

Réflexions sur l'idée de société (post-)sécularière¹
Reflections about the Idea of a (Post-)Secularist Society

ALEXANDRE DUPEYRIX*

Université de Paris IV, France

Résumé

Cet article propose d'examiner la manière dont Charles Taylor et Jürgen Habermas ont intégré dans leurs publications récentes portant sur la question religieuse les résultats produits ces dernières décennies par la sociologie de la religion. Les réflexions tournent principalement autour des concepts de « séculier » et « postsécularier » et de la compréhension de ce qu'est (approche sociologique) et de ce que devrait être (approche de philosophie politique normative) une société démocratique sécularisée. La première partie de cet article est consacrée à l'exposé des thèses présentées par Taylor dans *L'Age séculier* (Taylor 2007) ; la seconde partie, qui reprend les analyses de Habermas, s'intéresse plus spécifiquement aux possibilités et aux limites d'une inclusion des citoyens croyants et des thématiques religieuses dans la sphère publique.

Mots-clefs

sécularisation – société postsécularière - sociologie de la religion – laïcité – coopération citoyens croyants et non croyants – sphère publique

Abstract

This article emphasizes to what extent Charles Taylor and Jürgen Habermas have integrated in their recent publications on religious issues the results produced in last decades by sociology of religion. It deals with the concepts of “secular” and “postsecular” and sheds a light on the what is (sociological approach) or how should be understood a secularized democratic society. The first part of this paper presents the main theses advocated by Taylor in his book *A Secular Age*; the second part, dealing with Habermas' comprehension of a “postsecular society”, asks under which conditions the cooperation between religious and non-religious citizens as well as the inclusion of religious contributions into public debates are possible or not.

¹ Cette contribution est la version abrégée d'un article à paraître (Dupeyrix, 2017a).

* Maître de conférences, Université de Paris-Sorbonne. E-mail de contact: alexandre.dupeyrix@paris-sorbonne.fr

Key words

secularization – postsecular society – sociology of religion – laïcité – cooperation between religious and non-religious citizens – public sphere

La sociologie de la religion a mis l'accent, d'abord dans les années 1960, puis dans une deuxième phase de recherches, dans les années 1990, sur les phénomènes de permanence des pratiques et des croyances religieuses dans les sociétés occidentales dites sécularisées. Elle a ainsi développé un paradigme concurrent à celui qui était jusque-là dominant et qui tendait à poser une équation entre modernisation sociale et déclin du religieux². Les nouvelles théories de la sécularisation qui ont alors émergé n'ont certes pas remis massivement en cause les théories dites « classiques » ou « orthodoxes » : il est indiscutable que les religions ont, depuis plusieurs siècles, accompli un processus interne de rationalisation et d'épuration de leurs éléments magiques, que diverses mutations sociales et culturelles ont, notamment à partir du XIXe siècle, fait éclater les structures locales au sein desquelles s'organisait la vie religieuse, et que les sociétés européennes se sont irrésistiblement sécularisées, si l'on entend par sécularisation l'abandon de toute référence à une transcendance ou à un pouvoir surnaturel qui viendraient fonder de manière ultime les décisions politiques, le raisonnement juridique, les recherches scientifiques et les valeurs morales. Dans tous ces domaines, la référence à une forme de transcendance peut certes demeurer une motivation intérieure des acteurs, mais elle ne peut plus prétendre s'imposer publiquement et collectivement. Les théories dites « révisionnistes »³ de la sécularisation ne remettent donc pas en cause cette description générale, mais elles proposent une analyse plus nuancée d'un processus qui n'est ni linéaire ni homogène, qui varie en fonction de la manière dont se sont historiquement, dans chaque pays, réglés les rapports de l'Etat et de la religion, qui varie également en fonction de la place respective occupée par les différentes confessions au sein d'un même pays⁴ et qui, enfin, n'exclut pas une alternance de périodes de flux et de reflux du religieux.

Les travaux que les philosophes Charles Taylor et Jürgen Habermas ont récemment consacrés à la question religieuse s'inscrivent dans le cadre de cette réappréciation du processus de sécularisation occidentale. Le premier propose, dans un essai d'une érudition impressionnante, *L'Age séculier* (2007), une analyse des recompositions de la croyance de la fin du Moyen âge à nos jours ; le second prend acte du caractère inachevé et, selon lui, inachevable, du processus de sécularisation et s'interroge, dans une série d'articles, sur le potentiel de sens et de significations que recèle encore et toujours la religion et dont les débats publics et la vie démocratique pourraient tirer profit (Habermas 2002, 2008 et 2012).

Taylor et Habermas ont déjà eu l'occasion de dialoguer ensemble à de nombreuses reprises, notamment dans les années 1990 dans le cadre des débats portant sur le

² Pour une excellente synthèse de tous ces débats, voir un article de Jean-Paul Willaime (Willaime 2006).

³ Nous empruntons ces dénominations « orthodoxes » et « révisionnistes » à Charles Taylor (Taylor 2007).

