



HAL
open science

“ Jürgen Habermas, le citoyen contemporain et la raison publique ”

Dominique Avon

► To cite this version:

Dominique Avon. “ Jürgen Habermas, le citoyen contemporain et la raison publique ”. Dominique Avon (dir.). Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe-XXIe siècles), Peter Lang, p. 327-365, p. 1-2 (introduction) et p. 367-372 (conclusion), 2014, 9783034315524. 10.3726/978-3-0352-0275-5 . hal-03262959

HAL Id: hal-03262959

<https://hal.science/hal-03262959>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dominique AVON, Université du Maine

Le citoyen moderne, la raison publique et les propositions du catholicisme. Réception de l'œuvre du philosophe Habermas en milieu jésuite

La presse catholique francophone spécialisée fait découvrir la pensée de Jürgen Habermas à son lectorat à la fin des années 1980. L'intérêt s'accroît après le 14 octobre 2001, date du discours de réception du Prix de la paix des libraires allemands, à l'occasion duquel Jürgen Habermas réclame de la part des représentants du monde sécularisé une compréhension neuve des convictions religieuses, tout en dénonçant les attentats du 11 septembre¹. Du côté des dominicains, les allusions au philosophe allemand restent marginales dans la *Revue Thomiste* ou dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. En revanche, une cinquantaine de références sont repérables dans les *Etudes*, revue phare de la Compagnie de Jésus. Ces mentions se déclinent comme suit : un article de synthèse rédigé par un ancien jésuite, Guy Petitdemange, avant 1990 ; aucune occurrence dans la décennie 1990 ; 8 entre 2001 et 2004 ; 15 entre 2005 et 2008, soit après la *disputatio* entre Habermas et Ratzinger ; 5 ou plus par an depuis la parution du recueil d'articles *Entre naturalisme et religion*, résultant pour partie d'échanges entre le philosophe et des jésuites allemands. Quelques « bonnes feuilles » ont été pré-publiées dans la revue *Etudes* en 2008 et Paul Valadier de se réjouir de « l'évolution récente des positions de J. Habermas »². En règle générale,

¹ Bjarne Melkevik, *Habermas. Droit et démocratie délibérative*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 42.

² Paul Valadier, recension de Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009, 846 p., *Etudes*, avril 2010, p. 562.

ces références sont des évocations rapides, mais significatives, inscrites dans les recensions du « Carnet des livres » des *Etudes*. La plupart des auteurs du corpus constitué sont des jésuites, mais une minorité est composée de laïcs. Les uns et les autres acceptent de se situer à la jointure de la « post-sécularité », phénomène ainsi décrit par Habermas : « Il existe une dialectique caractéristique entre la compréhension que la modernité éclairée par la philosophie a d'elle-même et la compréhension théologique que les grandes religions universelles ont d'elles-mêmes, elles qui se présentent dans cette modernité comme l'élément le plus encombrant venu du passé »³.

1. Citoyens et « espace de discussion », fidèles et « espace dogmatique »

En 1950, le magistère catholique a condamné les positions de membres de la Compagnie de Jésus en France⁴. Au fondement de cet acte décidé par le pape Pie XII résidait la défense d'une conception métaphysique de la philosophie centrée sur le thomisme⁵. La reconnaissance postérieure du pluralisme dans le champ de la philosophie associée à la foi catholique n'est pas allée sans soubresauts⁶. Du fait de leur héritage intellec-

³ Jürgen Habermas, « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Etudes*, octobre 2008, p. 338.

⁴ Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté*, Paris, DDB, « Anthropologiques », 1998, p. 290-294. Dominique Avon, « Une école théologique à Fourvière ? », dans Étienne Fouilloux et Bernard Hours (dir.), *Actes du colloque Les Jésuites à Lyon XVI^e-XX^e siècles (26-27 septembre 2002)*, Lyon, E.N.S. Éditions, 2005, p. 231-246.

⁵ *Humani Generis*. Lettre encyclique de Sa Sainteté le Pape Pie XII sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, 12 août 1950.
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html

⁶ Michel Fourcade et Dominique Avon, *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, (actes du colloque de Montpellier, 6-8 juin 2007), Paris, Karthala, 2009, 423 p. Voir

tuel et en dépit de la sanction ayant touché des membres de la génération active durant la période préconciliaire, le milieu des *Etudes*, clercs et laïcs confondus, est apparu mieux disposé que d'autres à entrer en relation avec les pensées non-catholiques de la modernité, notamment celles qui se réclament de Kant ou Hegel.

C'est inséré dans cet *habitus* qu'il est possible d'appréhender la réception de Jürgen Habermas, en commençant par ce qui constitue le cœur de sa démarche : « Le concept d'activité communicationnelle entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social ou subjectif, tout en émettant, les uns vis-à-vis des autres, des prétentions à la validité susceptibles d'être acceptées ou contestées. Les acteurs ne se réfèrent plus directement à des éléments du monde objectif, social ou subjectif, mais ils relativisent leur énonciation sur un élément du monde, en envisageant la possibilité de voir la validité de cette énonciation contestée par d'autres acteurs »⁷. Sous la plume de Jürgen Habermas, il ne s'agit pas d'une profession de relativisme, mais d'une distinction des lieux : celui de la *connaissance* (où le registre est celui de l'objectivité sans absolutisation car son expression dépend de ce qu'on veut en faire) ; celui de la *relation* (où le registre est celui de la subjectivité) ; celui de la *norme sociale* (où le registre est celui de l'authenticité). Les règles de l'activité communicationnelle, qui n'ont pas été conçues sur le modèle des normes idéologiques et religieuses selon leurs promoteurs, doivent ainsi s'appliquer de manière dynamique aux différents jeux de relation, au frottement et à l'affinement sans fin, du fait de la variété des expériences et des ressentis.

Les rédacteurs catholiques du corpus étudié écrivent qu'ils peuvent se reconnaître dans la notion habermassienne de « transcendance de l'intérieur »⁸ : une « trace ultime de notre humanité » et le « fondement

notamment la deuxième partie : « Faire de la théologie au temps de la crise des écoles ».

⁷ Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p. 429.

⁸ Jürgen Habermas, « Digression : transcendance de l'intérieur, transcendance dans l'ici-bas. Textes et contextes », dans *Essais de reconnaissance théorique*, Paris, Cerf, 1994, p. 85-110.

le plus profond du vivre-ensemble en société »⁹. Il y a là le terrain commun de la rencontre entre « citoyens croyants » et « citoyens non croyants » que le philosophe appelle de ses vœux dès 2001, allant jusqu'à demander aux seconds d'aider les premiers à exprimer leurs valeurs et conceptions dans un langage laïcisé ou sécularisé. Les uns et les autres se reconnaissent également dans l'affirmation selon laquelle il y eut un moment particulier de l'histoire, celui du « passage du mythe au *logos* » ouvrant la voie à la « métaphysique » qui se fit une place à côté des autres « visions du monde » : « Toutes ont permis de porter, à partir d'un point de vue transcendantal, un regard sur le monde appréhendé *comme un tout*, et de distinguer ainsi les phénomènes fugaces des essentialités qui sont au *fondement* du monde. Cela ayant conduit à réfléchir à la position de l'individu dans ce monde, une conscience nouvelle de la contingence historique et de la responsabilité du sujet agissant est alors née. »¹⁰ Certains des lecteurs catholiques interprètent la double référence à Jérusalem et à Athènes comme une reconnaissance des généalogies qui conduisent la « raison séculière » à entrer en dialogue avec la « conscience religieuse », l'une et l'autre étant conçues comme deux formes complémentaires de l'esprit.

Pourtant, une première pierre d'achoppement surgit. Dans l'« espace de discussion », ce sont des individus-citoyens, croyants ou non croyants, qui discutent sur un pied d'égalité : ils se reconnaissent acteurs, constructeurs et refondateurs du cadre dans lequel ils aspirent à évoluer. Dans l'« espace dogmatique », l'autorité est incarnée humainement par un magistère religieux dont la source est d'autant plus difficilement identifiable qu'elle remonte loin dans le temps. Jürgen Habermas justifie son positionnement plein et entier dans la « modernité »¹¹, caractérisée selon lui par une « rationalité » qui n'a cessé de s'affiner depuis les pères fondateurs des XVII^e-XVIII^e siècles, davantage grâce aux sciences humaines qu'aux constructions philosophiques postérieures. Il

⁹ Christoph Theobald, « Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi », *Etudes*, février 2007, p. 211.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 2008 (2005 et 2008), p. 144.

