction de son intérêt essentiel à mener une vie bonne. L'attribution de droits religieux collectifs (ou attribués à des ensembles intégrés via une doctrine englobante non religieuse) apparaît en conséquence un pas que l'État laïque ne doit pas franchir, car ils pourraient réduire la liberté négative de conscience et de religion des individus.

Nous déduisons de cela que tout citoyen doit avoir été dûment informé de ses droits en matière de convictions fondamentales. L'État doit intervenir auprès des jeunes, dont une partie reçoivent une éducation religieuse ou philosophique, afin qu'ils soient au fait de la liberté dont ils pourront jouir. Il doit s'assurer qu'une fois adultes ils sauront tous que la perpétuation des croyances et pratiques reçues de leur milieu d'origine ne constitue pas une obligation légale, et que l'État sera là pour les protéger s'ils entendent ne plus s'y conformer. Habermas se pose par là en véritable penseur libéral. Ce devoir d'éducation civique s'ajoute ainsi à la mission de

transmission des dispositions comportementales, des vertus civiques et des connaissances que doit remplir l'école. Précisons qu'il ne s'agit pas pour l'État d'encourager l'esprit critique à l'égard des vérités et valeurs reçues ni leur abandon, mais de les rendre possibles.

Nous déduisons en outre que les instances juridiques canadiennes et québécoises ont su créer, avec l'obligation d'accommodement combinée à la conception personnelle et subjective de la liberté de la religion, un instrument permettant de lier l'individu à une communauté sans toutefois rogner sur son autonomie. Des mesures d'accommodement entrent ainsi dans la composition d'une laïcité bien comprise.

Enfin, l'étroite relation entre la liberté de conscience et de religion et l'égalité des individus a finalement conduit Habermas à se pencher sur la question des limites de la première. Du point de vue moral, l'attribution des libertés subjectives n'a effectivement de sens que si elles sont également distribuées. Ce faisant, la liberté de conscience et de religion de l'un doit tôt ou tard s'arrêter pour permettre celle de l'autre, de même que pour lui permettre de jouir de ses autres droits, comme la liberté d'expression ou le droit de ne pas subir de discrimination en raison de son sexe.

Il ne s'agit plus ici d'interpréter au plan théorique la liberté de conscience et de religion pour en tirer des lignes directrices quant à sa mise en œuvre, mais de prendre en considération des données factuelles quant à l'identité particulière et aux besoins concrets d'individus singuliers, ce qui inclut leur perception de celles-ci. Et cela afin de déterminer les modes d'application de leur liberté. On sort à cette étape de la discussion morale décontextualisée. S'appuyant sur son concept procédural de politique délibérative, Habermas affirme que les voies de concrétisation des droits fondamentaux doivent être arrêtées par les personnes concernées elles-mêmes.

Elles doivent précisément tracer en commun la ligne séparant la liberté positive de conscience et de religion des uns d'avec la liberté négative et les autres droits d'autrui. Les procédures inclusives et délibératives de la formation démocratique de l'opinion et de la volonté apparaissent comme les seules pouvant déboucher sur des règlements équitables en ce domaine : « l'impartialité des raisons symétriques justifiant l'acceptation et le refus [d'une règle, d'un comportement, etc.] est assurée par la procédure inclusive d'une formation délibérative de la volonté, procédure qui demande aux intéressés à la fois le respect réciproque et une adoption de perspective tout aussi réciproque.¹⁰⁰ » Le point de vue de toutes les personnes concernées, et non pas uniquement celui de la majorité, doit ainsi être considéré.

Cela exige en conséquence de ceux qui souffrent d'une restriction indue de leur liberté de conscience et de religion, ou d'une liberté d'action subjective autre, qu'ils s'impliquent politiquement. Ils sont après tout les mieux placés pour parler de leur situation et pour déterminer la forme que pourrait prendre une réponse adéquate à leurs besoins. C'est donc uniquement en usant de leurs droits civiques qu'ils pourront espérer bénéficier pleinement de l'égalité de traitement en matière de convictions et d'engagements fondamentaux. Toute limitation des droits de communication et de participation politiques des personnes, qu'elle émane de l'intérieur ou de l'extérieur de leur communauté, nuit de ce fait à la laïcité. Qui plus est, l'usage même de ces droits doit apparaître aux yeux des intéressés comme la meilleure démarche à entreprendre pour faire valoir leurs droits comme individus privés. Participation civique et laïcité sont ainsi indissociables.

Rappelons d'ailleurs qu'avant même de permettre cette démarche, les droits civiques constituent les conditions de possibilité d'une délibération inclusive, seule source de légitimité pour un État qui ne dépend plus d'un principe de légitimation

¹⁰⁰ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 157.

métaphysique ou religieux, c'est-à-dire pour un État neutre au plan propositionnel. Leur degré de protection et d'utilisation représente en conséquence un important indice de l'état de la laïcité dans une société donnée.

CONCLUSION

Bien que Habermas la réduise explicitement à sa forme idéologique, nous avons traité la laïcité avant tout comme un concept politique désignant le mode de gouvernance politique fondé sur les principes moraux que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité des personnes. Nous avons pu procéder de la sorte parce que l'État libéral doit, aux yeux du philosophe allemand lui-même, garantir à chacun l'égle liberté de conscience et de religion. Il nous est ainsi vite apparu qu'une conceptualisation de la laïcité entendue comme modèle d'organisation des rapports entre le politique et les diverses doctrines englobantes était enfouie dans ses propos. Notre travail a consisté à la dégager et à l'analyser.

Il ressort avant tout de ses propos qu'une laïcité bien comprise correspond à un mode de gouvernance politique dont la raison d'être est d'assurer l'intégrité éthique de l'ensemble des citoyens. Parce que la religion structure au plan éthique l'identité des personnes, un authentique régime de laïcité visera à permettre dans la mesure du possible à tous les individus d'agir conformément à leurs valeurs et convictions fondamentales. Leur intérêt capital à mener une vie « bonne » en dépend. Les diverses conduites et formes de vie associées à des doctrines englobantes, religieuses ou non, devront ainsi bénéficier, via la liberté des individus, d'une protection juridique.

En plus de favoriser les mesures d'accommodement des croyants, principalement en permettant l'exposition des comportements et des symboles religieux, cela implique la participation de la religion à la vie politique de la Cité. Plusieurs personnes ne pourront effectivement pas détacher leur engagement politique de leur engagement religieux sans altérer leur intégrité éthique. Ils se positionneront

donc sur des enjeux publics dans le langage de leur foi. Reconnaître à la religion son droit de Cité nécessite en conséquence de prendre en considération ces deux éléments.

Cet argument moral d'ordre procédural suffirait à ouvrir la discussion publique politique aux apports des croyants, mais Habermas franchit un pas de plus en revoyant son concept de religion et en développant un argument moral d'ordre substantiel. Il reconnaît à présent à celle-ci un potentiel sémantique inépuisé et dont les contemporains ont besoin pour affronter les problèmes et dilemmes moraux de leur temps. La participation des citoyens aux débats de société à partir de leurs croyances et valeurs profondes, fussent-elles religieuses, s'en trouve alors doublement justifiée. La conception de la religion comme phénomène multidimensionnel, et spécialement comme discours porteur d'un contenu cognitif moral, développée par Habermas constitue ainsi un pilier du modèle laïque extrait de son œuvre. Cela nous permet au demeurant de constater que la valeur d'une réflexion sur la laïcité dépend de la qualité de la conceptualisation de la religion fournie.