⁴ David Martin a mis en évidence ces différences nationales dans *A General Theory of Secularization* (Martin 1978).

multiculturalisme et les politiques de reconnaissance (Habermas 1993). La discussion autour de la question religieuse peut être vue à maints égards comme une continuation de ce dialogue entamé dans les années 1990⁵. « Age séculier » chez l'un, « société post-séculière » chez l'autre : les deux entreprises semblent complémentaires et témoigner d'un même effort pour apercevoir les pleins et les déliés du récit de la « modernité » et saisir les besoins parfois contradictoires de l'*homo democraticus*. La première entreprise consiste à réécrire l'histoire que nous nous racontons de la transformation des mentalités d'où procède notre culture, en rassemblant les fils de l'analyse autour d'un projet narratif bien précis (une grande partie de l'ouvrage de Taylor consiste en effet à expliquer le passage d'un monde où il était impossible de ne pas croire à un monde où croire est devenu une option parmi d'autres), histoire qui forme aujourd'hui l'arrière-plan plus ou moins conscient de notre vie démocratique. Taylor explique ainsi ce qui pourrait apparaître comme un paradoxe : la persistance de la croyance religieuse dans un environnement rationalisé, désenchanté, scientifié. Sa thèse principale consiste à dire que, si la manière dont on croit a changé, le besoin de croire n'a pas pour autant disparu – c'est ce réaménagement des modalités de la croyance, qu'il appelle « sécularisation 3 », (nous reviendrons plus loin sur sa typologie des formes de sécularisation). La « croyance » n'est du reste pas en soi l'unique critère de la religiosité : Taylor insiste avant tout sur le « sentiment de plénitude » (« fullness ») qui semble constituer pour lui tout le cœur de l'affaire. Le tournant civilisationnel opéré en Europe à partir des Temps modernes aurait justement consisté à diversifier les moyens d'atteindre ce sentiment de plénitude en offrant à des franges de plus en plus larges de la population des alternatives d'accomplissement existentiel dissociées de la transcendance divine et puisées dans ce que Taylor appelle « l'humanisme exclusif ».

Donner un sens à l'existence, c'est entre autres sur ce point, crucial, que Habermas rejoint Taylor - une thématique existentielle sur laquelle, de prime abord, on n'attendrait pas nécessairement Habermas, mais qui, en fait, découle logiquement de son approche communicationnelle et pragmatiste de la philosophie politique et des sciences sociales : les ordres normatifs qui structurent nos vies sont profondément signifiants ; ils tirent leur validité de la signification que nous leur reconnaissons collectivement, et inversement⁶. Et si Habermas se préoccupe davantage de normes collectives que de cheminement personnel, le défi d'une société démocratique juste, objet de toutes ses réflexions, est bien de permettre que les constructions de sens individuelles s'insèrent sans douleur ni contradictions majeures dans l'horizon normatif de la « modernité ». C'est dans cette optique qu'il faut comprendre son invitation à redécouvrir la richesse sémantique des grandes religions et son exhortation à ce que citoyens croyants et non croyants coopèrent au travail de traduction de ce potentiel dans un langage séculier, pour une plus grande vitalité des débats publics et une meilleure inclusion des citoyens dans la vie démocratique.

⁵ Habermas et Taylor ont d'ailleurs eu l'occasion d'échanger sur leurs vues respectives lors d'un colloque organisé à New York en 2009.

⁶ Le lien entre signification et validité est au principe même de la pragmatique universelle dont Habermas intègre les principaux résultats dès les années 1970 (Habermas 1987).; **Error! Marcador no definido.**

Nous tenterons, dans cette contribution, de développer les différents aspects que nous venons d'évoquer en organisant nos réflexions autour de deux axes principaux : 1) à partir des analyses proposées par les théoriciens dits « révisionnistes » de la sécularisation, au premier rang desquels Charles Taylor, nous essaierons de brosser à grands traits le tableau de notre « âge séculier » imparfaitement ou inégalement sécularisé ; 2) une fois posé ce cadre culturel, nous tenterons de dégager, en nous appuyant sur les réflexions de Habermas, les possibilités et les limites d'une inclusion des citoyens croyants et des thématiques religieuses dans la sphère publique.

I – Dans quelle mesure notre société est-elle séculière ou sécularisée ?

Les réflexions de Taylor et Habermas sont donc à mettre en perspective avec les analyses menées en sociologie de la religion depuis quelques décennies et qui renouvellent la compréhension que l'on a du processus de sécularisation censé travailler la structure des sociétés et des consciences modernes. Le paradigme dominant (Berger 1967 ; Bruce 1992a, 1992b, 2002, 2011) établissait un lien qui paraissait évident entre modernisation de la société et sécularisation de la société - un lien de type « vases communicants » : plus une société se modernise, moins elle est croyante, moins la religion a d'influence sur ses membres et sur la manière dont ils organisent leur vie en commun. De fait, indiscutablement, en Europe, depuis au moins deux siècles, l'influence générale de la religion a nettement reflué (les prémices de cet affaiblissement remonteraient même à la fin du Moyen âge, selon Taylor). Une forme de désaffiliation de la part de la population s'est progressivement généralisée : croyances, pratiques, appartenances confessionnelles ont inéluctablement perdu de leur attractivité, de leur force d'évidence culturelle. Les causes en sont complexes et variées. De nombreux sociologues (entre autres Bryan Wilson, Peter L. Berger, Roy Willis, Steve Bruce) s'accordent toutefois sur plusieurs facteurs essentiels : rationalisation (généralisation d'un type de justification de l'action qui prend modèle sur la rationalité technique et scientifique), différenciation sociale (éclatement des sphères d'activités et réduction du périmètre de la sphère de la religion), sociétalisation (la vie n'est plus organisée à l'échelle locale, mais à l'échelle de la société entière), pluralisation (multiplicité et hétérogénéité des formes d'existence, des parcours de vie). Ces évolutions socio-culturelles ont inexorablement taillé en brèche la prétention monopolistique des grandes religions – leur prétention à constituer des visions du monde englobantes.