¹¹ Jürgen Habermas, « Le moderne et le post-moderne », *Lettre internationale*, 1987, n°14, p. 39-43.

repousse la métaphysique tout autant que les « philosophies du sujet ou de la conscience » qu'il perçoit comme substantielles. Peu imprégné des travaux relatifs à l'herméneutique, il tire des leçons de la critique structuraliste et du *linguistic turn*, sans s'inscrire lui-même dans ce courant qui a dominé l'espace des humanités dans les années 1960 et 1970¹². Cet outillage le conduit à affirmer le caractère imparfait ou faillible de toute parole : « Dès lors et logiquement, l'idée de signification ou de vérité ultime ou plus haute recule au bénéfice précisément de l'intercompréhension »¹³.

L'un des présupposés de Jürgen Habermas est l'existence, en contexte de « modernité », de citoyens qu'il appelle « sujets juridiques privés », « sociétaires juridiques », « sujets de droits libres et égaux »¹⁴. Ces « acteurs », comme il les nomme encore, doivent avoir la possibilité de se retrouver face à face, sans qu'aucun ne prétende disposer de l'intégralité du savoir. Ils sont en mesure de se doter des cadres permettant d'argumenter réciproquement, chacun ayant conscience de pouvoir perdre la partie rationnellement : « Plus l'agir communicationnel reprend à la religion la tâche de l'intégration sociale, plus l'idéal d'une communauté de communication illimitée et sans déchirure doit gagner en efficacité empirique au sein de la communauté de communication réelle »¹⁵. Le fondement théorique et pratique de ce cadre qui donne à l'échange entre citoyens égaux ce qu'il prend à l'autorité religieuse est en partie contesté par le théologien Christoph Theobald : « [Habermas] est en effet bien conscient des limites des théories morales formelles et déontologiques d'inspiration kantienne qui sont à court de réponse quand se pose la question de la motivation à agir comme il faut, au moment où l'on aborde les problèmes relatifs à une éthique de l'espèce humaine. Tout en reconnaissant la nécessité d'une 'foi anthropologique', nous résistons à

¹² François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte/Poche, 2005 (2003), p. 118-139.

¹³ Guy Petitdemange, « Jürgen Habermas », *Etudes*, janvier 1988, p. 74.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 1997 (1992), p. 150-157.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. II *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987, p. 88.

la réduction des traditions religieuses, du christianisme en particulier, à des 'ressources symboliques', sans poser à leur endroit l'inexpugnable question de vérité »¹⁶.

La problématique exposée par Ernst-Wolfgang Böckenförde au milieu des années 1960 est abordée de front par Habermas : l'Etat démocratique et sécularisé se nourrit-il de présupposés normatifs que lui-même est incapable de garantir ? Oui, écrit en substance le rédacteur en chef des *Recherches de Science religieuse*. Partagées par certains coreligionnaires, ces réserves portent sur la possibilité qu'auraient les citoyens à auto-fonder une base commune, et ce même si la « rationalité communicationnelle » (qui cherche un accord entre personnes) rend un son beaucoup plus acceptable à leurs oreilles que la « rationalité instrumentale » (qui vise un objectif assignable à l'avance)¹⁷ : « Face à la crise de légitimité des valeurs dans une société pluraliste, la réponse de Rawls se situe dans le droit fil de la philosophie des Lumières. Avec Habermas¹⁸, Rawls croit que les normes morales peuvent être fondées en raison. Il ne s'agit plus, cependant, de les fonder à partir d'un universel formel (l'impératif catégorique), mais à partir de la considération de la raison comme communicationnelle et langagière. Les normes se justifient à partir d'une procédure universelle de discussion, à partir de laquelle tout être raisonnable doit pouvoir s'accorder et qui doit aboutir à un consensus »¹⁹. Le *overlapping consensus* [« consensus par recoupement »] de Rawls est une manière de dire des « valeurs partagées », des « références ultimes » -*comprehensive*, mais cette « neutralité » à prétention universelle est mise en doute.

En d'autres termes, ces catholiques avancent que même le « compromis » a un fondement éthique dépendant de l'existence préalable

¹⁶ Christoph Theobald, « La différence chrétienne. A propos du geste théologique de Vatican II », *Etudes*, janvier 2010, note 11 p. 75.

¹⁷ Alain Cugno, « L'essence du compromis », *Etudes*, mai 2006, note 2 p. 627.

¹⁸ Sur la question du « consensus » dans le cadre de « l'agir communicationnel » et de la « dynamique démocratique », cf. Yves Sintomer, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 1999, p. 151-154.

¹⁹ Alain Thomasset, « L'Eglise et le communautarisme », *Etudes*, septembre 2005, p. 184.

d'une tradition philosophique ou d'une vérité religieuse. L'enjeu du dialogue de Benoît XVI et Habermas, qui se tient à l'Académie catholique de Bavière en 2004, porte précisément sur « les fondements moraux pré-politiques d'un Etat libéral »²⁰ : « La question était de savoir si le droit positif et les procédures démocratiques sont suffisants pour garantir la solidarité et la cohésion dans ce type de société libérale. Le Cardinal allemand reprend ici sa discussion sur les corrélations entre raison et foi, entre raison et religion, qui sont pour lui 'appelées à une purification et une régénération mutuelle' »²¹. Pierre de Charentenay, alors rédacteur en chef des *Etudes* ne s'arrête pas sur le premier point qui touche à l'interrogation relative à la « solidarité » et à la « cohésion », mais c'est ce que retient Alain Thomasset qui note ici « une certaine convergence entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger »²². A l'inverse, leur confrère Christoph Théobald insiste davantage sur ce qui sépare les deux hommes. Habermas intègre « démocratie » et « droits de l'homme » dans le « processus de formation de la Constitution » quand Ratzinger pose que les droits de l'homme ont fini par former une « doctrine » dont les éléments ont été retirés « au jeu des majorités », alors que la contestation de leur universalité est perceptible dans d'autres « aires culturelles » et qu'un énoncé des « devoirs » serait peut-être de rigueur²³ : « Si l'un compte donc avec la nécessité d'une auto-institution continuelle de nos sociétés démocratiques, l'autre mise davantage sur ce qui précède toujours cette institution et qui ne pourra jamais devenir du droit – position proche de celle tenue par Cl. Lefort²⁴ »²⁵.

²⁰ La traduction française du débat est d'abord parue dans la revue *Esprit* : « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique », *Esprit*, juillet 2004, p. 4-27. Le cardinal Josef Ratzinger est alors préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et Jürgen Habermas professeur de philosophie à l'Université de Francfort.

²¹ Pierre de Charentenay, « Benoît XVI », *Etudes*, juin 2005, p. 727.

²² Alain Thomasset, « L'Eglise et le communautarisme », *Etudes*, septembre 2005, note 17 p. 192.

²³ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator, « Controverses », 2010, p. 68, 78 et 79.

²⁴ Pour une esquisse de la pensée de Claude Lefort, cf. Pauline Colonna d'Istria, « Claude Lefort (1924-2010) : Le temps d'un hommage », *Raison publique*, 23 octobre 2010, <http://www.raison-publique.fr/article367.html>

Pour Paul Valadier, certaines positions, notamment en matière d'éthique, présentées comme non déterminées par une *Weltanschauung* spécifique mais seulement comme le fruit de l'accord entre personnes morales qui se sont reconnues capables de mener une existence autonome, sont en fait substantialistes. Avec d'autres²⁶, le jésuite, spécialiste de Nietzsche et figure majeure de la philosophie au sein de la Compagnie en France, rejoint Habermas dans son rejet de la technique et de la science comme idéologie²⁷. Il applaudit la dénonciation de « l'eugénisme libéral » : « La personne programmée se trouve dépossédée de la conscience d'avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d'une condition mentale qui doit être satisfaite s'il faut qu'elle assume rétrospectivement la responsabilité *pleine et entière* de sa vie. »²⁸ Il est suivi en cela par des coreligionnaires qui nourrissent ainsi la critique du « naturalisme » et de la « foi aveugle en la science » : « Habermas fustige 'l'eugénisme libéral' qui se développe aujourd'hui comme une offre issue des biotechnologies mises sur le marché. Ainsi le clonage reproductif, à ses yeux, risque bien d'être réclamé un jour au titre du service que les sciences et les techniques doivent rendre aux contribuables des pays qui les financent. Tout ce qui est techniquement réalisable sera réalisé, pourvu que cela trouve preneur sur le marché... »²⁹ Selon l'analyse de ces catholiques, il y a bien là l'indice d'un présupposé éthique qui refuse de se dire. Or, le magistère catholique postule « une raison de la nature et donc un droit raisonnable pour l'homme et sa présence dans le monde. Pour les chrétiens, ils auraient affaire à la création et au Créateur. Dans le monde indien,

²⁵ Christoph Theobald, « Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi », *Etudes*, février 2007, p. 207.