L'autre pilier de ce modèle est son concept procédural de politique délibérative. S'interroger sur la place et le rôle de la religion dans l'espace public revient en effet ultimement à se pencher sur l'élaboration, la justification et l'application des normes et des mesures politiques impliquant le pouvoir coercitif de l'État. Il faut déterminer à la fois comment les ressources normatives religieuses peuvent être mobilisées pour le traitement politique des problèmes qui affectent l'ensemble de la collectivité et comment l'État doit dans la pratique répondre à ceux qui, parmi ces problèmes, découlent précisément de la diversité des doctrines englobantes et des modes de vie. Si cette tâche est double, un seul critère guide néanmoins sa réalisation : la protection optimale des libertés fondamentales des individus et de leur égalité.

La compréhension de ce second pilier passe par l'explicitation de la composante-clé de la laïcité qu'est la neutralité étatique. Celle-ci sert de condition à l'égalité de traitement des personnes en matière de convictions de conscience. En lien avec la double tâche évoquée à l'instant, la neutralité de l'État prend tantôt un aspect propositionnel tantôt un aspect pratique. Si la délibération inclusive, laquelle implique l'argumentation rationnelle et l'adoption de perspectives réciproque, revêt une importance capitale, c'est parce qu'elle permet la réalisation de ces deux aspects de la neutralité.

D'un côté, elle garantit la neutralité propositionnelle (ou la nature séculière) de l'État, en permettant aux citoyens d'établir la frontière entre les raisons séculières et les raisons englobantes qu'ils avancent¹, ainsi que de cerner celles qui les convaincront, lesquelles se formuleront nécessairement en termes séculiers (ou publics). Elle permet d'un autre côté de déterminer de façon équitable les modes de concrétisation de la liberté de conscience et de religion des uns et des autres, donc ce qui peut être admis comme actions et comportements liés à des convictions fondamentales dans une société plurielle et démocratique, ce que nous appelons la neutralité pratique. En rendant possible la neutralité globale de l'État, la délibération publique fait advenir, tout compte fait, la laïcité de ce dernier.

Cette importance cruciale de l'approche procéduralo-délibérative nous a en outre conduit à voir les droits civiques comme des composantes essentielles de tout régime laïque. Pour que les citoyens puissent décider de la légitimité des normes publiques et de leur application à la lumière du principe de publicité, les présuppositions de la communication politique doivent être institutionnalisées sous la

¹ « La frontière entre raisons séculières et raisons religieuses est, de toute façon, une frontière labile. C'est pourquoi l'établissement d'une frontière qui ne soit pas sujette à caution est une tâche qui doit être comprise comme une œuvre de coopération, qui exige des *deux* parties en présence qu'elles adoptent chacune pour elle-même la perspective de l'autre. » (J. HABERMAS. « 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, Gallimard, 2002, p. 158-159.)

forme de droits civiques. Ces derniers apparaissent alors, à l'instar de la liberté de conscience et de religion, comme des principes laïques incontournables. En ce sens, la limitation des droits civiques de certaines personnes, par exemple des femmes d'une communauté x, au nom de la liberté de conscience et de religion de ses membres contredirait l'essence même de la laïcité. Le degré de protection, de valorisation et d'utilisation des droits de participation et de communication peut ainsi servir d'indice du bon fonctionnement des institutions laïques et de l'attachement des citoyens au principe de laïcité.

En somme, notre intérêt pour la pensée de Habermas s'explique à la base par le fait qu'elle permet de penser à la fois la mobilisation des ressources normatives de la religion pour l'orientation de la vie collective et l'aménagement politique de la diversité religieuse. Il s'agit là des deux modalités d'insertion de la religion dans l'espace public qui doivent être considérées pour penser dans son intégralité la question du sens et de la mise en œuvre de la laïcité. Notre stratégie de départ a donc été de les différencier explicitement, procédé que nous n'avons du reste pas retrouvé chez d'autres auteurs. Cela nous a permis de clarifier le problème général de la place et du rôle de la religion dans les sociétés démocratiques, libérales et sécularisées contemporaines.

*

En traitant le problème de l'aménagement politique de la diversité religieuse sous l'angle moral, Habermas aborde la fondation et l'interprétation des normes fondamentales laïques que sont l'égalité et la liberté de conscience et de religion en prenant comme communauté de référence la communauté de communication illimitée, et non une collectivité déterminée. Les propositions qu'il avance à ce sujet prétendent du coup à la justesse normative. Nous avons de plus démontré, à l'aide des raisons avancées par divers auteurs dont Habermas lui-même, que cette prétention est

bien étayée. S'agissant là d'une prétention universelle, le modèle de laïcité qui dérive de ses propos peut par conséquent servir de référence universelle pour le traitement du problème qui nous occupe. Les composantes propres à chaque contexte national (ou régional) ne l'affectent donc pas dans ses grandes lignes.

En même temps, la forme décontextualisée du discours moral fait en sorte que les composantes de ce modèle laïque se présentent avant tout comme des orientations générales pour la régulation de la diversité religieuse : neutralité étatique, défense de l'autonomie rationnelle et de l'intégrité éthique des personnes, droit d'accès à des identités collectives, accommodement, conception subjective de la liberté de conscience et de religion, etc. Parce qu'il s'agit là de lignes directrices quant à l'aménagement, la portée et les limites de la liberté de conscience et de religion, la mise en œuvre de cette dernière exige aussi une interprétation ancrée dans la concrétude des situations vécues. Chacune d'entre elles met en effet en scène un ou des individus singuliers dont la liberté de conscience et de religion doit, à cause du principe d'égalité, être limitée afin de permettre aux autres de jouir de la leur, ou encore de bénéficier de leurs autres libertés fondamentales. Son application requiert ainsi la prise en compte des caractéristiques et circonstances relatives aux personnes concernées.