Charles Taylor reprend lui aussi ce constat d'un déclin général de l'influence sociale de la religion. Il regroupe pour sa part les causes principales de ce déclin sous deux types d'explication : la différenciation fonctionnelle des institutions et l'individualisation croissante des acteurs. Mais il refuse de lire cette évolution à travers le seul prisme de la perte et de la désaffiliation. Il préfère parler de transformation, de recomposition, de réaménagement. Surtout, et cette approche le rattache aux théoriciens « révisionnistes » de la sécularisation, il s'efforce d'apporter des retouches au tableau trop monochrome d'un processus de sécularisation qui serait irréversible et homogène. Ces modifications ou réévaluations sont de divers ordres :

-premièrement, Taylor reprend à son compte la critique portée contre la dimension idéologique qui sous-tendrait la lecture classique du processus de sécularisation (Martin 1965). Il y a, affirme-t-il, un « impensé » des théories de la sécularisation : l'imagination théorique du théoricien. Quel intérêt (intellectuel et existentiel) souvent inconscient celui-ci a-t-il à défendre (Taylor 2007, p. 732) ? Taylor ne s'abstrait pas lui-même de ce questionnement et confesse au passage sa foi catholique.

-Deuxièmement, les effets sécularisant des transformations sociales auxquelles on impute traditionnellement l'avènement d'un monde post-religieux (différenciation fonctionnelle, rationalisation, sociétalisation, privatisation, pluralisation) peuvent souvent être relativisés voire retournés en leur contraire. Un lien réversible peut par exemple s'établir entre pluralisation et sécularisation : si certains sociologues comme Steve Bruce soutiennent que la pluralisation des modes de vie contribue à la sécularisation de la société, d'autres (notamment les représentants de la théorie du choix rationnel) avancent que cette pluralisation, loin de faire disparaître la croyance, en diversifie en fait les modalités : les personnes se retrouvent aujourd'hui sur le « marché » du religieux face à une abondance de choix possibles (Stark & Finke 2000).

-Troisièmement, la définition que l'on donne des notions de croyance, de religion ou encore de sécularisation détermine nécessairement l'interprétation que l'on a du processus de ladite sécularisation. La religion est-elle appréhendée dans sa dimension fonctionnelle (comme une sorte de variable d'ajustement socio-psychologique, apparaissant ou disparaissant au gré des mutations sociales et des nouveaux équilibres ou déséquilibres économiques) ou renvoie-t-elle à un cœur substantiel, quasi infrangible, une constante anthropologique indépendante de l'arrière-plan socio-culturel devant lequel évoluent les acteurs ? Taylor retient particulièrement ce second aspect : il se pourrait même, avance-t-il, que « l'évolution » nous ait dotés d'une « soif inextinguible de transformation à laquelle ne correspond nulle possibilité objective » (Taylor 2007, p. 747). C'est en effet là l'une des hypothèses centrales de son étude : l'être humain cherche à donner du sens à son existence en la concevant sous la forme d'une *transformation intérieure* à la fois possible, souhaitable et inachevable. Pour Taylor, le passage à la modernité n'a pas étanché cette soif : elle a simplement diversifié les moyens susceptibles de répondre à ce besoin. Selon cette grille d'interprétation, si la vie sociale et politique s'est indéniablement sécularisée, un pan essentiel de la vie individuelle reste ouvert à une aspiration religieuse. Ce travail de différenciation se retrouve logiquement dans les diverses définitions de la croyance elle-même : la transcendance vers laquelle convergent les sensibilités croyantes se rapporte-t-elle à des entités supranaturelles qui régiraient la nature et la vie sociale ou, comme le suggère Taylor, à une certaine représentation de ce qui constitue pour chacun l'horizon de plénitude (*fullness*), le sentiment d'accomplissement le plus parfait qui puisse être atteint dans l'existence (Taylor 2007, p. 55) ? Pour Taylor, la véritable foi religieuse renvoie non seulement à une « réalité transcendante », mais aussi à une « aspiration liée à une transformation qui dépasse l'épanouissement humain ordinaire » (Taylor 2007, p. 870).

Ainsi, les théoriciens « révisionnistes » invitent à concevoir le processus de sécularisation non seulement comme un processus pluriel, mais comme une évolution culturelle et

civilisationnelle qui ne doit pas être comprise comme une « soustraction » (du religieux, du divin, de la croyance), mais comme un changement, une modification de la manière de pratiquer une religion, d'organiser sa foi, de se rapporter à une transcendance⁷.