²⁶ Jean-Charles Hourcade, « Enjeux géopolitiques du développement durable », *Etudes*, février 2008, note 10 p. 176.

²⁷ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1973 (1968 pour l'édition originale en allemand), repris par Denoël, « Médiations », 1978, p. 22.

²⁸ Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 182 p.

²⁹ Jean-Michel Besnier, « Les nouvelles technologies vont-elles réinventer l'homme ? », *Etudes*, juin 2011, note 4 p. 769.

cela correspondrait à la notion de *dharma*, à la causalité interne de l'être ; dans la tradition chinoise, c'est l'idée des ordres célestes »³⁰.

A l'autre bout de la chaîne, ils posent la question de la finalité, de la « vie bonne » que l'individu ne pourrait pas atteindre, ni par lui-même, ni par le seul fait de l'échange rationnel. Certes, la *fin* selon Habermas ne relève pas de la conception libérale du bonheur de l'individu à la manière d'un Benjamin Constant. Ce dernier voulait promouvoir une conception de la liberté qui n'était pas d'abord politique, ce qui l'intéressait était la possibilité pour chaque individu d'accéder à sa jouissance au moyen de l'enrichissement que permet l'échange (ce que Bruno Guigue qualifie de « roman du libéralisme ») : « pour Constant, aucun pouvoir n'est vraiment légitime puisqu'il n'y a aucune norme qui permette d'en juger les déviations. Car la seule source de légitimité est extérieure au pouvoir social : c'est le droit inaliénable des individus à jouir de leur indépendance »³¹. Cécile Renouard considère que les analyses de « Karl Schmitt, d'ailleurs pour une part explicitement reprises par Jürgen Habermas sur ce point, sont éclairantes, notamment sa critique de la pensée économique » : « nos démocraties sont confrontées à deux problèmes vitaux. D'une part, comment éviter que la représentation au sein de l'Etat ne soit de l'ordre d'une délégation mécaniste et comptable de la part de citoyens ayant des intérêts bien définis sur un territoire délimité, et comment faire pour qu'elle exprime une visée plus haute, celle d'un bien commun qui transcende les intérêts économiques privés ? »³² Habermas rapproche le « bien commun » de l'« intérêt général » permettant une cohésion de l'ensemble par l'action de chacun selon une forme d'éthique acceptée préalablement par les individus. Selon cette approche, le philosophe cherche à maintenir une tension entre une conception purement gestionnaire de la société et des individus qui la composent et une conception mystico-métaphysique d'une destinée liant « moralité » et « bonheur » (le « souverain bien kantien »). Or, dans nombre de discours

³⁰ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion...*, op. cit., p. 78.

³¹ Bruno Guigue, « L'argent, rempart de la liberté ? Etonnante modernité de Benjamin Constant », *Etudes*, mai 2013, p. 638.

³² Cécile Renouard, « Développement durable et crise de la représentation », *Etudes*, avril 2013, p. 475-476 et note 13 (référence à *Catholicisme romain et forme politique*, Paris, Cerf, 2011).

confessants, notamment au sein des monothéismes juif, chrétien et musulman, la possibilité d'un salut –et son corollaire celle d'un non accès au salut- est au cœur de l'idée d'une destinée commune.

L'acceptation d'un échange sur un terrain partagé débouche ainsi sur la reconnaissance de divergences. La critique convergente d'une certaine conception et d'un certain usage de la science n'est pas, pour Habermas, une manière de rejoindre le courant « antimoderniste », ni même de parler de « pathologie de la raison » pour la mettre dans le plateau d'une balance où se trouverait, de l'autre côté, la « pathologie de la religion ». Contrairement à Ratzinger, Habermas ne lie pas la bombe atomique, le bébé éprouvette et l'eugénisme. Plus encore, il n'en fait pas l'illustration d'un dévoiement de la raison, même s'il reconnaît le fait des « affres de la déraison » au XX^e siècle³³. Pour lui, comme pour son confrère de l'École de Francfort Ulrich Beck, la critique de certains aspects de la technique et de la recherche scientifique est une manière de continuation de la modernité qui recèle en son sein la critique et les moyens de surmonter le défi. Le hiatus est donc patent, mais cela n'empêche pas le jésuite Madelin d'écrire que Beck est un « penseur généreux » plus qu'un « penseur critique » : « Certes, l'auteur peut être excessivement alarmiste et se laisser aller à un pessimisme sans fond, tout en manifestant une certaine théâtralité dans l'exposition de ses idées. Mais il est aussi rempli de la sagesse des vrais scientifiques »³⁴. Ainsi donc, selon ces catholiques, à la condition de maintenir ouverte la question de la « vérité », il apparaît possible de poursuivre le débat lancé par Habermas pour inviter à « s'approprier l'héritage sémantique des traditions religieuses sans effacer la frontière qui sépare les univers de la foi et du savoir », à se pencher sur leurs « intuitions » et leurs « sensibilités »³⁵. Le philosophe Alain Cugno y ajoute un complément qu'il estime

³³ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie...*, op. cit., p. 11.

³⁴ Henri Madelin, « Une autre modernité », *Etudes*, mars 2002, p. 409. Le titre de l'article fait référence à l'ouvrage de Ulrich Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001, « Alto », 522 p. La préface a été rédigée par Bruno Latour, également auteur d'un article ayant visé à faire connaître U. Beck au public francophone : « Du principe de précaution au principe de bon fonctionnement », *Etudes*, octobre 2000, p. 339-346.

³⁵ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 14 et p. 164.

absent du discours du philosophe : « Nous avons intégré dans notre manière de nous orienter beaucoup plus que la raison instrumentale (la maîtrise des causes donne la maîtrise des résultats) et même que la raison communicationnelle chère à Jürgen Habermas (est vraie la proposition capable de convaincre par le seul discours argumentatif). Notre raison est devenue herméneutique, nous savons désormais que ‘par le seul fait de comprendre, on comprend autrement’ »³⁶.

2. Une « éducation conjointe » et une question : la « modernité » reconnue ou dépassée ?

Les catholiques des *Etudes* font le constat de points de jonction possibles avec Habermas. Le théoricien critique est apprécié, « certains de ses ouvrages historiographico-philosophiques restent passionnants »³⁷, c’est « une voie à explorer, malgré d’indéniables limites »³⁸. Etudiant d’Adorno³⁹ ayant pris ses distances avec la mise en question globalisante de la raison effectuée par son professeur, en dialogue critique avec Hanna Arendt et les théoriciens du langage depuis Wittgenstein jusqu’à Gadamer, l’auteur du *Discours philosophique de la modernité* dispose, après 2001, d’un a priori favorable : « Jürgen Habermas partageait le diagnostic de Derrida sur une rationalité qui trop longtemps avait imposé son fondamentalisme abusif, sans argumentation valide. Mais, pour lui, la déconstruction ne résolvait rien. En effet, elle ne prête aucune attention à l’intersubjectivité qui est la trame de la vie ordinaire, ratant ainsi l’essentiel de notre monde vécu en commun. Le tournant linguistique opéré avec Austin, Searle et d’autres lui paraissait plus prometteur. Ce débat, souvent intense, fut largement relayé dans les départements de philosophie, de littérature ou de sciences sociales des universités américaines. Il a permis de poser à nouveaux frais des problèmes de fond : les

³⁶ Alain Cugno, « Le deuil du politique », *Etudes*, juin 2011, p. 781. La référence à la citation est donnée par A. Cugno : Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, « L’ordre philosophique », 1976 (1965), p. 137.

³⁷ Guy Petitdemange, « Jürgen Habermas », *Etudes*, janvier 1988, p. 69.

³⁸ Gaston Pietri, « Eglise et société face aux nouveaux défis démocratiques », *Etudes*, novembre 2007, p. 494.

