



Compte rendu / Book Review

Studies in Religion / Sciences Religieuses

2021, Vol. 50(2) 309–311

© The Author(s) / Le(s) auteur(s), 2020

Article reuse guidelines/

Directives de réutilisation des articles:

sagepub.com/journals-permissions

DOI: 10.1177/0008429820953804

journals.sagepub.com/home/sr



Penser la laïcité avec Habermas. La place et le rôle de la religion dans la démocratie selon Jürgen Habermas

Marco Jean

Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2019. 316 p.

Devenue un champ de recherche incontournable, l'étude des principes, des débats et des aménagements concrets liés à la laïcité est en plein essor. Au Québec, après une première décennie marquée par les travaux de philosophie politique, les contributions sociologiques ont gagné du terrain. Dans l'ouvrage tiré de son doctorat, Marco Jean convoque à son tour la philosophie politique à la rescousse des réflexions théoriques et empiriques sur la laïcité. Il cherche ce faisant à éclairer « un problème à deux facettes », soit la place de la religion dans la modernité, au prisme de la liberté de conscience et de religion (LCR), et la participation politique des « citoyens religieusement motivés ». L'ouvrage se découpe ainsi en deux parties abordant successivement ces deux volets du problème. Mais l'originalité du propos réside dans le fait de penser cette laïcité avec Habermas, en retraçant la trajectoire du potentiel sémantique et normatif du religieux dans ses travaux. Aux dires de l'auteur lui-même, cette ambition se justifierait par l'acuité supérieure de cette œuvre par rapport aux deux autres grands courants alternatifs contemporains incarnés dans les propositions de Taylor et de Rawls. À la différence du premier, Habermas éviterait que les droits collectifs, issus du religieux, ne phagocyte à la fois les droits fondamentaux et les normes publiques communes. Il se distinguerait ensuite du second en refusant le confinement du religieux aux frontières de la vie publique et politique.

En première partie (chapitre 1), Jean analyse le parcours chronologique du rôle et de la portée du religieux en modernité dans la pensée d'Habermas, permettant ainsi au lecteur de saisir les linéaments de sa pensée, ses apories et son renouvellement au fil du temps. Héritier intellectuel de Max Weber, Habermas intègre sa première conceptualisation de la religion, comme « monde vécu », dans la matrice inéluctable du « désenchantement du monde » porteuse d'une vision évolutionniste. Confrontée aux « mondes formels », – objectif, social et subjectif –, la religion se voit limitée à une prétention à la validité subjective (authenticité-sincérité) et associée à une rationalité esthétique, qui la coupe de tout potentiel d'universalisation. Alors que le discours « moral » viserait selon Habermas l'élaboration de normes communes, le discours « éthique » propre au religieux se projetterait dans l'unique et le singulier. Jean se penche ensuite (chapitre 2) sur le tournant habermassien de la religion coïncidant avec ses écrits

des années 2000. Est formulé, au cœur de cette évolution, le concept de pensée post-métaphysique, appuyé sur le caractère situé de la raison en modernité et le tournant linguistique en vertu duquel la « transcendance » se voit sauvegardée en se déplaçant au cœur de la relation intersubjective scellée par le langage. Grâce à son autre néologisme « postsécularisation », Habermas pose l'hypothèse d'une ouverture normative au religieux en s'appuyant à la fois sur le constat d'une résilience empirique du religieux et d'un « manque » normatif à combler au sein des sociétés sécularisées. Dans une troisième période (chapitre 3), Habermas parachève cette revalorisation du potentiel normatif de la religion en reconnaissant à la religion une prétention « morale » à la validité attachée au monde formel de type « social ». Les deux autres types de « vérité » en jeu dans le discours religieux, relevant des mondes objectif – réalité mondaine ou extramondaine – et subjectif – associée à l'inspiration ou à l'expérience intérieure du croyant – ne sauraient, dans cette perspective, être propices à toute forme d'universalisation.