Prendre la mesure de la complexité des phénomènes de permanence ou au contraire de recul du religieux dans des sociétés modernisées a impliqué de développer des typologies permettant de moduler les diagnostics en fonction des différents lieux où intervenaient ces phénomènes. Dès le début des années 1980, le sociologue belge Karel Dobbelaere (Dobbelaere 1981, 2002) a par exemple distingué trois niveaux de sécularisation : le niveau « macrosocial » (relatif à l'influence de la religion dans la sphère sociale), le niveau « mesosocial » (concernant les réorganisations internes aux religions) et le niveau « microsocal » (qui touche l'évolution des croyances et des pratiques individuelles). Dans le cadre de ces discussions s'est également posée la question de la distinction entre laïcisation et sécularisation. Plusieurs sociologues ont proposé de faire de la première une sous-catégorie des sécularisations « macro » et « meso », impliquant donc une dimension sociétale et institutionnelle. Pour Jean Baubérot, le concept de « laïcisation » renvoie concrètement à l'entreprise de sécularisation forcée menée par un Etat pour imposer de manière autoritaire l'éviction de la religion de l'espace public et des institutions ; ce concept caractérise ainsi la nature potentiellement conflictuelle des rapports entre le religieux et le politique (Baubérot 1994). Cette différenciation laïcisation/sécularisation met au passage en évidence les voies différentes qu'ont empruntées les Etats au cours de l'Histoire pour organiser et éventuellement circonscrire le pouvoir religieux et souligne l'incidence de la configuration nationale sur le processus de sécularisation (Martin 1978)⁸. Dans *L'Age séculier*, Taylor propose lui aussi une typologie des niveaux de sécularisation. Ces trois niveaux sont : la « sécularité 1 », qui renvoie au « retrait du religieux de la sphère publique » ; la « sécularité 2 », qui renvoie au « déclin des croyances et des pratiques » ; et la « sécularité 3 » qui renvoie au « changement des conditions de la croyance » (Taylor 2007, p. 724). Cette « sécularité 3 » fait l'objet des soins particuliers de Taylor qui se demande, dans son ouvrage, pourquoi et dans quelle mesure on ne croit pas en Dieu en 2000 comme on croyait en Dieu en 1500. La croyance persiste, ce sont les conditions de la croyance qui se sont modifiées (Taylor 2007, p. 15). L'intérêt de la reconstruction historique de Taylor est de justement comprendre l'imbrication des différents niveaux de sécularisation. Car si distinguer différents niveaux, comme le font Dobbelaere et bien d'autres à sa suite, paraît la démarche théorique idoine pour rendre compte du caractère protéiforme du processus de sécularisation, il reste pourtant à expliquer ce qui paraît contre-intuitif : qu'une conscience puisse être religieuse (niveau micro chez Dobbelaere) dans un contexte culturel largement sécularisé (niveaux macro et méso).

⁷ C'est ce que démontrent en France notamment les travaux de Danièle Hervieu-Léger (voir par ex. Hervieu-Léger 1999).

⁸ Voir le chapitre consacré à D. Martin dans l'ouvrage d'Olivier Tschannen (Tschannen 1992, pp. 291-297). La perspective comparatiste a également fait l'objet de travaux de la part de K. Dobbelaere (Dobbelaere 2007).

Une des lignes d'explication de Taylor consiste, dans une veine weberienne, à montrer que la sécularisation du monde social s'est faite sur le mode d'un désenchantement, d'une démagification, qui a disqualifié certaines superstitions et certains rituels et obligé à mettre en phase les discours théologiques avec l'état du savoir scientifique et les conduites avec les conceptions en cours de l'ordre social, mais qui n'a pas pour autant fait disparaître le sentiment religieux, ni même les institutions religieuses. Un des apports de *L'Âge séculier* réside dans l'étude des réformes que la religion, dans sa forme populaire, ses rites, son folklore, a dû subir – réformes qui ont précédé et amené la Réforme. Taylor montre notamment la concomitance de l'émergence de formes étatiques modernes et d'une civilisation des mœurs nécessaire à la mise en place d'une armée et d'une économie efficaces, polissage auquel a contribué le processus de rationalisation interne aux religions, voulu par les élites religieuses et politiques elles-mêmes (Taylor 2007, chap. 2).