³⁹ Gilles Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, 2010, 656 p.

liens aussi fondamentaux que fragiles entre la liberté et la démocratie ; les tensions qui habitent l'espace vital du droit et de la justice. »⁴⁰

L'admiration de David Tracy⁴¹ à son égard est reprise dans la mesure où contre « une notion de raison appauvrie, techno-économique, qui ne laisse place ni à l'éthique, ni à l'art, ni à la religion » Habermas est gratifié de vouloir « rendre à la raison moderne ce qu'elle a de meilleur : sa dimension communicationnelle et démocratique »⁴². En ce sens, le jésuite François Euvé prend sa défense face aux critiques formulées par Joan Stavo-Debauge qui cherche à montrer « que le créationnisme –tout comme le fondamentalisme dont il provient- peut être compris comme une virulente réaction à la perte d'autorité épistémique du théologique et à la transformation des convictions religieuses en préférences privées et en opinions discutables ; transformation pendante à l'exercice de la tolérance, à la séparation de l'Eglise et de l'Etat et au fonctionnement d'un espace public libéral »⁴³. En d'autres termes, Stavo-Debauge considère que le « 'tournant théologique' de Jürgen Habermas », inscrit dans la pensée du « postsécularisme » et conçu comme la possibilité de donner davantage de place au religieux dans la sphère publique, est la porte ouverte aux lobbies qui se réclament d'une autorité autre que celle des hommes, notamment dans le cas des fondamentalistes états-unis. Le jésuite, spécialiste des questions scientifiques, ne reconnaît que partiellement la validité de l'essai : « Il [Stavo-Debauge] estime que ce serait laisser le loup entrer dans la bergerie. La thèse bien documentée, correspond à un phénomène actuel, mais elle mérite d'être discutée. Il faudrait d'une part prendre en compte la critique du scientisme qui représente un fondamentalisme sur l'autre bord. D'autre part, la référence à la Bible ne conduit pas nécessairement au fondamentalisme. Un certain apport théo-

⁴⁰ Pascale Gruson, recension de Pierre Bouretz, *D'un ton guerrier. Habermas, Derrida and co.*, Paris, Gallimard, 2010, 580 p., *Etudes*, mars 2011, p. 418.

⁴¹ David Tracy est plus particulièrement connu du public catholique francophone depuis la publication de son ouvrage : *Pluralité et ambiguïté. Herméneutique, religion, espérance*, Paris, Cerf, « Théologies », 1999, 206 p.

⁴² Geneviève Comeau, « David Tracy », *Etudes*, octobre 2006, p. 353.

⁴³ Joan Stavo-Derauge, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Lausanne, Labor et Fides, 2012, p. 9.

logique à la pensée politique est possible, sans verser dans l'intolérance. La réflexion est donc à poursuivre. »⁴⁴

La question posée par la proposition d'une « éducation conjointe » est la suivante : est-ce que les deux partenaires entendent ou lisent vraiment la même chose ? Pour les catholiques qui s'expriment ici, la « rationalité occidentale sécularisée » n'est pas plus effectivement universelle que la « foi chrétienne », même si elle en a la prétention. Elle est contestable et contestée, ce qui signifie que la clef de voûte de l'édifice des penseurs libéraux comme Habermas ne tient pas véritablement.

L'analyse croisée des conceptions de l'histoire permet de mettre à jour ce désaccord de fond. Jürgen Habermas considère que même si la théologie chrétienne (notamment la théologie espagnole du XVI^e siècle) peut s'inscrire dans une généalogie des droits de l'homme, la rupture fondamentale a été constituée par l'expression extra-religieuse de la pensée des XVII^e et XVIII^e siècles : « Depuis Hobbes, les règles du droit civil fondé sur la liberté contractuelle et la propriété sont considérées comme le prototype même du droit. Dans sa doctrine du droit, Kant part lui aussi des droits subjectifs naturels qui concèdent à toute personne un pouvoir coercitif à l'égard des atteintes qui seraient portées à ses libertés d'action subjectives garanties par le droit. Dès que l'on passe du droit naturel au droit positif, ce pouvoir, que les personnes morales n'ont plus le droit d'exercer directement depuis que l'Etat a acquis le monopole de tous les moyens de contrainte légitime, se transforme en pouvoir d'accusation. En même temps, le droit subjectif privé est complété par le droit structurellement analogue de se défendre contre le pouvoir étatique lui-même »⁴⁵. Paul Valadier salue chez Vincent Descombes « une analyse

⁴⁴ François Euvé, recension de Joan Stavo-Derauge, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Labor et Fides, 2012, 180 p., dans *Etudes*, mars 2013, p. 427.

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 42. Jürgen Habermas a travaillé également sur la *Haskala* : « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », dans *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974 (1961), p. 51-86.

très critique et fort pertinente des théories de Habermas »⁴⁶, celles-ci pouvant s'éloigner du concret de la « discussion politique » et « conforter des positions assez historicistes comme on peut le soupçonner dans *Droit et démocratie* »⁴⁷. Sur le point précis de l'apparition de « l'opinion publique », Julie-Sarah Doyon accrédite la thèse d'Antoine Lilti sur *Le Monde des salons* « contre l'idée d'une autonomisation de l'opinion publique par le biais du jugement littéraire, puis sa politisation à la fin du XVIII^e siècle (Jürgen Habermas) »⁴⁸. Josef Ratzinger, quant à lui, reconnaît la rupture des « Temps modernes », mais n'en centre pas l'approche sur le rapport sujet-Etat : elle est, via la découverte du « Nouveau Monde », celle de personnes qui n'entrent pas dans les catégories d'un droit connu ouvrant ainsi la voie à un *jus gentium*⁴⁹ ; elle est aussi, du fait de la Réforme, division entre chrétiens impliquant la mise à jour d'un droit antérieur au christianisme⁵⁰. Il s'appuie sur l'essai de Kurt Hubner en vue de défendre une « libération par rapport à un aveuglement historique, qui considère que [la foi] n'a plus rien à dire à l'homme moderne

⁴⁶ Paul Valadier, recension de l'ouvrage de Vincent Descombes, *Le Raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, 456 p., dans *Etudes*, novembre 2007, p. 564.

⁴⁷ Paul Valadier, recension de Jürgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002, *Etudes*, février 2003, p. 276.

⁴⁸ Julie-Sarah Doyon, recension d'Antoine Lilti, *Le Monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 2005, 568 p., dans *Etudes*, juin 2006, p. 849.

⁴⁹ Francisco de Vitoria (v. 1483-1546) fut un théoricien catholique du droit international. Dans la première moitié du XX^e siècle, le jésuite français Yves de la Brière, lui-même spécialiste de droit international, a utilisé les écrits de ce dominicain de la Renaissance (cf. Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritalismes*, t. II, thèse sous la direction de Gérard Cholvy, Université Paul Valéry, 2000, p. 285).

⁵⁰ Sur l'usage de Hugo Grotius par Benoît XVI, lire Christophe Boureux, « *Et si non... veluti si... deus daretur* : une relecture après la modernité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, mars 2009, n°255, p. 43-61. DOI : 10.3917/retm.255.0043.

du fait qu'elle s'opposerait à son idée humaniste de la raison, de l'*Aufklärung* et de la liberté »⁵¹.

Si, depuis 2004 (date de la *disputatio* Habermas-Ratzinger), il pouvait y avoir malentendu sur l'idée que les deux lectures de l'histoire se rejoignaient, celui-ci est levé par le fond de la controverse dite de « Ratisbonne », négligé par les médias dans leur ensemble. L'idée maîtresse du cardinal Ratzinger devenu pape Benoît XVI est que le couple « foi chrétienne » et « rationalité occidentale sécularisée » est la principale forme de corrélation dans le monde. Celle-ci est susceptible d'en intégrer d'autres (celles des mondes chinois, indien ou musulman par exemple), à condition de se purifier. Le processus doit passer par la reconnaissance d'un moment de rencontre exceptionnelle entre la « pensée grecque » et l'« Evangile », puis de trois phases de « déshellénisation » (la Réforme protestante elle-même héritière du nominalisme occamien, le protestantisme libéral du XIX^e siècle, un relativisme culturel conduisant à dissocier le lien historique de la pensée grecque et du christianisme dans la présentation de la foi chrétienne en milieu africain ou asiatique⁵²) qui ont été préjudiciables à la « raison » comme à la « foi ». A la suite de la conférence de Ratisbonne, Habermas souligne la discordance qui sépare les deux approches : « [Benoît XVI] a, du même coup, apporté une réponse négative à la question de savoir si la théologie chrétienne doit se colleter avec les défis de la raison moderne, postmétaphysique. Le Pape s'autorise de la synthèse opérée, d'Augustin à Thomas d'Aquin, entre la métaphysique grecque et la foi biblique pour contester implicitement que la polarisation qui s'est produite, au cours des Temps modernes, autour de la foi, d'une part, et du savoir, de l'autre, avait quelque raison d'être. Bien qu'il critique 'l'idée qu'il faille remonter en deçà des Lumières et rejeter les intuitions de l'époque moderne', il s'arc-boute et résiste à la

⁵¹ Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen* [« Le christianisme dans la compétition des religions du monde »], Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 2003, p. 148.

