

Habermas et la dialectique de la sécularisation

Jean-Claude MONOD

Et si la raison, comme le montre aujourd'hui la logique marchande, était finalement bien plus capable de calculer des moyens que de poser des fins ? Le dernier recueil de Jürgen Habermas, le chantre de la raison communicationnelle, témoigne d'un surprenant revirement vers la religion et le registre compassionnel.

Recensé : Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008, nrf essais, 380 p., 22, 50€.

« Qui veut éviter une guerre des cultures doit se remettre en mémoire la dialectique inachevée du propre processus de sécularisation de l'Occident »¹, notait Jürgen Habermas dans un récent discours sur les rapports entre foi et savoir. L'idée d'une dialectique de sécularisation visait à mettre en lumière un processus biface : l'instance politique-étatique et les instances religieuses-ecclésiales se sont transformées les unes et les autres à l'épreuve du pluralisme, de la tolérance et de la sécularisation, dont les effets se sont exercés à la fois sur les formes de vie religieuses (qui ont gagné la sphère privée et « sociale » et abandonné leur position hégémonique-coercitive appuyée par l'État) et sur les formes de vie politiques (qui ont dû renoncer au monopole de la religion et/ou de l'interprétation du « sens » dernier de l'existence collective). Elle invitait à concevoir les intégrismes et les « retours du religieux »

¹ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 2001, p. 11.

comme des réactions au processus de sécularisation, qui sont aussi « modernes » dans leurs moyens, leurs formes d'action et leur inscription dans l'économie capitaliste, qu'elles sont « anti-modernes » dans leurs valeurs et leur opposition radicale à la sécularisation « occidentale ». Ce thème d'une dialectique de sécularisation constituait une voie pour favoriser les conditions d'un pluralisme permettant aux courants anti-sécularistes de s'exprimer pacifiquement sans mettre en péril la structure des sociétés sécularisées.

Le propos d'un certain nombre des essais rassemblés dans ce dernier recueil reprend, approfondit et déplace quelque peu cette perspective. Notons cependant que ce volume est composé un peu de bric et de broc : on n'a pas affaire ici à un ouvrage fortement charpenté, mais à un ensemble d'articles sur des sujets variés, de la vieille querelle de la liberté et du déterminisme ranimée par le réductionnisme neurologique jusqu'à l'idée d'une constitution politique mondiale en passant par un hommage à Adorno, le fil rouge est assez ténu. Nous privilégierons ce qui concerne cette thématique des rapports entre philosophie et religion, que Habermas creuse depuis plusieurs années.

« Une conscience de ce qui manque »

Sous le patronage de la philosophie kantienne de la religion, et des exigences réciproques adressées par Kant en direction d'un raison consciente de ses limites et d'une foi « dans les limites de la simple raison », Habermas plaide toujours pour un dialogue critique et autocritique entre la philosophie et ce qu'il nomme tantôt « la religion », tantôt « l'héritage religieux », tantôt les « traditions religieuses », tantôt les ressources normatives des religions. Mais l'accent se porte d'avantage aujourd'hui, dans le propos de Habermas, sur cette part d'autocritique attendue de la rationalité philosophique — et c'est sur ce point que ce livre peut faire débat. L'un des principaux défis contemporains de la démocratie semble être en effet, pour Habermas, d'éveiller chez ses citoyens « laïcs » ou « séculiers », à l'égard des traditions religieuses, une « disposition à apprendre » (p. 165-166). Habermas marque ainsi clairement l'infléchissement qui sépare, à ses yeux, l'ancienne tâche philosophique de *Religionskritik*, nécessaire en son temps, et la tâche actuelle : « dans l'Occident européen, le temps des oppositions entre des compréhensions anthropocentrique et théocentrique est révolu. Nous avons plus intérêt désormais à tenter de *recupérer* les contenus bibliques dans une foi de raison qu'à combattre la soutane et l'obscurantisme » (p. 13-14). Le diagnostic a de quoi surprendre, même s'il a été amorcé par Habermas depuis plusieurs années : le penseur de la raison communicationnelle ne croit plus dans les seules ressources de la rationalité pratique et