Pour Taylor, croire et ne pas croire ne doivent pas être envisagés comme deux « théories rivales », mais comme des « expériences vécues qui engagent diversement la compréhension de la vie selon que l'on est croyant ou non » (Taylor 2007, p. 18). En appréhendant ainsi la croyance et la non-croyance comme des expériences vécues, Taylor les découple de toute approche scientifique qui établirait une corrélation entre savoir scientifique et niveau de croyance. Ces expériences s'inscrivent dans des contextes culturels qui évoluent. Taylor identifie plusieurs grandes périodes historiques et culturelles : par exemple « l'âge de la mobilisation » (approximativement de 1800 à 1950-1960), qui succède à l'Ancien régime et qui correspond à l'époque des grands projets collectifs, notamment la fondation des Etats-nations, ; lui succède ensuite « l'âge de l'authenticité », qui se met en place à partir des années 1960 sous l'effet d'une véritable révolution culturelle dans le monde occidental. C'est alors le triomphe d'un « individualisme expressif » (Taylor 2007, p. 807), que Taylor analyse dans ses aspects négatifs aussi bien que positifs. A chaque « âge », la religion et les croyants s'accommodent, évoluent, innovent. Faire le lien entre les réaménagements actuels de la religion et l'arrière-plan culturel de l'« âge de l'authenticité » permet par exemple de comprendre des phénomènes à première vue paradoxaux, comme le « believing without belonging » ou le « belonging without believing », décrits par les sociologues de la religion, ainsi que les diverses formes de spiritualité « à la carte » qui semblent aujourd'hui disponibles pour chacun. L'étude de Taylor donne ainsi une solide charpente d'histoire culturelle aux nouvelles théories de la sécularisation qui considèrent celle-ci non comme un processus unilinéaire et irréversible, mais comme un processus de pluralisation.

II – Inclure la religion dans la sphère publique

Dans les différents articles qu'il a publiés sur le thème de la religion depuis le début des années 2000, Jürgen Habermas ne se réfère pas en détail aux théories sociologiques de la sécularisation. Mais il ne fait aucun doute qu'il a intégré l'essentiel des analyses « révisionnistes ». Il évoque notamment l'idée, développée par la sociologue britannique Grace Davie, d'une « exception européenne » (Davie 2002) du modèle de sécularisation : alors que le paradigme classique faisait du déclin de la religion en Europe l'horizon unique, pour toutes les nations du monde, du passage à la « modernité », beaucoup

s'accordent désormais à penser que, d'une part, ce passage prend des voies multiples (Eisenstadt 2000) et que, d'autre part, le déclin avéré de l'affiliation confessionnelle en Europe ne signifie pas l'entrée dans une nouvelle ère post-religieuse. Sur ces bases sociologiques, Habermas a popularisé l'expression de « société post-séculière », censée rendre compte du caractère manifestement inachevable du processus de sécularisation – ou du moins de ses formes diverses et complexes. Alors que Habermas semblait naguère s'en remettre aux seules ressources de la raison morale-pratique, la raison discursive, pour recoudre les pans de réalité sociale déchirés par diverses pathologies, il pointe désormais les limites de la raison séculière, dont les propriétés procédurales ne suffiraient pas à créer un sens commun qui soit capable d'amortir les « déraillements » de la modernité, et il en appelle, pour contrer ces tendances désenchanteresses, au réconfort des valeurs religieuses et des éthiques pré-politiques. Il défend, dans une tradition du reste toute protestante, un modèle de laïcité ouverte aux ressources sociales et morales que la religion est susceptible d'apporter à une société démocratique⁹.

A regarder ces thèses de plus près, on s'aperçoit qu'elles s'inscrivent avec une indéniable cohérence dans le projet philosophique poursuivi par Habermas depuis des décennies et que l'on peut comprendre comme la tentative d'actualiser et d'approfondir le *projet inachevé des Lumières*. En l'occurrence, s'il est un thème qui fut au cœur des discussions philosophiques du XVIII^e siècle, ce fut bien celui des rapports de la raison et de la foi et de leurs limites respectives ; thème qui avait pour corollaire celui des rapports du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Nous souhaiterions ici évoquer la manière dont Habermas réactualise aujourd'hui ces discussions, d'une part en soumettant, dans la lignée de Kant, la raison séculière procédurale à son autocritique ; d'autre part en réfléchissant à la conception de la tolérance devant prévaloir au sein d'une société pluraliste.

La philosophie kantienne de la religion est pour Habermas (Habermas 2008) très précieuse car elle permet de répondre à une double nécessité : d'une part, rationaliser la foi, en évacuer les éléments de superstition, les dogmes incompatibles avec l'état des connaissances scientifiques de l'époque ; Kant permet de penser une « religion naturelle » émancipée d'une approche trop littérale et bibliolâtre de la croyance et reposant sur une « foi rationnelle » – une manière de croire autorisant divers processus d'apprentissage et ouverte au pluralisme (reconnaissant notamment l'égalité légitimité des autres confessions) ; d'autre part la philosophie kantienne permet de reconnaître à la foi un rôle de soutien psychologique qui nous aide à ne pas désespérer de l'inutilité de la bonté de nos actions et elle nous invite à voir dans les traditions religieuses un réservoir de sens et de significations susceptibles de nourrir le lien social et l'idéal de solidarité.

La théorie morale kantienne repose en effet sur un paradoxe que Habermas tente d'élucider : pourquoi maintenir une référence à Dieu alors que, strictement parlant, la volonté bonne est précisément celle qui choisit de faire le bien de manière inconditionnelle

⁹ D'autres, comme le sociologue français Yves Lambert, ont pu parler de « laïcité de reconnaissance » du religieux, reconnaissance de ses apports sociaux et éducatifs (Lambert 2000, p. 32).