⁵² Benoît XVI, « La plénitude de la raison unique », *Le Monde*, 17-18 septembre 2006, extraits de la conférence donnée à l'Université de Ratisbonne, traduits par Sophie Gherardi à partir de la version italienne sur le site officiel du Vatican.

force des arguments établissant la fracture de cette synthèse entre les deux visions du monde. »⁵³

Le positionnement des jésuites sur la question n'est pas univoque. Au début des années 2000, Paul Valadier défend une lecture de l'histoire visant à valoriser les continuités entre les temps médiévaux et modernes. L'essai intitulé *Les Fondements de la pensée politique moderne* de Quentin Skinner, professeur à Cambridge et spécialiste de l'histoire de la philosophie politique moderne, le conduit à écrire que les idées de « liberté », de « république », de « souveraineté populaire » dépendent de « racines lointaines » : « Ce panorama, vaste, bien informé, toujours nuancé, ne néglige pas d'inclure l'approche des Réformateurs, mais il envisage aussi tout ce qui en a préparé réflexions et débats du côté catholique. Panorama qui sait finement insérer les discussions théoriques au sein des évolutions sociales et historiques, ce qui leur donne une chair et une portée remarquables »⁵⁴. Mais il n'explique pas pourquoi le magistère catholique a combattu, pendant plus d'un siècle et demi, le concept de « liberté de conscience ». Son confrère Christoph Theobald s'attelle à la tâche en pointant du doigt l'usage atemporel de la catégorie de « bien commun », y compris chez les Pères conciliaires, qui se contentent de la définir comme permettant « aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement »⁵⁵ : « Au lieu d'engager une réflexion historique sur le pouvoir et sa constitution démocratique –mots soigneusement évités par le texte-, la société est d'emblée comprise selon la différence entre gouvernants et gouvernés, leurs rapports devant être réglés selon l'équivalence entre droits et devoirs et conçus, d'une manière formelle, à l'intérieur d'un Etat de droit. Quant aux droits de l'homme, ils sont ici englobés dans la visée du bien

⁵³ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 150-151.

⁵⁴ Paul Valadier, recension de Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 (1978), 928 p., *Etudes*, juillet-août 2001, p. 133-134.

⁵⁵ Constitution pastorale « L'Eglise dans le monde de ce temps ». *Gaudium et Spes* (n°74, dernières lignes du §1), Paris, Editions du Centurion, 1967, p. 317.

commun, sans être considérés comme constitutifs du 'politique' lui-même, comme c'est le cas dans les démocraties modernes. »⁵⁶

Habermas invite les « communautés religieuses » à ne pas rester silencieuses devant les exigences de fondements normatifs non éthiques⁵⁷ de l' « Etat de droit démocratique » appelé aussi « Etat libéral » ou « Etat constitutionnel » : leur engagement est le bienvenu pour que la société sécularisée ne se résume pas au comportement anarchique de « monades ». Du côté catholique, ceux qui s'expriment insistent sur l'impossibilité, pour l'Etat, de rester neutre par rapport aux *Weltanschauungen*. Les courants thomistes n'entrent pas en dialogue avec Habermas : il n'y a aucune recension de ses travaux dans les *Cahiers Jacques Maritain* et seulement une poignée d'occurrences dans les recensions de la *Revue thomiste*⁵⁸. Bodin, Hobbes et Rousseau constituent leur cœur de cible pour dénoncer le principe d'une « souveraineté » détachée de « Dieu » et promouvoir le « corps politique » contre l' « Etat »⁵⁹. Sans marquer de manière aussi nette que la société et ses

⁵⁶ Christoph Theobald, « Du goût de vivre en citoyen. Point de vue d'un théologien », *Etudes*, janvier 2012, p. 70. Le jésuite fait à nouveau référence au débat Ratzinger-Habermas (et semble pencher pour le second), il y ajoute une référence au discours de Benoît XVI devant le Bundestag : « Etablir le vrai droit, servir la justice et la paix », *DC*, n°108, 6 novembre 2011, p. 921-924.

⁵⁷ Pascale Gruson écrit, sans explication, que « le souci éthique reste l'exigence qu'il a toujours été pour le sociologue, de Weber à Habermas, en passant par Durkheim et Bourdieu » (cf. Pascale Gruson, recension de Paul Ladrière, *Pour une sociologie de l'éthique*, Paris, PUF, « Sociologie aujourd'hui », 2001, 452 p., *Etudes*, juillet-août 2001, p. 134 ; et recension de Matthieu de Nanteuil, *La démocratie insensible. Economie et politique à l'épreuve du corps*, Erès, 2009, 291 p., dans *Etudes*, janvier 2010, p. 135).

⁵⁸ Ces occurrences se réduisent à la décennie 1990, période durant laquelle les jésuites sont silencieux sur le sujet.

⁵⁹ Michel Fourcade, « Maritain et la dé-théologisation du politique », dans Isabelle Chaire et Daniel Moulinet (dir.), « Théologie et Politique. Cent ans après la loi de 1905 », actes du colloque de Lyon publiés dans *Profac*, 2007, n°92, p. 95-120. L'historien y expose le contexte politique et philosophique de l'année 1953, date de la publication, par Jacques Maritain, de *L'Homme et l'Etat*. Il en reprend les axes de

corps précèdent l'individu-citoyen, les jésuites et la plupart des laïcs qui leur sont proches estiment que l'impensé à la source de l'Etat libéral ne peut que déboucher sur le trinôme individualisme-anarchisme-technicisme perceptible dans les sociétés contemporaines⁶⁰. Certains utilisent les théories non confessionnelles pour étayer leur propos, à l'image de Pascale Gruson saluant le travail d'Axel Honneth sur les « évolutions pathologiques du social » : « qu'il s'agisse des travaux de Marx sur les pathologies du capitalisme, de ceux de Horkheimer et d'Adorno dénonçant les abus d'usages de la raison instrumentale ou, plus récemment, de ceux de Habermas sur l'agir communicationnel, il n'a pas été possible d'éviter que, une pathologie ayant été repérée, une solution ayant été proposée, les injustices sociales en aient pour autant été ignorées »⁶¹. L'alliance des « traditionnalistes » et de la « gauche radicale » contre le couple du « libéralisme démocratique » est repérée par Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun⁶² qui s'appuient sur Rorty⁶³ pour l'opposer à Habermas. Valadier qualifie leur interprétation d'« éclairante », mais sans dire s'il valide leur définition de « la démocratie libérale moderne » : « un régime sans corps, reposant sur un individu désincarné, un régime sans foi, refusant toute vérité transcendante et toute forme d'hétéronomie, un régime sans nom, cachant des formes

force à commencer par la réfutation du « monisme », conception attribuée aux penseurs de la modernité.

- ⁶⁰ De manière significative, et tout en précisant qu'il indiquera également les « limites de sa philosophie politique », Paul Valadier entreprend durant cette même période « une réhabilitation de la pensée politique de Maritain » : *Maritain à contre-temps. Pour une démocratie vivante*, Paris, DDB, 2007, p. 8.
- ⁶¹ Pascale Gruson, recension de Axel Honneth, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006, 350 p., dans *Etudes*, janvier 2007, p. 131.
- ⁶² Jean-Marie Donegani & Marc Sadoun, *Critiques de la démocratie*, Paris, PUF, « Fondements de la politique », 2012, 288 p. Lire notamment le chapitre « L'empire de la religion ».
- ⁶³ Richard Rorty est connu pour sa tentative visant à ne pas considérer l'aspect éthique de la question politique, quand Jürgen Habermas entend maintenir une forme de dualité portée par les « droits de l'homme ».

totalitaires dissimulées sous l'invocation du droit ou de l'égalité des citoyens »⁶⁴.

3. Des individus face aux ordres mondiaux, à l'Europe, aux nations, aux communautés

Sous réserve d'un inventaire plus poussé, les travaux de Jürgen Habermas n'ont pas été utilisés par les milieux catholiques français pour dénoncer le caractère liberticide des régimes communistes, que ce soit celui de l'Union soviétique ou des démocraties populaires. La référence n'apparaît que de manière indirecte et ultérieure dans le cas de la relation d'un entretien avec un citoyen Chinois aspirant à « débattre librement » : « Il est disciple de Habermas, le Habermas de 'l'espace public', de la 'société civile' : un terme qu'on trouve d'ailleurs chez Marx, souligne-t-il. Il est un des rares à citer Marx, mais dans un sens libéral, nullement autoritaire-totalitaire »⁶⁵. De manière paradoxale, la critique du philosophe est qualifiée de « manichéenne »⁶⁶ lorsqu'il s'emploie à montrer la faiblesse de l'autonomie des journalistes par rapport aux contraintes sociales et économiques en contexte libéral. En revanche, l'accord se fait sur la critique des Etats-Unis dans leur gestion du sort des « combattants illégaux » affiliés à al-Qaïda mis au secret à Guantanamo contre le principe de « la transparence et la publicité (au sens d'espace public ou de la publicité des débats, selon les catégories de Jürgen Habermas) »⁶⁷. Ces exemples particuliers sont autant de manières d'évoquer la « crise du monde occidental » et les limites contemporaines de l'héritage kantien

⁶⁴ Paul Valadier, recension de Jean-Marie Donegani & Marc Sadoun, *Critiques de la démocratie*, Paris, PUF, « Fondements de la politique », 2012, 270 p., *Etudes*, février 2013, p. 274-275.