communicationnelle pour fournir une base motivationnelle suffisante face à des périls caractérisés de diverses façons : « une modernité qui tend à sortir de ses rails » (p. 14), « une conscience normative qui s'étiole de tous côtés » (p. 14), « la progression du naturalisme et de sa foi aveugle dans la science » (p. 150), etc. Habermas récuse certes tout recours « antimoderne » à une tradition biblique ou à une théologie politique reconstruite, tel qu'on le verrait pratiqué par Leo Strauss ou Carl Schmitt (p. 55 et p. 162), et plus encore ce qu'il considère comme les errements d'une « philosophie religieuse » qui mêle à une « spéculation néopaienne » un « vocabulaire eschatologique » dont elle efface les traces — visant ici Heidegger (p. 60). Mais il estime que la rationalité gagnerait à prendre « conscience de ce qui manque » — selon le titre d'un chapitre suggestif, qui s'ouvre sur l'évocation de l'enterrement sans prêtre ni bénédiction, *mais dans une église*, de l'agnostique Max Frisch —, et c'est clairement ici dans le domaine pratique-éthique que Habermas situe essentiellement ce « manque » — dans le sillage de l'attente kantienne d'un soutien des représentations religieuses aux obligations pratiques, aux devoirs éthiques envers autrui, aux « idéaux porteurs d'une obligation collective » (p. 146). « La raison pratique, — estime Habermas qui commente Kant et se demande comment faire jouer cette intuition dans le cadre d'une pensée « post-métaphysique » —, manque à sa destination si elle n'a plus la force de faire prendre conscience aux cœurs profanes de ce que la solidarité est partout dans le monde offensée, si elle n'a plus la force d'éveiller et d'entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise » (p. 146).

Une nouvelle évaluation des ressources religieuses pour la philosophie

Pourquoi Habermas, pour le dire dans les termes de Max Weber qu'il n'a cessé de reprendre et de retravailler, ne fait-il plus confiance à l'énergie de la *Wertrationalität*, de la « rationalité en fonction de valeurs », nourrie et instruite au plan politique par l'instance dialogique de la « raison communicationnelle », pour contrer les effets réifiants et aliénants de l'expansion de la *Zweckrationalität*, de la « rationalité instrumentale » qui, laissée à elle-même, finit dans le pur déploiement d'une exploitation sans frein des (significativement nommées) « ressources humaines » et constitue toutes choses en « moyens » ? Dans *Théorie de l'agir communicationnel* comme encore dans *Le Discours philosophique de la modernité*, le principal héritier (avec Axel Honneth) de l'école de Francfort se démarquait de ses maîtres Adorno et Horkheimer, mais aussi de Walter Benjamin, pour leur tableau apocalyptique commun de la rationalisation moderne, en faisant valoir l'existence d'un « contenu normatif de la modernité », irréductible à la seule montée en puissance de la rationalité instrumentale,

et « concrétisé » dans des instances de protection et de solidarité institutionnalisées (État de droit, État-Providence, etc.) ou non (mouvements sociaux et politiques de solidarité avec les démunis, les exploités, les minorités, etc.). S'il thématise bien (mais c'est là un topos de la philosophie allemande, depuis Hegel au moins²) ce « contenu normatif de la modernité » comme une forme de sécularisation des représentations judéo-chrétiennes de l'égalité et de l'intégrité de la personne à travers leur « réalisation » juridique et politique dans l'État de droit moderne, il ne jugeait pas alors nécessaire une réactivation de cette « source » religieuse : le résultat sécularisé valait pour lui-même, et Habermas marquait plutôt sa distance à l'égard des accents « religieux » de ceux des représentants de l'école de Francfort qui maintenaient l'horizon d'une rédemption ou d'un messianisme (au parfum éventuellement révolutionnaire), comme Benjamin.

Un revirement mystérieux

Que s'est-il passé pour qu'un revirement se soit produit chez Habermas sur ce point ? La chose reste, à vrai dire, mystérieuse. Habermas semble avoir fait sien l'idée selon laquelle la rationalité serait incapable de fournir par elle-même un « concept de la vie bonne » (p. 164) — une idée qu'il trouvait exprimée chez Max Weber et taxait alors, encore assez récemment, de « positivisme », ou qu'il tenait pour procédant d'une vision restrictive de la rationalité. Selon l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, abandonner les « points de vue éthiques » ultimes à la décision, donc à l'irrationnel, était le signe, chez Max Weber, d'un défaitisme de la raison (partagé par les auteurs de la *Dialektik der Aufklärung*) qui était l'envers d'un concept positiviste de science, laissant en dehors de soi tout le domaine du « devoir être ». Il n'en va plus de même aujourd'hui, suivant, semble-t-il, une radicalisation de l'idée libérale selon laquelle une société tolérante *mais aussi une philosophie tolérante et post-métaphysique* doit s'en tenir à une « réserve » fondamentale sur les fins que s'assignent les individus, en fonction de leurs croyances respectives. Cette position en retrait procède aussi, semble-t-il, d'une perception très inquiète des effets du « naturalisme » et du scientisme sur la perception de soi des individus des sociétés occidentales : la montée en puissance du naturalisme saperait ainsi les représentations éthiques fondamentales de la « personne irremplaçable » (p. 133), de l'individu libre (contre tout déterminisme neurologique strict), et ruinerait peu à peu les bases motivationnelles de l'altruisme et de la solidarité. Le précédent des redoutables conséquences éthico-politiques du « darwinisme social » pourrait être ici