On passe alors, à ce stade du traitement du problème de la régulation politique de la pluralité religieuse, d'une discussion générale à une discussion située des normes laïques de base. On passe plus précisément, pour reprendre la différenciation habermassienne, d'une discussion « de fondation » à une discussion « d'application » des normes :

Dans les discours de fondation, la raison pratique se manifeste par un principe d'universalisation, tandis que les cas singuliers ne sont pris en considération qu'en tant qu'exemples illustratifs. Des normes fondées ne peuvent évidemment aspirer à la validité que *prima facie*; savoir quelle norme vaut, dans le cas particulier, comme norme adéquate, et donc laquelle doit être

préférée à d'autres, valables également *prima facie*, ne peut pas être décidé de la même manière. Cette application de normes requiert plutôt un discours d'un autre type. De tels discours d'application suivent une autre logique que les discours de fondation. Il s'agit ici en effet de l'autre concret dans le contexte des circonstances à chaque fois données, des relations sociales particulières, de l'identité singulière et de l'histoire de vie. Ce n'est qu'à la lumière de la description la plus complète possible de toutes les caractéristiques pertinentes qu'on peut juger quelle norme est à chaque fois la norme adéquate.²

Au « principe d'universalisation » permettant de valider les normes dans leur forme abstraite s'ajoute ainsi un « principe d'adéquation » qui permet de justifier la manière de les appliquer : « dans la mesure où les discussions de fondation en raison ne peuvent prendre en compte par anticipation toutes les constellations possibles de cas futurs, l'application des normes requiert un éclaircissement argumenté autonome. Dans de telles discussions d'application, l'impartialité du jugement ne s'affirme pas une fois de plus à travers un principe d'universalisation, mais à travers un principe d'adéquation.³ »

Rendu à cette étape, Habermas juge qu'il revient aux individus impliqués dans les cas problématiques réels de participer aux discussions relatives à la concrétisation de leur liberté de conscience et de religion et au respect de leur égalité. Ils sont après tout les mieux placés pour le faire. Le philosophe qu'il est n'entre donc pas dans cette discussion citoyenne. Il la configure plutôt en faisant de l'adoption de perspectives réciproque et de l'argumentation rationnelle ses modalités de base. Il endosse à ce moment les habits du théoricien politique qui pose les réquisits d'une formation démocratique de l'opinion et de la volonté politiques. Étant formels, ceux-ci ne

² J. HABERMAS. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 105.

³ J. HABERMAS. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État 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, 1997, p. 181.

préjugent pas substantiellement de la solution qui sera adoptée. Comme le dit Chambers : « Equal respect and impartiality are implied by the structure of rational argumentation. [...] Although these requirements contain substantive moral assumptions about how we should be talking to each other, they are still formal in that they do not determine how the conversation will turn out, or even what we should be talking about.⁴ »

Par conséquent, le modèle de laïcité dérivé des écrits de Habermas ne permet pas, pour toutes les situations problématiques réelles qui peuvent se présenter dans une société déterminée, de tracer avec précision la limite entre la liberté positive de conscience et de religion de l'un (ou des uns) et la liberté négative des autres, ou encore l'une de leurs autres libertés fondamentales. On atteint donc ici une limite de ce modèle. Pour preuve de cela, Habermas ne s'attèle pas à apporter des solutions précises à ces problèmes concrets qu'il énumère :

Un Sikh à moto peut-il réclamer, en invoquant son devoir religieux de porter un turban, d'être exempté du devoir général de porter un casque ? Un prisonnier juif peut-il exiger qu'on lui serve une alimentation cachet ? Un employé musulman a-t-il le droit de suspendre son travail pour de brèves prières ? A-t-on le droit de licencier un employé, parce qu'il s'est absenté pendant les fêtes sacrées de sa communauté religieuse ? Un employé licencié pour de telles raisons peut-il prétendre à une allocation de chômage ? Faut-il autoriser les commerçants juifs à ouvrir leurs commerces le dimanche, parce qu'ils n'ont pas le droit de les ouvrir le samedi ? Une élève musulmane peut-elle être exemptée de l'éducation physique, parce qu'il lui est interdit de se montrer aux autres élèves en tenue de sport ? Les élèves musulmanes ont-elles le droit de porter le foulard à l'école ? Qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'enseignantes dans les écoles publiques ? Une règle différente s'applique-t-elle aux soeurs en habit et aux enseignantes musulmanes ? [...] Faut-il tolérer, dans les villes allemandes, à la fois l'appel du muezzin transmis par haut-parleur et le carillon des églises ? Faut-il autoriser les étrangers à égorger des bêtes, bien que cela contredise les règles de protection du pays ? [...] Faut-il

⁴ S. CHAMBERS. "Discourse and democratic practices" in S. K. WHITE, ed. *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 240.

autoriser les Mormons à pratiquer la polygamie chez nous, dans la mesure où cette pratique est autorisée dans leur pays d'origine ?⁵

Certes, le philosophe de Francfort se prononce sur quelques cas litigieux précis. Il défend la liberté positive d'une enseignante afgho-musulmane de porter le voile dans les salles de classe d'une école publique allemande⁶, celle des turco-musulmans vivant en Allemagne de construire de grandes mosquées dans les villes⁷ et celle des élèves musulmanes françaises de porter le foulard traditionnel à l'école⁸. Il défend aussi la liberté négative de parents anthroposophes de Bavière en se prononçant en faveur du retrait du crucifix installé dans la salle de classe de leur fille⁹. Mais ces cas particuliers ne sont donnés que pour illustrer son raisonnement moralo-politique. Qui plus est, s'agissant là pour l'essentiel d'exemples tirés du contexte allemand, on peut considérer que Habermas ne se prononce pas à leur sujet seulement à titre de philosophe moral et politique, mais aussi en tant que citoyen concerné, cela lui permettant d'entrer dans la discussion d'application de la liberté de conscience et de religion.

Ajoutons que ces cas ne sont pas les plus difficiles à traiter politiquement et juridiquement. La question de la polygamie, celle du port dans les institutions publiques, comme les écoles ou le Parlement, du kirpan, qui est un poignard, et du niqab ou de la burqa, qui couvre entièrement le visage des femmes; celle encore de l'égorgeage rituel des animaux ou celle de la séparation hommes/femmes dans les établissements publics (écoles, cours d'éducation physique, piscines, etc.) sont de loin

⁵ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 164, note 1. Habermas reprend ici les exemples donnés par Dieter Grimm.

⁶ J. HABERMAS. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 213.

⁷ J. HABERMAS. « Notes on post-secular society », *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 23.

⁸ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

⁹ J. HABERMAS. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », p. 165.

plus sensibles et lourdes d'implications de toutes sortes que les questions sur lesquelles Habermas prend clairement position. Ce silence gardé sur les situations les plus problématiques démontre l'impossibilité de trancher nettement toutes les questions, surtout les plus difficiles, directement à partir du modèle laïque habermassien.

Par ailleurs, même si les questions politiques liées à la régulation de la diversité religieuse concernent au premier chef le point de vue moral, des raisons d'ordres éthique et pragmatique entrent néanmoins dans l'étalement de la prétention à la légitimité des normes juridiques formant un régime de laïcité. La question de la préservation, dans une société donnée, du patrimoine historique et culturel que représentent les divers monuments, œuvres d'art et établissements religieux est par exemple une interrogation éthico-politique à laquelle des sociétés d'Occident doivent répondre. Ces dernières ayant été historiquement marquées par le christianisme, on peut s'attendre à ce que les œuvres et lieux chrétiens reçoivent un traitement particulier en termes de financement public et de règles de protection ad hoc.¹⁰ Il s'agit dans ce type de situations de déterminer comment des mesures politiques avantageant des groupes religieux spécifiques et fondées sur des raisons éthiques peuvent ne pas entrer en conflit avec les principes moraux.