En deuxième partie (chapitre 4), l'auteur s'attèle à clarifier le rôle de la religion dans la participation politique suivant la pensée d'Habermas. Pour ce faire, il fait un détour préalable par l'« ethos civique » rawlsien pour en conclure que « L'éthique libérale de la citoyenneté telle que la conçoit Rawls ne permet en conséquence pas une réelle intégration des identités religieuses au sein de la démocratie libérale ni l'enrichissement de la conscience normative des contemporains » (151). Suit l'examen de l'aménagement entre religion, citoyenneté et délibération chez Habermas (chapitre 5), qui se construit sur la base d'une critique du modèle rawlsien, articulée autour du bris d'égalité induit par l'exigence des seules « raisons séculières » dans l'espace public politique. Sa configuration de l'espace civique se distancie non seulement du modèle rawlsien mais aussi d'une conception strictement esthétique de la religion, dans la mesure où « les contributions *subjectives* finissent par s'amalgamer au sein des espaces publics religieux, et ainsi par prendre une forme *intersubjective*. » (182). Ce travail de confrontation, d'argumentation et de délibération s'opère par tous les citoyens, y compris les « croyants », à travers la « clause institutionnelle de traduction » qui permet aux vérités religieuses d'être filtrées par une raison accessible à tous, formulée en termes séculiers. Citant Ferry, l'auteur affirme que dans la pensée de Habermas : « Au modèle d'un *consensus par recoupement* vient donc s'opposer celui d'un *consensus par confrontation* » (191). C'est ici aux citoyens séculiers d'aider leurs concitoyens religieusement motivés à opérer cette « traduction ». Jean pointe ici la tension possible entre la protection de l'identité religieuse des citoyens et par conséquent de leur langage « religieux » et cette injonction à s'exprimer dans des termes séculiers. Selon lui, si les membres des communautés religieuses apparaissent certainement comme les plus compétents pour accomplir la tâche de traduction, Habermas choisit peut-être de cibler plutôt les citoyens séculiers à cette fin pour illustrer l'importance performative de cette ouverture de la raison « séculière » au religieux. À cet effet, le chapitre suivant (6) est dévolu à l'analyse des « réquisits cognitifs de l'inclusion de la religion dans le débat public politique » qui renvoient notamment aux dispositions épistémiques attendues des citoyens séculiers et religieux et aux vertus civiques rendant possible la délibération réelle. L'auteur y mentionne au passage l'importance cruciale d'une formation à la culture religieuse ainsi que d'une école commune, apte à inculquer ces vertus.

On aurait pu s'attendre à ce que le septième et dernier chapitre clôtüre la réflexion en opérationnalisant ces principes sur le terrain texturé de la laïcité au Québec, où loge l'auteur comme citoyen. Mais, ce passage de la théorie à la pratique peut laisser le lecteur sur sa faim. L'auteur y approfondit certes le sens des deux principes fondamentaux de la laïcité, que constituent la LCR – principe moral premier, dans ses versants positif et négatif – et l'égalité morale des individus, en émaillant son exposé d'exemples actuels d'interprétation cohérents avec cette posture (notion d'accommodement raisonnable, LCR et égalité des femmes, *hijab*). Mais au vu de la faible mise à l'épreuve de ces principes, la valeur ajoutée de cette contribution à la réflexion ancrée, à l'aménagement ou à la régulation de la diversité religieuse demeure à notre avis limitée. Comme l'auteur le précise lui-même, on ne peut s'attendre à ce que la forme décontextualisée du discours philosophique propose des solutions clé en main aux problèmes vécus. Néanmoins, l'auteur aurait pu tenter en conclusion de franchir ce pas entre le discours moral d'Habermas et la réalité concrète du « laboratoire » québécois, et ce, pas seulement sur le plan des « solutions » techniques, mais surtout aux fins de la réflexion sur les normes, en abordant par exemple le rôle des identités religieuses et des croyants ou le poids des raisons séculières dans la normativité publique. Le travail de l'auteur aurait aussi certainement gagné en pertinence en discutant les limites de la pensée d'Habermas en la matière. La définition du religieux, pensée et formulée dans la matrice culturelle protestante, nous apparaît ici centrale. En effet, la diversification des manifestations contemporaines du religieux, marquées tantôt par une forte « circulation » et la primauté de l'expressivité, tantôt par une mutation de cosmologies millénaires (si on pense aux Autochtones) ne peuvent que questionner les principes de l'éthos civique habermassien. Comment se transforment dans cette configuration les contours du religieux ? Quelle frontière peut-on tracer entre le religieux et le séculier et à qui incombe la responsabilité de « traduire » ses convictions ? Si les lignes de démarcation apparaissent souvent clairement à la surface des discours, elles peuvent parfois se brouiller au plan des schèmes cognitifs à l'œuvre dans les croyances, comme Dominique Guillo (*Ni Dieu ni Darwin. Les Français et la théorie de l'évolution*. Paris : Ellipses) l'observe par exemple dans le cas des tenants et des opposants à la théorie de l'évolution, qui présentent souvent une vision relativement convergente de la nature et du vivant en termes de finalisme et d'anthropocentrisme. Cela dit, l'itinéraire philosophique proposé par Marco Jean au fil des travaux d'Habermas mérite assurément le détour. Il s'agit d'une réflexion rigoureuse, nuancée et originale qui regroupe et examine les grandes articulations philosophiques de sa pensée sur la laïcité, et ce, dans une facture limpide.

Stéphanie Tremblay
Université du Québec à Montréal