⁶⁵ « Retours de Chine », *Etudes*, mai 2004, p. 662.

⁶⁶ Antoine de Tarlé, recension de Daniel Cornu, *Journalisme et Vérité*, Lausanne, Labor et Fides, 2009, 485 p., *Etudes*, septembre 2009, p. 281.

⁶⁷ Patrick Troude-Chastenet, « 'Guantanamo'. L'Amérique et ses prisonniers : le droit entre parenthèses », *Etudes*, 2004/1, tome 400, p. 19. Référence à *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, (1962).

qui reste incontournable pour les fondements de la liberté de l'individu, de l'égalité de tous dans une perspective universaliste du droit et de la morale : « 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 »⁶⁸ A l'échelle internationale, les uns et les autres soulignent les contradictions dans le caractère cosmopolitique du projet de paix perpétuel formulé par Kant et sa défense de la souveraineté des Etats en la matière⁶⁹. En amont, ils posent la question : qu'est-ce qui donne la conscience du « manque » d'une part et, d'autre part, l'énergie du mouvement vers la « solidarité » ?

C'est dans cette perspective que Gaston Pietri, proche de Valadier et ancien professeur aux Facultés catholiques de Lyon, revient sur le dilemme entre « valeur-liberté » et « valeur-égalité » qui caractérise les sociétés démocratiques libérales⁷⁰. Dans le premier cas, explique-t-il, la tendance à la dérégulation provoque une « banalisation » de la sexualité au sein du domaine des mœurs. Dans le second, l'action en faveur de davantage de « justice sociale » peut menacer « le goût et la possibilité de l'initiative » : « J. Habermas envisage volontiers, sans céder au moindre prosélytisme, un rôle accru des religions dans le débat public, tant sont graves pour lui les 'limites éthiques' du libéralisme. [...] C'est une 'ressource de sens' que devrait représenter une vision de l'homme telle que l'incarne la tradition chrétienne. Depuis toujours, et même dans les temps modernes, l'idée d'un homme que Dieu établit comme artisan de son destin est source d'inspiration pour ceux qui oeuvrent en faveur d'authentiques libertés. Entre tous ceux qui se reconnaissent créés par Dieu et appelés à devenir ses fils, il existe une égalité fondamentale. Elle ne cesse, malgré bien des omissions et des dérives au cours de l'histoire, d'entretenir le combat pour une justice sociale sans laquelle toute liberté

⁶⁸ Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 14

⁶⁹ Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, « Humanités », 1996, 121 p. Les éléments de réflexion sont prolongés dans *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 279-282.

⁷⁰ Présentation synthétique et éclairante des enjeux par l'historien Jérôme Grondeux, *Socialisme : la fin d'une histoire ?*, Paris, Payot, 2012, p. 78-84.

devient formelle. »⁷¹ Partant d'une autre situation débattue dans les sociétés européennes, Alain Cugno adhère aux positions de Yves Cusset qui, à partir de la « question de l'accueil des étrangers dans une communauté politique déjà constituée et se pensant souveraine, [...] oblige les concepts opératoires dans ce domaine à se porter à leur niveau le plus extrême et le plus exigeant. C'est ainsi que les philosophies de Hannah Arendt et d'Emmanuel Levinas se trouvent révéler le meilleur d'elles-mêmes, à leurs limites –orientant de fécondes lectures de Jürgen Habermas, John Rawls et bien d'autres »⁷².

Paul Valadier défend le Habermas tourné vers « des traditions religieuses »⁷³, il vante la « richesse de son information », le « courage à prendre position de manière argumentée et personnelle sur des questions débattues et complexes », notamment « celles qui relèvent des paradoxes de l'Etat de droit démocratique dans son rapport aux Droits de l'homme, ou celles du multiculturalisme –où Habermas se montre attentif et ouvert à la reconnaissance de droits culturels-, ou encore celles du rapport entre philosophie et religion »⁷⁴. Il s'en sert pour dénoncer le cadre français où, selon lui, « un laïcisme étroit et inconscient de ses étroitesse » peine à avoir une vision constructive de ce que les religions sont susceptibles d'apporter dans l'espace public sous condition de traduire leur message dans le langage commun : « Ce message dérangeant sera-t-il entendu dans un pays qui croit détenir les clés de l'authentique laïcité, et pour lequel il va de soi que la religion doit être reléguée dans le privé ? »⁷⁵.

⁷¹ Gaston Pietri, « L'enseignement de la morale à l'école », *Etudes*, décembre 2012, p. 638.

⁷² Alain Cugno, recension de Yves Cusset, *Prendre sa part de la misère du monde. Pour une philosophie politique de l'accueil*, Editions de la transparence, 2010, 224 p., *Etudes*, décembre 2010, p. 559.

⁷³ Paul Valadier, *La part des choses. Compromis et intransigeance*, Paris, Lethielleux, 2010, p. 30.

⁷⁴ Paul Valadier, recension de l'ouvrage de Jürgen Habermas, *Une époque de transitions. Ecrits politiques, 1998-2003*, Paris, Fayard, 2005, 408 p., dans *Etudes*, juillet-août 2005, p. 134.

⁷⁵ Paul Valadier, recension de *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, « NRF Essais », 2008, 378 p., dans *Etudes*, janvier 2009, p. 131.

Son confrère Pierre de Charentenay interpelle plus directement encore les lecteurs : « Mais les religions n'ont-elles pas le droit, voire le devoir d'être présentes sur la scène publique dans le respect des règles démocratiques ? Les récentes prises de position de Jürgen Habermas ont montré que les religions sont appelées à une telle présence, contrairement à une vision intégriste de la laïcité. »⁷⁶ Les deux jésuites n'explicitent cependant pas ce qu'ils entendent par « religions » : des fidèles s'exprimant « en tant que croyants », des familles, des associations agissant comme référents ou groupes de pression, des magistères religieux ? C'est une partie de la problématique des « corps intermédiaires »⁷⁷ -entre le citoyen et l'Etat- qui reste ici posée.

Le positionnement des jésuites et de leurs confrères laïques n'apparaît ici qu'en creux, non plus dans la condamnation explicite de l'héritage de la Révolution française formulée par leurs aînés⁷⁸, mais dans la promotion d'une construction européenne qui leur paraît beaucoup plus perméable à leurs perspectives. En 2003, Pierre de Charentenay manifeste un espoir non dissimulé devant la Convention européenne en charge de la rédaction du texte commun de référence pour l'Union européenne, tout en reconnaissant que 65% des citoyens européens sont dans l'ignorance de l'entreprise : « Etait-ce le meilleur moyen pour dépasser les visions communautaristes qui juxtaposent les nations dans le cadre européen ou les visions utilitaristes qui ne voient l'Union que comme un moyen d'obtenir des avantages supplémentaires ? Les deux ou trois mois qui viennent diront si, au-delà de ces perspectives réductrices, les conventionnels auront su mettre en place les éléments d'un 'patriotisme constitutionnel' cher à Habermas, et davantage peut-être. »⁷⁹

⁷⁶ Pierre de Charentenay, recension de Jean Baubérot & Michel Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011, 340 p., *Etudes*, p. 421-422.

⁷⁷ Voir la synthèse du jésuite Pierre Bigo : *La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue*, Paris, PUF, 1966, p. 280-295.

⁷⁸ Dominique Avon et Philippe Rocher, *Les jésuites et la société française. XIX^e-XX^e siècles*, Toulouse, Privat, « Hommes et communautés », 2001. Lire en particulier « La discordance (1880-1918) », p. 81-120.

⁷⁹ Pierre de Charentenay, « L'Europe en Convention », *Etudes*, mars 2003, p. 309-310. A ce moment-là, le jésuite est directeur de l'OCIFE et rédacteur en chef de *Europe Infos*.