Parce qu'elles sont les seules à véritablement connaître ses caractéristiques pertinentes, les personnes situées dans un contexte d'action spécifique sont les seules à pouvoir discuter des raisons éthiques et pragmatiques soutenant les normes et mesures étatiques en lien avec la vie religieuse ou spirituelle des citoyens. On ne peut en conséquence pas, à partir des écrits habermassiens, déterminer dans leurs moindres détails toutes les mesures laïques d'une société. Les histoires et contextes nationaux

¹⁰ C'est le cas par exemple en France où les lieux de culte catholiques, étant donné leur valeur inestimable au plan historique et artistique, sont entretenus et restaurés aux frais de l'État.

différant les uns des autres, la laïcité, bien que reposant sur des principes universels, se modulera différemment – jusqu’à un certain point – d’une société à l’autre.

Il n’empêche que les résultats de notre analyse montrent que le modèle de laïcité extrait de l’œuvre de Habermas est suffisamment consistant pour que l’on puisse néanmoins en inférer des solutions substantielles pour un certain nombre de problèmes majeurs liés à la diversité des doctrines englobantes et des modes de vie.¹¹ Les piliers théoriques de sa pensée et leurs articulations conditionnent en effet jusqu’à un certain point les normes et mesures laïques. Par conséquent, ce modèle de laïcité fournit des réponses relativement bien définies à des dilemmes sérieux, comme le fait de choisir entre l’enseignement confessionnel ou culturel subventionné de la religion, ou encore de permettre ou non à des jeunes d’être exemptés des cours de science ou d’éducation civique en vertu de la liberté de conscience et de religion de leurs parents, et ce sans que les personnes concernées doivent pour autant passer par l’épreuve de la discussion publique.

D’aucuns pourraient penser que Habermas, paradoxalement, coupe ainsi court à toute discussion citoyenne réelle au sujet de certains paramètres de la mise en œuvre de la laïcité dans leur société. Nous avons cependant vu que son modèle laisse en suspens l’application des règles laïques dans un grand nombre de situations concrètes, y compris les plus problématiques. Nous pensons en outre qu’il prend part, comme penseur libéral et démocrate engagé, à la discussion du problème global de la place et du rôle de la religion dans la démocratie qui anime les sociétés occidentales contemporaines, et qu’il ne prétend ainsi pas avoir un accès privilégié au juste ou au vrai. Nous avons d’ailleurs, au cours de ce travail, tenté d’explicitier la discussion qu’il a avec certains auteurs et celle qu’il pourrait avoir avec d’autres.

¹¹ Voir les bilans des parties 2 et 3.

Son propos se situant à mi-chemin entre la culture d'experts (philosophie morale et politique, droit, sociologie et théologie) et la communication ordinaire des citoyens et de leurs représentants politiques (discussions politiques informelles et officielles), Habermas joue par ailleurs pleinement son rôle de philosophe. La philosophie a en effet dorénavant selon lui une tâche de médiation à remplir entre ces deux niveaux de discussion : « En raison de cette relation intime et pourtant réflexive au monde vécu, la philosophie peut jouer un rôle en deçà du système des sciences : rôle d'interprète, de médiateur entre, d'une part, les cultures d'experts développés [sic] par la science et la technique, le droit et la morale, et, de l'autre, la pratique quotidienne de la communication, et ce d'une manière analogue à celle dont la critique littéraire et la critique d'art servent de médiatrices entre l'art et la vie.¹² »

* * *

Nous terminerons ce travail en nous penchant sur deux points qui nous semblent quelque peu problématiques dans la pensée de Habermas. Le premier est sa conception du lien de solidarité qui doit unir les membres d'une collectivité politique. La justice libérale, et concomitamment la laïcité, dans une société postséculière et plurielle ne peuvent se maintenir que si un sens de l'obligation mutuelle est présent chez les citoyens. Coopérer avec autrui pour traduire des contenus sémantiques propres à sa doctrine, discuter des normes du vivre-ensemble en tenant compte de son point de vue et lui consentir des droits, notamment sous la forme d'accommodements, afin que son identité éthique soit reconnue nécessitent un sentiment de solidarité avec lui. Et cela d'autant plus si sa forme de vie s'éloigne de la nôtre. La satisfaction des obligations liées à la justice libérale et à la démocratie, surtout si celle-ci se veut

¹² J. 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. 47.

participative et délibérative, doit donc être étayée par une identité collective relativement forte.

Sur ce point, Habermas défend l'idée selon laquelle l'intégration sociale ne doit plus dans les sociétés multiculturelles et multireligieuses d'Occident être assurée par des éléments prépolitiques, comme la religion, la culture, la langue, l'origine ethnique, etc. Au sein de ces sociétés diversifiées, seul le processus démocratique peut désormais, selon lui, garantir l'intégration sociale en générant une forme « abstraite » de solidarité. L'identité des citoyens d'une nation doit s'établir sur les principes universels de la Constitution libérale et démocratique¹³ :

À mes yeux, la clé du républicanisme réside dans le fait que les formes et les procédures de l'État constitutionnel génèrent, en même temps que le mode de légitimation démocratique, un niveau inédit de cohésion sociale. La citoyenneté démocratique – au sens de citizenship – engendre une solidarité relativement abstraite, en tout cas fondée sur le droit, entre personnes qui sont des étrangers les uns pour les autres; or, cette forme d'intégration sociale, qui apparaît d'abord avec l'État-nation, se réalise sous la forme d'un contexte de communication dont les effets se font sentir jusque dans la socialisation politique. Assurément, ce contexte de communication dépend de la satisfaction de réquisits fonctionnels importants, que les seuls moyens administratifs ne peuvent guère apporter. Ils comprennent, entre autres, les conditions dans lesquelles l'idée éthico-politique que les citoyens ont d'eux-mêmes peut se développer et se reproduire par la communication, mais ils ne comprennent nullement une identité collective indépendante du processus démocratique lui-même et qui serait en ce sens préalablement donnée. Ce qui unit une nation de citoyens – à la différence d'une nation au sens ethnique – n'est pas un substrat préalablement donné mais un contexte intersubjectivement partagé d'entente possible.¹⁴

¹³ D'où le nom de la théorie de l'identité collective qu'il défend : le « patriotisme constitutionnel » (*Verfassungspatriotismus*). L'idée au centre de celle-ci est que « [l']identité de la communauté politique [...] dépend en premier lieu des principes juridiques ancrés dans la *culture politique* et non d'une forme de vie *ethnico-culturelle* particulière dans son ensemble. » (J. HABERMAS. « Citoyenneté et identité nationale » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 93.)

¹⁴ J. HABERMAS. « L'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution? À propos de Dieter Grimm » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 154-155. Nos italiques.

Qu'une religion, une forme de vie, une conception du bien ou une origine ethnique déterminée ne doivent plus servir de marqueurs identitaires de la communauté politique dans son ensemble va de soi. Tout ce que nous avons écrit précédemment le démontre. Nous pensons en outre que le processus démocratique renforce de façon non négligeable la cohésion sociale en permettant aux divers individus d'entrer en communication, d'échanger des points de vue, de participer aux mêmes forums, etc. La vie démocratique est évidemment source de solidarité. Des gens aux modes de vie différents ou aux origines différentes peuvent s'unir derrière une même cause, travailler ensemble au sein des mêmes associations et partis, et prendre part conjointement à l'exercice du pouvoir. Bref, prendre conjointement en main leur destin collectif.