– sans espoir de rétribution ultérieure ou crainte d'un châtement ? Kant apporte une réponse à la fois fonctionnaliste et psychologisante à cette question : la religion permet de résoudre le paradoxe - et de se sauver du désespoir - d'une éthique du devoir qui, en soi, ne garantit pas le bonheur. C'est la raison elle-même qui, ne pouvant rester indifférente aux conséquences de nos actes, éprouve le besoin, pour être soutenue dans sa tâche, de postuler une fin ultime harmonieuse, dont le Royaume de Dieu, où nos actes moraux seront récompensés, représente l'archétype. La foi renforce ainsi notre motivation morale et la protège du défaitisme.

Si la religion peut seconder la raison morale-pratique, c'est que, comme cette dernière, elle exprime un contenu moral universel. C'est même pour Kant sa véritable raison d'être. C'est ce second aspect du rôle de la religion qui intéresse ici particulièrement Habermas : le fait qu'elle constitue un puissant réservoir de sens. « La critique de la religion va ainsi de pair avec l'idée qu'il y a *quelque chose à sauver* et que c'est en se l'appropriant qu'on le sauvera » (Habermas 2008, p. 13), explique Habermas. Ce sauvetage est jugé nécessaire et urgent par Habermas qui semble aujourd'hui être parvenu au constat que les théories de la justice politique ne suffisent pas à établir des sociétés harmonieuses¹⁰. Le philosophe exprime désormais clairement la volonté d'apporter un supplément d'âme aux constructions théoriques auxquelles il a lui-même participé dans les années 1980-1990 dans le contexte de la réception de la *Théorie de la justice* de John Rawls (Habermas & Rawls 1997). Quels sont ces contenus sémantiques transmis par la religion et que la raison séculière doit s'approprier ? Si l'on essaie d'interpréter l'idée kantienne d'un « règne des fins » sur Terre (comprise comme la forme sécularisée, en l'espèce d'une communauté républicaine parfaite, du Royaume de Dieu), on devine que ces contenus ont à voir avec des sentiments de solidarité, la valeur de la vie, l'égalité des dignités des humains, l'amour, la justice.

Rainer Forst a soutenu la thèse que les positions récentes de Habermas en matière de philosophie de la religion étaient plus redevables à Pierre Bayle qu'à Emmanuel Kant : tandis que Kant établit, comme nous venons de le voir, une hiérarchie entre raison et foi, Bayle les renverrait à leurs limites et sphères respectives, déduisant de leur irréductible incommensurabilité la nécessité d'accepter des « dissensus raisonnables » en matière d'éthique et de croyance religieuse, et d'en amortir la conflictualité en organisant institutionnellement la « tolérance » (Forst 2012). Cette thèse présente notamment l'intérêt de rendre compte de l'évolution de Habermas ces dernières décennies depuis une conception (plutôt kantienne) de la raison communicationnelle fermée aux formes expressives et métaphoriques des actes de langage religieux à une conception (baylienne) plus ouverte à la richesse sémantique de ces mêmes actes.

Le concept de tolérance, cher à Bayle, apparaît justement dans divers articles de Habermas relatifs au pluralisme culturel et religieux (Habermas 2003, 2008b). Pour lui, la tolérance religieuse peut et doit servir de modèle au traitement du pluralisme culturel en général.

¹⁰ « Car, n'ayant plus guère à sa disposition qu'une théorie de la justice, la raison pure pratique ne peut plus être parfaitement sûre, à l'aide des seuls outils qu'elle en retire, d'être à même de contrarier une modernisation qui tend à sortir de ses rails » (Habermas 2008, p. 14).

Dans quelle mesure ? Dans la mesure où l'appartenance à une minorité religieuse est un cas paradigmatique de ce qui est en jeu dans l'intégration civique démocratique : elle oblige à penser les rôles respectifs et les rapports réciproques de l'Etat, des citoyens appartenant au groupe majoritaire et de ceux appartenant à un groupe minoritaire ; elle renvoie pour chacun au nécessaire travail de délimitation cognitive entre identité et valeurs communautaires d'une part, et identité politique démocratique d'autre part ; elle implique un effort de définition des frontières entre éthiques individuelles et morale (ou principes de justice politique) valable(s) pour tous - et une complexe adhésion à celle-ci à partir des ressources de celles-là ; elle dessine enfin une communauté civique où chacun doit pouvoir être libre de réaliser sa conception d'une vie digne d'être vécue, dans l'égal respect des autres conceptions d'une vie bonne.

