

QU'EST-CE QU'UNE SOCIÉTÉ « POST-SÉCULIÈRE » ?

Jürgen Habermas

Gallimard | *Le Débat*

2008/5 - n° 152
pages 4 à 15

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-2008-5-page-4.htm>

Pour citer cet article :

Habermas Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? »,
Le Débat, 2008/5 n° 152, p. 4-15. DOI : 10.3917/deba.152.0004

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Jürgen Habermas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bonne tenue¹² au sujet de la victime, de son assassin Mohammed Bouyeri et d'Ayaan Hirsi Ali, qui était le véritable objet de la haine des islamistes ; ces échanges s'étendirent au-delà des frontières nationales et déclenchèrent un débat à l'échelle européenne¹³. Je m'intéresse aux pré-supposés qui sous-tendent cette controverse sur l'« islam en Europe » et lui donnent sa force d'ébranlement. Mais avant d'examiner le noyau philosophique des reproches réciproques, je dois donner une image plus précise de ce qui constitue le point de départ commun des parties en présence, à savoir l'adhésion au principe de la séparation de l'Église et de l'État.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jürgen Habermas.

Traduit de l'allemand par Pierre Rusch.