Contrairement à Habermas, cependant, nous croyons que cette solidarité abstraite ne peut suffire à assurer une intégration sociale qui permette à la justice libérale et, par le fait même, à la laïcité telle qu'elle se dégage de son œuvre de se maintenir dans une société donnée. Pour ce dernier, en effet, l'intégration sociale « ne doit pas être transférée des niveaux où se forme la volonté politique aux substrats prépolitiques, car l'État constitutionnel s'engage à garantir l'intégration sociale, et ce, s'il le faut, dans les formes juridiques abstraites de la participation politique et du statut du citoyen substantiellement développé par la démocratie.¹⁵ » Nous pensons pour notre part que des composantes de nature prépolitique demeurent dans une certaine mesure nécessaires au développement et au maintien d'une cohésion sociale suffisamment forte.

Sur ce point, nous nous rapprochons de la position des nationalistes libéraux qui croient qu'une unité sociale reposant sur les principes de justice est trop mince, et

¹⁵ J. HABERMAS. « L'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution? », p. 155. Nos italiques.

qu'elle doit en conséquence être complétée par un sens partagé de la nationalité (nationhood) basé notamment sur une langue et une histoire communes.¹⁶ Ces éléments prépolitiques sont nécessaires pour que des individus adhérant à des doctrines englobantes différentes et adoptant des modes de vie éloignés les uns des autres puissent se sentir proches et se faire mutuellement confiance. Comme l'explique Kymlicka :

What then makes citizens in a liberal state feel that they belong together, that they are members of the same nation ? The answer typically involves a sense of shared history, territory, a common language, and common public institutions. Citizens share a sense of belonging to a particular historical society because they share a language and history; they participate in common social and political institutions which operate in this shared language, and which manifest and perpetuate this shared history; and they see their life-choices as bound up with the survival of this society and its institutions into the indefinite future. Citizens can share a national identity in this sense, and yet share very little in terms of ethnicity, religion, or conceptions of the good. Liberal states actively promote this sort of 'thin' national identity. And they do so, not in order to promote a particular conception of the good life, but rather to increase the likelihood that citizens will fulfil their obligations of justice.¹⁷

Des politiques de construction nationale (nation-building) deviennent par conséquent inévitables afin de maintenir une identité nationale suffisamment forte, et ce afin d'assurer la viabilité des institutions et des mesures démocratico-libérales et, en ce qui nous concerne particulièrement, un régime laïque. À cette fin, songeons à l'emploi par l'État de certains outils, comme une langue publique commune, des événements, des héros, des fêtes et des symboles (sport, littérature, arts, etc.) nationaux. Certes, le processus de construction nationale n'est pas forcément libéral, et ne sert pas nécessairement la laïcité. Il peut prendre une forme communautarienne qui, comme l'exemple de Kymlicka qui suit le montre, va à l'encontre des principes

¹⁶ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto: Oxford University Press, 2002 (1st ed.: 1990), p. 311.

¹⁷ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 265.

laïques de base que sont la liberté de conscience et de religion et l'égalité des personnes. Mais, toujours comme ce dernier l'indique, il peut aussi très bien être de nature libérale et ainsi s'accorder avec la laïcité :

communitarian accounts of a politics of the common good typically presuppose a shared conception of the good which is to be collectively promoted, even if this limits the ability of individual members to revise their ends. One can certainly imagine forms of nation-building which take this communitarian form. For example, in Greece promoting a common Greek national identity has involved promoting the Greek Orthodox religion. Anyone who is not Orthodox cannot be a true member of the Greek nation, accepting the Orthodox Church is a de facto criterion for gaining citizenship, and members of other religions are subject to various legal disadvantages. But nation-building need not take the form of promoting a particular conception of the good life. The basis of common national identity need not be a shared conception of the good, but rather a thinner and more diffuse sense of belonging to an intergenerational society, sharing a common territory, having a common past and sharing a common future.¹⁸

L'identité politique doit ainsi reposer notamment sur des éléments qui ne relèvent pas d'abord de l'activité politique des citoyens, mais qui n'en sont en même temps pas entièrement séparés. La nationalité, au sens où l'entendent les nationalistes libéraux, permet ainsi aux membres d'une communauté politique d'avoir des choses dotées d'une lourde signification et d'une charge émotionnelle non négligeable en commun. Cela leur permet de développer un sens de la solidarité et un respect mutuel pouvant supporter les obligations et les contraintes inhérentes à la laïcité. À la différence de Habermas, donc, nous pensons que la culture devant unir les citoyens d'une société plurielle et postséculière ne peut être à ce point abstraite que tout élément de nature prépolitique en serait exclu.

*

¹⁸ W. KYMLICKA. *Contemporary political philosophy*, p. 264.

Le second point qui soulève chez nous une interrogation est le fait que Habermas se réfère à la religion sous sa forme traditionnelle, c'est-à-dire aux grandes religions universelles du salut et à la vie intellectuelle qui les a animées depuis leur apparition. Si nous pensons comme lui que le potentiel sémantique de ces religions historiques demeure inépuisé, cela permettant en conséquence d'y puiser des contenus normatifs pour guider l'agir individuel et collectif, nous sommes tout de même obligés de reconnaître que le religieux, tel qu'il se présente chez bon nombre de nos contemporains, ne leur permet pas de penser sérieusement les problèmes qui affectent notre monde.

Certes, les gens sont loin d'avoir délaissé toute forme de quête spirituelle. La manière de vivre leur foi a par contre connu ces dernières décennies de profondes mutations. Une vague d'individualisme religieux, liée à un désir ardent d'accomplissement de soi et de bonheur ici-bas, a déferlé sur l'Occident, entraînant du coup une dérégulation du religieux. Cela explique l'essor de la pensée et des pratiques magiques au détriment de l'enracinement collectif, de la dévotion et de la réflexion. Un phénomène de simplification et de standardisation des pratiques et des croyances issues des grandes traditions religieuses se manifeste. Les croyances sont extirpées de leur cadre théorique et culturel d'origine. Pour bien des gens, pour ne pas dire la majorité, l'approfondissement de leur spiritualité concerne avant tout leur bien-être psychologique et corporel. Le corps et les émotions prennent le dessus sur la connaissance des textes sacrés, des interprétations et des constructions dogmatiques, théologiques et philosophiques qui en dérivent.¹⁹

Une réflexion morale et politique profonde faite à partir de contenus religieux exige une proximité avec une tradition, une longue fréquentation de celle-ci et une connaissance de ses principes de base et de son histoire, de même qu'une

¹⁹ Voir notamment à ce sujet F. LENOIR. *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, chapitres 1 et 2.