La déception vient de la victoire du « non » au référendum de 2005 sur le traité européen. La leçon tirée est que les citoyens ne sont pas prêts à donner leur vie pour un tel texte, bref, que le moment cognitif ne suffit pas pour établir une solidarité autour du seul exercice de la raison : « Malgré ou peut-être à cause de la mondialisation, le citoyen ne veut pas accepter les grandes superstructures gouvernementales. Localement, il est enfermé dans son histoire nationale, dont il ne réussit pas à sortir pour devenir un citoyen européen. Son identification à l'Union ne se fait pas. Peut-être avons-nous cru trop vite que les peuples d'Europe entérineraient ce projet. Mais ils ne sont toujours pas des citoyens européens. En ce sens, le patriotisme constitutionnel, cher à Habermas, est jusqu'ici un échec. »⁸⁰ La pensée est précisée : « L'Europe est une construction de raison. Mais l'être humain n'est pas fait que de raison ; il a aussi des états d'âme, des mémoires, des sentiments dont les racines vont plus loin que la raison. Le 'patriotisme constitutionnel' que Jürgen Habermas a emprunté à Dolf Sternberger⁸¹ pour l'appliquer à l'Europe ne suffit pas. Richard von Weizsäcker préférerait d'ailleurs les notions de 'patriotisme historique' et de 'patriotisme de devoir' pour l'Allemagne, montrant qu'il fallait plus qu'une référence juridique. Mais ces deux éléments ne peuvent pas s'appliquer à l'Europe qui n'a pas de passé positif commun, sauf depuis 1950. »⁸²

Deux ans plus tard, le jésuite prend acte de la permanence des entraves au processus d'affranchissement vis-à-vis des souverainetés nationales mais réaffirme le principe habermassien : « Dans le cadre européen, un certain fédéralisme cherche à dépasser les Etats sans les nier, dans ce que Jacques Delors a appelé une 'fédération d'Etats-nations'. Mais, Jürgen Habermas propose d'aller au-delà avec ce qu'il appelle un 'patriotisme constitutionnel' pour proposer aux citoyens une appartenance juridique directe à l'Europe. Il s'agit de rattacher les citoyens de

⁸⁰ Pierre de Charentenay, « L'Europe a minima », *Etudes*, novembre 2009, p. 438. A ce moment-là, le jésuite est rédacteur en chef des *Etudes*.

⁸¹ Dolf Sternberger définit le *Verfassungspatriotismus* [« patriotisme constitutionnel »] en 1979, cf. *Schriften*, vol. 10, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1992, p. 13-16.

⁸² Pierre de Charentenay, « L'Europe empêtrée dans ses nations », *Etudes*, mai 2010, p. 588.

ce continent à une loi commune européenne au-delà des différences historiques nationales »⁸³. Cependant, l'arrêt de la Cour constitutionnelle de Karlsruhe portant sur la constitutionnalité du Traité de Lisbonne (et des lois afférentes)⁸⁴ restreint l'arrêt « Maastricht » au sens où l'élargissement de la participation des citoyens européens, la consolidation d'un espace public européen, le renforcement des pouvoirs du Parlement européen ne figurent plus dans ses perspectives : « Non seulement il réaffirme que l'UE ne peut s'arroger la compétence de compétences et qu'elle ne constitue pas un ordre démocratique en l'absence de peuple européen et de démocratie, mais il spécifie en outre les domaines dans lesquels l'Etat demeure souverain, qu'il s'agisse de la citoyenneté, du monopole de la violence, du droit pénal, de la fiscalité... Plus encore, se référant à la pérennité de la Constitution allemande et à son impératif démocratique, la Cour affirme que le peuple allemand, souverain, ne peut 'abandonner' sa souveraineté en se fondant sur un ordre juridique supérieur mais seulement déléguer des éléments de souveraineté. [...] [La Cour] consacre non plus un patriotisme constitutionnel (*Verfassungspatriotismus*) tel que l'avaient défini les philosophes Dolf Sternberger et Jürgen Habermas, mais bien ce que j'appellerais un nationalisme constitutionnel. »⁸⁵

Au niveau infra et supra-étatique, la conception libérale pose une autre question : est-il possible de faire valoir des droits à des regroupements d'individus ? Rawls et Habermas apparaissent comme les « références marquantes » pour penser la « théorie délibérative » qui permet de repousser les « approches élitistes et économiques de la démocratie, qui réduisent le processus politique à une compétition entre intérêts concurrents ». Dans ou hors des milieux étudiés, il leur importe de compléter la

⁸³ Pierre de Charentenay, « Citoyen du monde, citoyen de la terre », *Etudes*, janvier 2012, p. 25.

⁸⁴ Cf. *Rapport d'information* de Hubert Haenel, fait au nom de la commission des Affaires européennes, sur l'arrêt rendu le 30 juin 2009 par la Cour constitutionnelle d'Allemagne, établie à Karlsruhe, au sujet de la loi d'approbation du traité de Lisbonne, n°119, 26 novembre 2009, en ligne <http://www.senat.fr/notice-rapport/2009/r09-119-notice.html>.

⁸⁵ Anne-Marie Le Cloannec (Directrice de recherche à Sciences Po), « L'Allemagne, entre isolement et globalisation », *Etudes*, octobre 2011, p. 298-299.

« démocratie représentative », par l'institution de processus de « délibération » à déployer dans les « comités de quartier, les forums en ligne, les jurys de citoyens »⁸⁶. Les conditions d'application dans une « société de masse » paraissent cependant complexes pour les promoteurs. La tendance de fond, depuis les années 1990, est celle visant à faire droit à une « reconnaissance » de « cultures » qui fonde un droit non plus sur les individus-personnes-citoyens, mais sur des « communautés ». Paul Valadier considère que, pour des raisons liées à la fois à la conception libérale et à celle de la laïcité, le « débat [est] quelque peu crispé sur le communautarisme en France » ; il reconnaît simultanément, après Nancy Fraser⁸⁷, « que l'identité culturelle de groupes ou de communautés peut poser de réels problèmes de justice » mais que cela ne doit pas justifier ce qui est « chez nous [...] un anticommunautarisme primaire et irrationnel »⁸⁸. Le jésuite ne pose cependant pas le problème de la définition du « groupe » qui a droit de faire valoir ses « droits ». Or, ces catholiques ont montré qu'ils étaient prêts à faire entendre la voix des « grandes religions »⁸⁹, mais ils apparaissent plus que réservés face à d'autres groupes, comme ceux des « féministes » ou des « homosexuels »⁹⁰. La réciprocité correspondant également à une réalité⁹¹.

⁸⁶ Véronique Albanel, recension de Charles Girard et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Hermann, 2010, 550 p., *Etudes*, janvier 2011, p. 130.

⁸⁷ Nancy Fraser, « Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. Genèse de l'impasse actuelle de la théorie féministe », *Cahiers du Genre*, février 2005, n°39, p. 27-50.

⁸⁸ Paul Valadier, recension de l'ouvrage de Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et distribution*, Paris, La Découverte, 2005, 180 p. dans *Etudes*, octobre 2005, p. 422.

⁸⁹ Ce fut le cas, par exemple, lors du vote de la loi de 2004 sur les « signes ostentatoires » ou lors de l'« affaire des caricatures » en 2006 (cf. Dominique Avon (dir.), *La caricature au risque des autorités politiques et religieuses*, Rennes, PUR, 2010, lire en particulier le chapitre « Orchestres de presse autour des 'caricatures' dans la France républicaine », p. 107-135).

⁹⁰ Stéphanie Le Bars, « Les homosexuels veulent entrer dans la norme en la subvertissant », entretien avec le théologien et philosophe Xavier Lacroix, membre du Comi-

En amont est posée une autre question : quels sont les critères qui font que des droits sont acceptables et pas d'autres ? Jean-Marc Ferry parle de « consensus par confrontation »⁹². Pour Paul Valadier, qui la compare aux catégories de Rawls ou Habermas, la « formule [est] non sans danger, mais plus réaliste par rapport à des divergences qui doivent en effet se mesurer, pas nécessairement dans l'hostilité, mais dans le débat et la discussion démocratiquement organisée (dans la ligne de Jürgen Habermas par exemple) » : « Ici les principes de la laïcité pourraient être évoqués, ou la triade républicaine française, 'Liberté, Égalité, Fraternité'. Mais là encore, peut-on tabler sur un tel consensus par rapport aux nouveaux arrivés ? La difficulté apparaît nettement avec la laïcité. Nos nations européennes ont été marquées, même si certains le nient, par la tradition chrétienne ; or celle-ci porte en elle une distinction ferme entre Royaume de Dieu et royaumes des hommes, entre le spirituel et le temporel, entre Dieu et César, entre Église et États. Cette distinction s'est traduite juridiquement et politiquement dans des régimes politiques où la religion ne prétend pas englober la communauté, où les pouvoirs sont distincts, voire rivaux. Que faire avec l'idée de *oumma*, avec une religion dont la loi, censée être d'origine divine, doit réguler l'ensemble de la vie sociale dans une 'soumission' (*islam*) respectueuse envers le message du Prophète ? Même si cette interprétation prête à discussion au sein de l'islam, il n'en reste pas moins que les musulmans seront tiraillés entre ceux qui acceptent une modernité politique, marquée par la sécularisation de l'État (donc par le christianisme) et ceux qui s'y refuseront. N'y a-t-il pas là une source non pas de consensus,

té consultatif national d'éthique, www.lemonde.fr, 26 octobre 2012 (article mis à jour le 28 octobre).