Habermas mène sa réflexion en l'organisant autour du concept de tolérance. Pour cela, il s'appuie sur les travaux de Rainer Forst (Forst 2003) et distingue comme lui une « tolérance permissive » et une tolérance reposant sur le « respect ». La première dessine un rapport vertical de permission, paternaliste et/ou condescendant, entre le pouvoir étatique ou un groupe majoritaire et un groupe minoritaire autorisé sous certaines conditions à exercer librement son culte ; c'est une conception de la tolérance typique de l'Ancien régime. La seconde conception de la tolérance est celle en cours dans les Etats de droit démocratiques où non seulement l'Etat est neutre vis-à-vis des visions du monde, religieuses notamment, mais où, horizontalement, les citoyens tolèrent réciproquement des éthiques et des visions du monde auxquelles pourtant ils n'adhèrent pas. Sans entrer dans les détails de l'argumentation de Forst et de Habermas, nous pouvons en retenir une idée aussi simple que décisive : la tolérance est en effet nécessaire là où il y a possible désaccord, rejet, désapprobation. C'est précisément parce qu'on estime qu'un mode de vie ou une forme de croyance sont étranges, inutiles ou mauvais, que l'on a besoin d'une vertu de tolérance, prolongée en une tolérance juridiquement institutionnalisée, qui établisse une sorte d'étanchéité pacificatrice entre les modes de vie et les croyances en cours ; sinon, on serait dans le registre de l'indifférence, ou positivement, de l'adhésion – et la question d'une coexistence pacifique ne se poserait même pas. Cette conception de la tolérance s'intègre particulièrement bien dans une approche délibérative de la démocratie car elle requiert un jeu permanent de justifications et d'échanges de bonnes raisons – jeu qui, pour Habermas, permet un décentrement et un enrichissement des perspectives propres à renforcer la légitimité de l'ordre social et politique et donc à approfondir l'intégration sociale. La tolérance traduit en effet l'établissement d'un dissensus raisonnable : le rejet d'un mode de vie différent du sien doit être motivé par des raisons publiquement acceptables, et non par des préjugés racistes, par exemple. La tolérance implique donc de se mettre d'accord raisonnablement sur le fait qu'on ne peut pas se mettre d'accord.

Entrer dans ce jeu de justifications, même s'il se solde par un désaccord éthique insurmontable, oblige le citoyen tolérant à inclure sa propre éthique dans un ensemble plus grand, une morale qui englobe et autorise la coexistence d'éthiques diverses et variées. Cette démarche ne signifie pas que le citoyen doive renier les contenus de vérité de son

éthique, mais qu'il doit en limiter la portée pratique et la rendre compatible avec les principes constitutionnels. Cela exige des « efforts d'adaptation cognitive » (Habermas 2003, p. 161) parfois difficiles pour des personnes partagées entre leur rôle de membre d'une communauté particulière et celui de membre de la communauté civique démocratique. Comme l'explique Habermas :

« Pour que la différenciation des deux appartenances dépasse le simple *modus vivendi*, le changement ne doit pas se réduire à une adaptation de façade de l'*ethos* religieux aux lois *imposées* par la société laïque. Il requiert une différenciation cognitive de la morale sociale, définie par la constitution démocratique, et de l'*ethos* communautaire. Dans de nombreux cas, un tel processus demande une révision des représentations et des prescriptions qui – comme dans le cas de la condamnation dogmatique de l'homosexualité – s'appuient sur des interprétations de textes sacrés, établies par de longues traditions » (Habermas 2003, p. 162).

Ces efforts d'adaptation cognitive, Habermas demande qu'ils soient soutenus par toutes les parties en présence : dans le cas de la tolérance religieuse, non seulement le croyant doit rendre la pratique de sa foi compatible avec les lois laïques et comprendre les raisons de cette nécessaire compatibilité, mais le citoyen non croyant doit également pouvoir considérer le désaccord avec le citoyen croyant comme raisonnable, ce qui implique de ne pas juger sa croyance comme absolument irrationnelle ; le citoyen non croyant doit en outre comprendre que le défi cognitif est plus grand pour le citoyen croyant : car accepter que d'autres *vérités* coexistent avec celle de sa propre religion est une plus grande performance que d'accepter que ses *valeurs* cohabitent avec d'autres au sein d'une société pluraliste.

Cette compréhension mutuelle des raisons que les uns et les autres ont de croire ou de ne pas croire, cette recherche de symétrie des positions, cette volonté d'équilibrer les charges cognitives entre tous les citoyens, de faire partie, moralement, d'une société d'égaux, tous ces efforts et ces dispositions atténuent le mépris social et favorisent une inclusion civique maximale de toutes et tous dans la société – bref, contribuent à un approfondissement des principes de l'Etat de droit démocratique et laïque. C'est dans cet esprit que Habermas réitère à travers ses derniers textes son invitation à ce que les citoyens croyants et non croyants coopèrent à des exercices de « traduction » : Il estime très souhaitable que les contributions à teneur religieuse puissent circuler dans la sphère publique car elles recèlent un potentiel de sens susceptible d'enrichir les débats publics, de faire valoir d'autres perspectives. Toutefois, l'exigence de laïcité implique que les argumentaires religieux restent en dehors des espaces publics institutionnalisés (parlements, tribunaux) parce que, dans une démocratie constitutionnelle, les décisions qui ont vocation à valoir pour tous doivent être formulées dans un langage compréhensible par tous, et que les raisons avancées ne peuvent tirer leur validité d'un dogme inquestionnable mais d'une rationalité procédurale. D'où l'idée d'une « clause institutionnelle de traduction », que Habermas reprend de Forst - qui lui-même la tient de Rawls. Cette idée de traduction n'est certes pas sans poser de problème car l'on se demande, d'une part, quels contenus sémantiques les religions peuvent bien encore porter en elles que les langages séculiers, moraux, philosophiques, politiques, littéraires ne se seraient pas encore approprié, d'autre part, si ce

travail de traduction ne porte pas inévitablement sur des énoncés déjà démocratico-compatibles (Dupeyrix 2017b).