argumentation bien étayée. On ne peut pas traiter des dilemmes moraux à partir d'ouvrages amalgamant de façon simpliste des croyances et des concepts tirés de diverses traditions, ni avec des cartes du ciel et des traités sur l'énergie corporelle ou cosmique... Or, l'émotivité, la simplicité et l'efficacité semblent aujourd'hui prendre le pas sur l'aspect rationnel/intellectuel de la religion. Le succès que rencontrent les courants évangéliques et pentecôtistes en témoigne. Qui plus est, la fixation des contemporains sur le temps présent, et conséquemment leur perte d'intérêt pour tout ce qui relève de l'histoire, vient alimenter cet état des choses. On assiste ainsi, d'un point de vue théologique et philosophique, à un nivellement par le bas de la vie religieuse.²⁰ Habermas le déplore lui-même :

Ce que j'aperçois de loin, dans les librairies, au rayon "ésotérisme", me donne toutefois à penser qu'il s'agit bien plutôt d'un symptôme des accès de faiblesse que connaît le moi et d'une forme de régression, l'expression d'une tentative pour revenir, ce qui est devenu impossible, à des formes de pensée mythiques, à des pratiques magiques et à des images d'un monde clos, c'est-à-dire à tout ce que les Églises, dans leur combat contre le "paganisme", étaient parvenues à dépasser. Mais l'histoire nous apprend aussi que les sectes peuvent être porteuses d'innovation. Peut-être ne faut-il pas tout réduire aux vécues californiennes et au néopaganisme. Mais, quoi qu'il en soit, est-ce que, en ce domaine, la confrontation dans la discussion – voire la possibilité d'une discussion sérieuse – n'est pas cruellement absente? Lorsque je me plonge dans la Somme contre les gentils de Thomas d'Aquin, je suis époustoufflé par la complexité, par le degré de différenciation, le sérieux et la rigueur de son argumentation, construite de part en part de manière dialogique. Je suis un admirateur de Thomas. Il témoigne d'une forme d'esprit qui garantissait son authenticité par ses seules ressources. Dans le flot de religiosité auquel nous assistons aujourd'hui, on ne trouve plus de rochers de ce calibre, et cela, précisément, est aussi un fait. On peut se demander si, dans la société médiatique qui tend à tout niveler, tout n'est pas en train de perdre son sérieux, et pourquoi pas le christianisme institutionnalisé lui-même.²¹

²⁰ Le tableau ne s'embellit pas, en outre, quand on pense aux ultrareligieux qui font une lecture littérale des Écritures et qui refusent par le fait même toute réflexion sérieuse et discussion avec autrui, parfois au sein même de leur propre famille religieuse.

²¹ J. HABERMAS. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 325-326.

La question qui se pose alors est de savoir si l'effritement de la connaissance des grandes traditions religieuses et le développement d'une religiosité centrée sur l'émotivité chez les contemporains ne viennent pas grandement diminuer les retombées, pour la pensée normative et la vie démocratique contemporaines, de l'ouverture de la philosophie postmétaphysique et de l'espace public politique au potentiel sémantico-normatif de la religion. Le philosophe qui discute avec le théologien Ratzinger a peut-être bien raison de se désoler de ce que le sociologue constate dans le rayon « ésotérisme » des librairies. La réflexion à ce sujet mérite d'être continuée.

BIBLIOGRAPHIE

Travaux de Habermas

Ouvrages en français

- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, 378 p.
- HABERMAS, Jürgen et John RAWLS. *Débat sur la justice politique*, coll. « Humanités », trad. de l'américain de C. Audard et de l'allemand de R. Roehlitz, Paris, Éditions du Cerf, 2005, 187 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, 407 p.
- HABERMAS, Jürgen. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, 180 p.
- HABERMAS, Jürgen. *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Roehlitz, Paris, Fayard, 1998, 386 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, coll. « NRF essais », trad. de l'allemand de R. Roehlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997, 551 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Textes et contextes. Essais de reconnaissance théorique*, coll. « Passages », trad. de l'allemand de M. Hunyadi et R. Roehlitz, Paris, Cerf, 1994, 198 p.
- HABERMAS, Jürgen. *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, coll. « Théories », trad. de l'allemand de R. Roehlitz, Paris, Armand Colin, 1993, 286 p.
- HABERMAS, Jürgen. *De l'éthique de la discussion*, coll. « Champs Flammarion », n° 421, trad. de l'allemand de M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992, 202 p.
- HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, 2 tomes.

HABERMAS, Jürgen. *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, coll. « Champs Flammarion », n° 420, Paris, Cerf, 1986, 212 p.

Articles et chapitres de livres en français et en anglais

HABERMAS, Jürgen. "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, Fall 2008, p. 17-29.

HABERMAS, Jürgen. « 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, 2008, p. 11-60.

HABERMAS, Jürgen. « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » 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, 2008, p. 152-169.

HABERMAS, Jürgen. « 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, 2008, p. 170-211.

HABERMAS, Jürgen. « 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, 2008, p. 141-151.

HABERMAS, Jürgen. « Entretien sur Dieu et le monde » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 317-353.

HABERMAS, Jürgen. « Fondamentalisme et terreur » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 357-387.

HABERMAS, Jürgen. « Le multiculturalisme : les différences culturelles concernent-elles la politique? » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 211-227.

HABERMAS, Jürgen. « L'État de droit démocratique : la réunion paradoxale de principes contradictoires? » dans *Une époque de transitions. Écrits politiques (1998-2003)*, trad. de l'allemand et de l'anglais de C. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 167-194.

- HABERMAS, Jürgen. « Pluralisme et morale », *Esprit*, juillet 2004 p. 6-18.
- HABERMAS, Jürgen. « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n° 13, 2003, p. 151-170.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, Gallimard, 2002, p. 147-166.
- HABERMAS, Jürgen. « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses postmétaphysiques 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, 2002, p. 9-29.
- HABERMAS, Jürgen. « Citoyenneté et identité nationale » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 67-94.
- HABERMAS, Jürgen. « Du lien interne entre État de droit et démocratie » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 275-286.
- HABERMAS, Jürgen. « La lutte pour la reconnaissance dans l'État de droit démocratique » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 205-243.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1998, p. 11-63.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1998, p. 245-256.
- HABERMAS, Jürgen. « L'Europe a-t-elle besoin d'une Constitution? À propos de Dieter Grimm » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 151-157.
- HABERMAS, Jürgen. « L'inclusion : intégration ou enfermement ? Du rapport entre nation, État de droit et démocratie » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 121-150.
- HABERMAS, Jürgen. « Trois modèles normatifs de la démocratie » dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. de l'allemand de R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 259-274.

- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1997, p. 311-354.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1997, p. 355-414.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1997, p. 97-149.
- HABERMAS, Jürgen. « Reconstruction du droit 2. Les principes de l'État 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, 1997, p. 150-213.
- HABERMAS, Jürgen. « Digression: 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, Cerf, 1994, p. 85-110.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1993, p. 9-15.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, 1993, p. 187-241.
- HABERMAS, Jürgen. « 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.
- HABERMAS, Jürgen. « 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, Éditions du Cerf, 1992, p. 95-110.
- HABERMAS, Jürgen. « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » dans *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, coll. « Champs Flammarion », n° 420, Paris, Cerf, 1986, p. 63-130.

HABERMAS, Jürgen. « La théorie de la rationalisation chez Max Weber » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 159-281.

HABERMAS, Jürgen. « Vers la problématique de la rationalité » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 17-157.