² Je me permets de renvoyer sur ce point à mon ouvrage *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

évoqué, mais Habermas a également dénoncé, dans un ouvrage récent, les dangers d'un certain « eugénisme libéral » qui se fait jour. La perspective de voir les individus classés, voire « autorisés » à accéder à l'existence en fonction de leur patrimoine génétique, n'est pas de l'ordre de la science-fiction, et l'on accordera volontiers à Habermas qu'une certaine volonté de « liquider » radicalement tout « héritage judéo-chrétien » peut finir par détruire certaines barrières éthiques précieuses, notamment le sentiment d'une égale dignité de tout être humain. Habermas est cependant conscient des risques inverses, ceux qui, au nom d'une dignité de la « vie », reviennent à dénier aux femmes le droit d'avorter, et il n'apporte pas vraiment de réponse théorique nouvelle à l'interrogation sur le moment où l'opposition aux biotechnologies devient une fermeture irrationnelle à certains progrès possibles.

Sécularisation et solidarité : insuffisances de la raison pratique ?

Le plaidoyer en direction d'une ouverture aux sensibilités religieuses se place aussi sur le terrain pratique des solidarités face à l'extension indéfinie d'une logique marchande. En effet, quiconque a participé à des mouvements de solidarité avec des populations socialement exposées a dû constater qu'une part non négligeable des « troupes » des mouvements d'aide aux démunis, des associations de solidarité, qui vont du secteur caritatif au soutien aux sans papiers, aux demandeurs d'asile, etc., est bien constituée par des individus issus de mouvances confessionnelles, en particulier chrétiennes. « La division du travail entre les mécanismes d'intégration du marché, de la bureaucratie et de la solidarité économique s'est déséquilibrée, note Habermas, 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 » (p. 48). Or face à ce processus, « les sensibilités sont de moins en moins réceptives aux pathologies sociales, et à la vie gâchée en général » (*ibid.*). C'est ce déficit de sensibilité à la vie diminuée que les traditions éthiques religieuses pourrait contribuer, selon Habermas, à corriger, en réveillant peut-être le sentiment de la « solidarité des ébranlés » dont parlait Patocka. Car ces traditions seraient porteuses de « quelque chose d'intact, qui ne se retrouve nulle part ailleurs [...] – je veux parler de sensibilités et de possibilités d'expression suffisamment différenciées pour pouvoir évoquer la vie faillie, les pathologies sociales, les échecs des projets individuels de vie ou la dégradation des conditions de vie » (p. 164-5).

Il est difficile de prendre position sur cette profession de foi. Il ne s'agit certes pas de répéter la « critique de la religion » à la façon du scientisme triomphant du XIXe siècle qui est

parfois allé jusqu'à appeler à la destruction active des Églises et à l'extirpation de tout contenu éthique judéo-chrétien (y compris l'idée d'égalité), et on accordera volontiers à Habermas qu'une disposition « ouverte » à l'égard des éthiques religieuses peut contrecarrer utilement une forme purement fonctionnaliste de rationalité, conçue comme la maximisation de l'efficacité. De même, l'idée de dignité humaine a bien un certain halo religieux qu'on ne se hâtera pas de détruire sous ce prétexte, comme cela a été régulièrement fait dans la construction de programmes eugénistes au XXe siècle.

Mais autant il me paraît indéniable que quelque chose de la valorisation chrétienne d'« une humanité à l'image de Dieu [a été] transposée dans l'égalité et le respect inconditionnel dû à tous les hommes » (p. 165), autant il me paraît contestable d'affirmer que les plus fortes (voire les seules ?) réserves normatives dont nous disposons face à l'érosion des solidarités résident dans les « Écritures saintes et les traditions religieuses », avec leur trésor d'« intuitions » (p. 164). Ce que Habermas a si souvent déploré comme un « défaitisme de la raison » ne l'a-t-il pas gagné à son tour ? Ne peut-on dire qu'une pensée séculière de la dignité et de l'égalité s'est constituée depuis longtemps, sans doute partiellement sous l'effet d'une sécularisation des contenus chrétiens, mais aussi en lutte contre les limites d'une conception « seulement » métaphysique et religieuse de l'égalité ? Habermas ne le nierait pas, mais il semble convaincu que cette éthique séculière est aujourd'hui insuffisante ou épuisée. On n'est nullement obligé de le suivre dans cette voie.

Texte publié dans laviedesidees.fr, le 8 décembre 2008.

© laviedesidees.fr