Pour Habermas comme pour Taylor, la question du pluralisme religieux est emblématique de la question du pluralisme culturel en général ; la lutte pour la reconnaissance religieuse peut servir de référence pour les autres luttes pour la reconnaissance culturelle (reconnaissance d'une ethnie, d'une nationalité, d'une communauté linguistique, d'un genre...). Comme ces autres luttes, cette lutte pour la liberté religieuse rend sensible à l'un des deux aspects de l'égalité civique : l'inclusion pleine et entière dans la communauté des citoyens (inclusion notamment symbolique et morale). Car ce dont souffrent avant tout les minorités discriminées, ce n'est pas la privation de droits sociaux (autre aspect de l'égalité civique incarné par la justice redistributive¹¹) dont ils sont généralement bénéficiaires, mais le mépris social et la marginalisation qui les maintiennent à la périphérie de la communauté des citoyens. Pour atténuer ces expériences de discrimination, Habermas comme Taylor mise sur le temps long de la délibération et le changement de mentalité que peuvent produire, sur le long terme, échanges et coopération. L'invocation d'une temporalité longue contraste avec le sentiment d'urgence suscité par le traitement médiatique de l'actualité politique et géopolitique et avec le rythme sur lequel nos existences sociales semblent désormais se dérouler. On ne voit toutefois guère d'autre temporalité susceptible d'opérer un changement durable des représentations collectives

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Baubérot, J. (1994), « Laïcité, laïcisation, sécularisation », in Dierkens, A. (1994), *Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Becci Terrier, I, Monnot, C., Voirol, O. (2017), *Reconnaissance et diversité religieuse*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- Berger, P. L (1967), *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City (NY).
- Bruce, S. (ed., 1992a), *Religion and Modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Clarendon Press, Oxford.
- Bruce, S (1992b), *Religion in modern Britain*, Oxford University Press, Oxford.
- Bruce, S. (2002), *God is dead. Secularization in the West*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Bruce, S. (2011), *Secularization : In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Dobbelaere, K. (1981), « Secularization : a Multi-dimensional Concept », *Current sociology*, 29, 2.
- Dobbelaere, K. (2002), *Secularization : an analysis at three levels*, P.I.E.-Peter Lang, Bruxelles.

¹¹ Habermas reprend la distinction justice redistributive (droits sociaux) / justice cognitive (inclusion civique complète) à Nancy Fraser (Fraser 2005).

- Dobbelaere, K. (2007), « Testing Secularization Theory in Comparative Perspective », *Nordic Journal of Religion and Society*, 20:2.
- Davie, G. (2002), *Europe: The Exceptional Case*, Darton, Longman & Todd, London.
- Eisenstadt, S. (2000), « Multiple Modernities », *Daedalus*, 129, 1.
- Dupeyrix, A. (2017a), « La sécularisation plurielle. Réflexions à partir de la philosophie de la religion de Charles Taylor et Jürgen Habermas », in I. Becci Terrier, C. Monnot, O. Voirol (dir.), *Reconnaissance et diversité religieuse*, Presses universitaires de Rennes, Rennes.
- Dupeyrix, A. (2017b), « Peut-on traduire des énoncés religieux en énoncés séculiers ? », in I. Aubert, J.-F. Kervégan (éd.), *Habermas. Capitalisme et démocratie*, CNRS éditions, Paris.
- Forst R. (2003), *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- Forst, R. (2012), « Lumières, religion et tolérance : Bayle, Kant et Habermas », *Lumières* n°19 (« Les Lumières de Jürgen Habermas »), Presses Universitaires de Bordeaux.
- Fraser, N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. E. Ferrarese, La Découverte, Paris.
- Habermas, J. (1987), « Théories relatives à la vérité » (1972) et « Signification de la pragmatique universelle » (1976), parus dans *Logique des sciences sociales*, trad. R. Rochlitz, PUF, Paris.
- Habermas, J. (1993), « Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat », in C. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Fischer, Frankfurt/Main.
- Habermas, J. (2002), « Foi et savoir », in *L'avenir de la nature humaine*, Gallimard, Paris.
- Habermas, J. (2003), « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n°13.
- Habermas, J. (2008a), « La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion », in *Entre naturalisme et religion*, Gallimard, Paris.
- Habermas, J. (2008b), « L'égalité de traitement des cultures – et les limites du libéralisme postmoderne », in *Entre naturalisme et religion*, op. cit.
- Habermas, J. (2012), *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp, Berlin.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1997), *Débat sur la justice*, Le Cerf, Paris.
- Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Champs/Flammarion, Paris.
- Lambert, Y. (2000), « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, n°37.
- Martin, D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford.
- Martin, D. (1965) « Towards eliminating the concept of secularization » (1965), in *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Stark, R. & Finke, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Tschannen, O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève.

Taylor, C. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge ; trad. P. Savidan, *L'Age séculier* (2011), Seuil, Paris.

Willaime, J.-P. (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, Presses de Sciences Po, 2006/4 – Vol. 47, p. 755-783.