HABERMAS, Jürgen. « Le changement de paradigme chez Mead et Durkheim : de l'activité finalisée à l'agir communicationnel » dans *Théorie de l'agir communicationnel*, tome II, coll. « Espace du politique », trad. de l'allemand de J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 7-124.

Article et ouvrage en allemand

HABERMAS, Jürgen. « Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft », *Neue Zürcher Zeitung Online*, 10. Februar 2007, (<http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html>) consultée le 11/01/26.

HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, 372 p.

Travaux sur l'œuvre de Habermas

BOUCHINDHOMME, Christian. *Le vocabulaire de Habermas*, coll. « Vocabulaire de... », Paris, Ellipses, 2002, 79 p.

CHAMBERS, Simone. « How religion speaks to the agnostic : Habermas on the persistent value of religion », *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 210-223.

CHAMBERS, Simone. « Discourse and democratic practices » in WHITE, Stephen K., ed. *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 233-259.

COOKE, Maeve. « A secular State for a postsecular society ? Postmetaphysical political theory and the place of religion », *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 224-238.

- COOKE, Maeve. "Salvaging and secularizing the semantic contents of religion : the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal", *International journal for philosophy of religion*, vol. 60, December 2006, p. 187-207.
- CUSSET, Yves. *Habermas. L'Espoir de la discussion*, coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 2001, 122 p.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne. « 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. 417-436.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne. « 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, 1990, p. 123-142.
- HABER, Stéphane. *Jürgen Habermas, une introduction*, coll. « Agora », n° 222, Paris, Pocket/La Découverte, 2001, 360 p.
- HUNYADI, Marc. « Discussion. L'École de Francfort et l'éthique de la discussion » dans CANTO-SPERBER, Monique, dir. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, PUF, 2001 (1^{re} éd. : 1996), p. 452-459.
- JOBIN, Guy. « La traduction salvatrice? Penser les communautés de foi dans l'espace public avec Habermas », *Le Supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 238, mars 2006, p. 85-112.
- LAFONT, Cristina. "Religion in the public sphere : remarks on Habermas's conception of public deliberation in postsecular societies", *Constellations*, vol. 14, n° 2, June 2007, p. 239-259.
- WHITE, Stephen K., ed. *The Cambridge companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, ix + 354 p.

Philosophie morale et politique

- ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*, coll. « Liberté de l'esprit », trad. de l'anglais de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1^{re} éd. : 1961), xxviii + 368 p.
- AUDARD, Catherine, dir. *John Rawls. Politique et métaphysique*, coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2004, 175 p.

- BERTEN, André, *et al*, dirs. *Libéraux et communautariens*, coll. « Philosophie morale », 2^e éd., Paris, PUF, 2002 (1^{re} éd. : 1997), 412 p.
- CANTO-SPERBER, Monique, dir. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3^e éd., Paris, PUF, 2001 (1^{re} éd. : 1996), xxii + 1809 p.
- DUHAMEL, André et France JUTRAS, dirs. *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Ste-Foy (Québec), PUL, 2005, ix + 316 p.
- DUHAMEL, André, *et al*, dirs. *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Éditions Thémis, 2001, xxiii + 274 p.
- DUHAMEL, André et Daniel WEINSTOCK. « Pourquoi la démocratie délibérative » dans A. DUHAMEL *et al.*, dirs. *La démocratie délibérative en philosophie et en droit : enjeux et perspectives*, Montréal, Éditions Thémis, 2001, p. xiii-xxiii.
- FERRY, Jean-Marc. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, 114 p.
- FERRY, Jean-Marc. *L'éthique reconstructive*, coll. « Humanités », Paris, Cerf, 1996, 115 p.
- FERRY, Jean-Marc. *Les puissances de l'expérience : essai sur l'identité contemporaine*, coll. « Passages », Paris, Éditions du Cerf, 1991, 2 tomes.
- FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, coll. « Textes à l'appui / Politique et société », trad. de l'américain de E. Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, 178 p.
- FRASER, Nancy. « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 23, 2004, p. 151-164.
- FRASER, Nancy. « Penser la justice sociale : entre redistribution et revendications identitaires », *Politique et Sociétés*, vol. 17, n° 3, 1998, p. 9-36.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*, coll. « Tel », n° 317, Paris, Gallimard, 2002, xxix + 385 p.
- GAUCHET, Marcel. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, coll. « Tel », n° 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.
- GUTMANN, Amy and Dennis THOMPSON. *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996, 422 p.

- GUTMANN, Amy. *Democratic Education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987, xii + 321 p.
- KYMLICKA, Will. *Contemporary political philosophy. An introduction*, 2nd ed., Oxford ; Toronto : Oxford University Press, 2002 (1st ed. : 1990), xii + 497 p.
- LEYDET, Dominique. « Raison publique, pluralisme et légitimité » dans AUDARD, Catherine, dir. *John Rawls. Politique et métaphysique*, coll. « Débats philosophiques », Paris, PUF, 2004, p. 141-173.
- LEYDET, Dominique. « Introduction », *Philosophique*, vol. 29, n° 2, automne 2002, p. 175-191.
- RAWLS, John. « L'idée de raison publique reconsidérée » dans *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, p. 159-211.
- RAWLS, John. *Libéralisme politique*, coll. « Quadrige – Grands Textes », 2^e édition, trad. de l'américain de C. Audard, Paris, PUF, 2006 (1^{re} édition : 1995), 450 p.
- RAWLS, John. *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*, trad. de l'anglais de B. Guillaume, Montréal, Boréal, 2006, 236 p.
- RAWLS, John. *Théorie de la justice*, coll. « Empreintes », trad. de l'américain de C. Audard, Paris, Seuil, 1987, 666 p.
- SCHNAPPER, Dominique. *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, coll. « NRF Essais », Paris, Gallimard, 2002, 325 p.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Boréal, 1998, 712 p.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, coll. « Champs Flammarion », n° 372, trad. de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994, 144 p.
- TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*, coll. « L'Essentiel », trad. de l'anglais de C. Melançon, Montréal, Bellarmin, 1992, 150 p.
- WALDRON, Jeremy. « Theoretical foundations of liberalism », *Philosophical Quarterly*, vol. 37, n° 147, 1987, p. 127-150.
- WEINSTOCK, Daniel. « Religion, raison publique et éducation à la citoyenneté : vers un compromis » dans DUHAMEL, André et France JUTRAS, dirs. *Enseigner et éduquer à la citoyenneté*, coll. « La vie dans la classe », Ste-Foy (Québec), PUL, 2005, p. 229-242.

WEINSTOCK, Daniel. « Démocratie et délibération », *Archives de philosophie*, tome 63, cahier 3, juillet-septembre 2000, p. 405-421.

Autres textes philosophiques

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, coll. « Philosophies vivantes – Format poche », n° 1, Anjou, Les Éditions CEC, 1996, ix + 148 p.

Le dictionnaire des philosophes, coll. « Encyclopædia Universalis », Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, 1678 p.

GUILLERMIT, Louis. « Kant » dans *Le dictionnaire des philosophes*, coll. « Encyclopædia Universalis », Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 811-834.

KANT, Emmanuel. *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. de A. Philonenko dans Œuvres philosophiques, tome III, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1986.

KANT, Emmanuel. *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, 1985.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann dans Œuvres philosophiques, tome II, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985.

KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, coll. « Quadrige », n° 61, trad. de Trémesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1984.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, xxxviii + 400 p.

NADEAU, Robert. *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, coll. « Premier cycle », Paris, PUF, 1999, xxxii + 863 p.

SÈVE, Bernard. *La question philosophique de l'existence de Dieu*, coll. « Philosophes », Paris, PUF, 2000, 335 p.

Théologie, sociologie de la religion et études sur la laïcité

ANGENOT, Marc. *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, Québec, PUL, 2009, 136 p.

AUDI, Robert and Nicholas WOLTERSTORFF. *Religion in the public square. The place of religious convictions in the political debate*, coll. "Point/Counterpoint", Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, x + 180 p.

BAUBÉROT, Jean et Micheline MILOT. *Laïcités sans frontières*, coll. « La couleur des idées », Paris, Seuil, 2011, 338 p.

BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*, coll. « Que sais-je ? », n° 3794, 2^e éd., Paris, PUF, 2009, 127 p.

BAUBÉROT, Jean. *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, coll. « Monde en cours », La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2006, 301 p.

BAUBÉROT, Jean et Michel WIEVIORKA, dirs. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, 363 p.

BAUBÉROT, Jean. *Histoire de la laïcité française*, coll. « Que sais-je ? », n° 3571, Paris, PUF, 2000, 127 p.

BOUCHARD, Nancy. *Éthique et culture religieuse à l'école*, Québec, PUQ, 2006, ix + 87 p.

BOURETZ, Pierre. *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, coll. « NRF essais », Paris, Gallimard, 1996, 625 p.

DAVID-BLAIS, Martin. « L'accomplissement spirituel comprend aussi l'engagement politique : jalons d'interprétation », *Sciences pastorales / Pastoral Sciences*, vol. 23. n° 1, 2004, p. 133-150.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, coll. « Quadrige Grands Textes », 5^e éd., Paris, PUF, 2005 (4^e éd., PUF : 1960), 647 p.

EID, Paul, et al., dirs. *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, PUL, 2009, xxi + 425 p.

FATH, Sébastien. *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil, 2004, 297 p.

FERENCZI, Thomas, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Bruxelles, Éditions complexe, 2003, 254 p.

- FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. *Le religieux après la religion*, coll. « Nouveau collège de philosophie », Paris, Grasset, 2004, 143 p.
- FRÉGOSI, Frank. *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, 2008, 496 p.
- GAUCHET, Marcel. *Un monde désenchanté?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2004, 252 p.
- GAUCHET, Marcel. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 133(4), 2001, p. 455-464.
- GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, coll. « Folio/essais », n° 394, Paris, Gallimard, 1998, 175 p.
- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, xxiii + 306 p.
- HAARSCHER, Guy. *La laïcité*, coll. « Que sais-je? », n° 3129, 3^e éd., Paris, PUF, 2004 (1^{re} éd. : 1996), 126 p.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse », *Futuribles*, n° 260, janvier 2001, p. 99-109.
- ISAMBERT, François-André. « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. XVII, n° 4, octobre-décembre 1976, p. 573-589.
- JAMES, William. *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, coll. « Les Essentiels de la métapsychique », trad. de l'américain de F. Abauzit, Paris, Exergue, 2001.
- JOBIN, Guy, et al., dirs. *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 8, n°1, printemps 2006.
- JOBIN, Guy. *La foi dans l'espace public. Un dialogue théologique avec la philosophie morale de Jean-Marc Ferry*, Ste-Foy (Québec), PUL, 2004, xxiv + 231 p.
- LAMINE, Anne-Sophie. *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, coll. « Le lien social », Paris, PUF, 2004, x + 318 p.
- LAROUCHE, Jean-Marc. *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008, 141 p.

- LENOIR, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, 402 p.
- LEROUX, Georges. *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme*, Saint-Laurent, Fides, 2007, 117 p.
- LORCERIE, Françoise. *La politisation du voile. L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005, 263 p.
- MACLURE, Jocelyn et Charles TAYLOR. *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, 164 p.
- MILOT, Micheline. *La laïcité*, coll. « 25 questions », Montréal, Novalis, 2008, 128 p.
- MILOT, Micheline. « Neutralité politique et libertés de religion dans les sociétés plurielles : le cas canadien » dans BAUBÉROT, Jean et Michel WIEVIORKA, dirs. *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005, p. 274-287.
- MILOT, Micheline. « Religions minoritaires, droits et citoyenneté » dans NOREAU, Pierre et José WOEHLING, dirs., *Appartenances, institutions et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2005, p. 25-42.
- MILOT, Micheline. *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », n° 115, Turnhout, Brepols, 2002, 181 p.
- MONOD, Jean-Claude. *La Querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 2002, 317 p.
- PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité ?*, coll. « Folio actuel inédit », n° 104, Paris, Gallimard, 2003, 347 p.
- RENAUT, Alain et Alain TOURAINE. *Un débat sur la laïcité*, coll. « Essais », Paris, Stock, 2005, 175 p.
- TAYLOR, Charles. *A secular age*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 2007, x + 874 p.
- TAYLOR, Charles. *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, 109 p.
- TREMBLAY, Stéphanie. *École et religions. Genèse du nouveau pari québécois (1996-2009)*, Montréal, Fides, 2010, 256 p.

WEBER, Max. *Le savant et le politique*, coll. « Sciences humaines et sociales », n° 158, trad. de l'allemand de C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, 206 p.

WEBER, Max. *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1964.

WEITHMAN, Paul J. *Religion and the obligations of citizenship*, Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2002, xi + 227 p.

WILLAIME, Jean-Paul. *Europe et religion. Les enjeux du XXI^e siècle*, coll. « Les dieux dans la cité / Bibliothèque de culture religieuse », Paris, Fayard, 2004, 376 p.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*, coll. « Que sais-je? », n° 2961, Paris, PUF, 1995, 128 p.

WILLAIME, Jean-Paul. « État, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990, p. 189-213.

WOLTERSTORFF, Nicholas. "The role of religion in decision and discussion of political issues" in AUDI, Robert and Nicholas WOLTERSTORFF. *Religion in the public square. The place of religious convictions in the political debate*, coll. "Point/Counterpoint", Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 1997, p. 67-120.

Documents juridiques

BOSSET, Pierre. *Pratiques et symboles religieux : quelles sont les responsabilités des institutions?*, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec, Montréal, 27 octobre 2000, 27 p.

Gouvernement du Canada. *Syndicat Northcrest c. Amselem*, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.

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>) consultée le 2010/09/01.

NOREAU, Pierre et José WOEHLING, dirs., *Appartenances, institutions et citoyenneté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2005, xi + 319 p.

WOEHLING, José. « L'obligation d'accommodement raisonnable et l'adaptation de la société à la diversité religieuse », *McGill Law Journal / Revue de droit de McGill*, vol. 43, 1998, p. 325-401.