⁹¹ Olivier Py, « Intolérable intolérance sexuelle de l'Église catholique », www.lemonde.fr, 4 décembre 2012.

⁹² Jean-Marc Ferry résume la lecture qu'il fait des travaux de Jürgen Habermas dans *La république crépusculaire. Comprendre le projet européen in sensu cosmopolito*, Paris, Cerf, « Humanités », 2010, p. 252-269. Voir également son intervention dans le cadre des actes de ce colloque.

mais de dissension assez fondamentale pour inquiéter dans l'avenir proche ? »⁹³

Ce faisant, Valadier entérine une situation somme toute récente : ce n'est que dans les années 1950 que le magistère catholique a abandonné l'horizon de la « thèse », à savoir l'idéal de « l'Etat catholique » à édifier, au terme de décennies de combat contre la sécularisation de l'Etat⁹⁴. Il tait, également, les tensions qui existent sur ce point en contexte juif⁹⁵ ou bouddhiste⁹⁶ notamment. Il ignore, enfin, que des musulmans réclament l'application d'un principe de « distinction nette »⁹⁷ ; les éléments

⁹³ Paul Valadier, « Nations et coexistence des peuples », *Etudes*, septembre 2012, p. 181.

⁹⁴ Dominique Avon, « Liberté religieuse, liberté de conscience. Un angle de saisie de la problématique de la conversion au XXe siècle », dans B. Bakhouch, I. Fabre, V. Fortier (dir.), *Dynamiques de conversion. Modèles et résistances. Approches interdisciplinaires*, Turnhout, Brepols, « Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses », vol. 155, 2012, p. 101-116.

⁹⁵ « La conception de l'Etat en Israël n'est pas la même qu'ici. Sa première mission consiste à garantir la perpétuation du peuple juif. Le respect des droits de l'homme ne vient qu'en second. » Intervention (« Israël est-il un Etat laïque ? ») de Raymond Cohen, professeur émérite de l'Université hébraïque de Jérusalem, au colloque « La laïcité, une chance ou un défi pour les religions ? Secularity, opportunity or peril for religions? », International council of christians and jews, La Baume-les-Aix, 2 juillet 2013.

⁹⁶ Cette dimension de la réalité sociale, religieuse et politique au Tibet, en Birmanie ou en Thaïlande est généralement passée sous silence, sauf lors des flambées de violence : Bruno Philip, « Guerre oubliée ou pays du sourire », www.lemonde.fr, 30 janvier 2013.

⁹⁷ Burhan Ghalioun, *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui/islam et société », p. 240-241. Dominique Avon et Amin Elias, « Laïcité : Navigation d'un concept autour de la Méditerranée », revue électronique *Droits de Cité*, 3 janvier 2011, en ligne sur le site : <http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/#more-9529>, article également publié sous format papier dans la revue tunisienne *Affaires stratégiques*, n°2, juillet - août - septembre 2011, p. 54-70.

de l'échange entre Habermas et Ratzinger ont d'ailleurs suscité un intérêt au Maroc et en Iran⁹⁸. Dans le débat qui a opposé les deux hommes, le second a exprimé une réalité perceptible par les historiens : l'universalité de la sécularisation du savoir, de la neutralité de l'Etat et de la liberté de conscience est contestée dans de nombreux points du globe. Mais Habermas, qui critique le « contextualisme » [primat du contexte sur la raison] peut également valider sa thèse par des faits : il est, sous toutes les latitudes, des hommes et des femmes qui les défendent contre les représentations englobantes véhiculées, notamment pas uniquement, au sein des religions.

*

Au terme d'une phase d'histoire conflictuelle, la démocratie a été reconvenue comme le régime politique le plus approprié par le magistère catholique. Mais, au début du XXI^e siècle, celui-ci ignore le concept de « souveraineté du peuple » et indique que les majorités peuvent être ignorantes ou injustes, d'où la nécessité de faire prévaloir la notion de « bien commun »⁹⁹. Josef Ratzinger ne croit pas à l'« éthos mondial » selon Hans Küng, mais il espère et veut promouvoir un mouvement commun de stimulation et de purification du binôme majeur dans le monde contemporain, celui de la « raison grecque » et de la « foi chrétienne ». Parce qu'il défend une neutralité de l'Etat qui ne postule pas une universalisation de la vision sécularisée du monde, Habermas reconnaît un rôle nécessaire aux « croyants »/ « religions ». Mais il ne se reconnaît pas dans la représentation de champs de compétences mutuelles pour la rai-

⁹⁸ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion...*, op. cit., p. 9.

⁹⁹ Le concept de « souveraineté » lié aux hommes est ignoré par les rédacteurs du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (Paris, Mame/Plon, 1992) qui utilisent celui d'« autorité » : « On appelle 'autorité' la qualité en vertu de laquelle des personnes ou des institutions donnent des lois et des ordres à des hommes, et attendent une obéissance de leur part » (extrait du § 1897), elle « trouve son fondement dans la nature humaine » (extrait du § 1898) et l'« autorité exigée par l'ordre moral émane de Dieu » (extrait du § 1899).

son d'un côté et pour la religion de l'autre. Et ce d'autant plus que les représentants religieux, catholiques notamment, manifestent une hostilité renouvelée à toute forme de « relativisme » et défendent la « nature »¹⁰⁰. Il reconnaît vivre sinon dans une « modernité contrariée », engagée dans une impasse, du moins dans une « modernité ambivalente »¹⁰¹ ; celle-ci se fonde sur le constat d'un tissu sociétal qui se fait et se défait à partir d'un mouvement contradictoire de socialisation et d'individualisation. Mais il ne voit pas que la seule réponse dans un cadre international, régional ou national, soit celle d'une substance pré-juridique qui risquerait d'ouvrir la porte aux tentations d'un Carl Schmitt qui, dans les années 1930, affirmait que la « vie » précède et excède le « droit »¹⁰².

Le cas de la justice dite « transitionnelle », paradigme visant à expliquer/favoriser le passage d'une société en crise à une société démocratique, est évoqué dans une recension d'un ouvrage qui porte sur les situations d'Afrique subsaharienne : « L'auteur propose [...] de recours aux capacités d'Amartya Sen et à l'intersubjectivité de Jürgen Habermas. Capacités et intersubjectivité formeraient la visée de la justice transitionnelle, et les moyens ceux qu'Amartya Sen et Jürgen Habermas suggèrent pour y parvenir. La justice ainsi définie serait moins épaisse que les appels à la réconciliation, moins froide que la solution pénale, et en accord avec une démocratie plus attentive aux vulnérabilités sans cé-

¹⁰⁰ Des voix discordantes ont été entendues, notamment dans la Compagnie de Jésus, sur certaines de ces questions (la morale dite « sexuelle ») : voir *Conversations nocturnes à Jérusalem* livre d'entretiens donné par le cardinal Carlo-Maria Martini, peu avant son décès (Henri Tincq, « La leçon de 'réforme' du cardinal Martini à son Eglise », www.lemonde.fr, 21 mai 2008).

¹⁰¹ Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Raison et religion...*, op. cit., p. 48.

¹⁰² *Théologie politique I et II* de Carl Schmitt est éditée en français, par Gallimard, en 1988. Un débat autour de la pensée de Carl Schmitt anime le milieu des philosophes à l'occasion de la publication d'un numéro spécial de *Cités* (2004, n°17, p. 145-210). Dans ce contexte est publiée une pièce majeure de la controverse des années trente en Allemagne : Erik Peterson, *Le monothéisme : un problème politique*, Paris, Bayard, 2007, lire en particulier p. 45-125.

der sur son idéal d'autonomie »¹⁰³. La perspective européenne du milieu des jésuites français rejoint celle de Jean-Marc Ferry qui s'interroge sur la pertinence d'une priorité à accorder au renforcement des relations entre les citoyens et l'Union dans la perspective « post-étatique » qu'il propose ne visant ni une dissolution des nations ni la création d'un supra-Etat : « Pour conjurer le présent 'malaise européen', il importe de prendre en compte les travaux d'Ulrich Beck sur la déterritorialisation de l'autorité en ces temps de cosmopolitisme accentué, et les réflexions de Jürgen Habermas, sur l'importance de faire glisser le contrôle démocratique vers une 'démocratie délibérative'. L'alternative n'est ni dans le renforcement de l'Etat national ni dans la mise en place d'un Etat fédéral »¹⁰⁴. Plus que pensée du cadre définitif pour les hommes, la réflexion de Jürgen Habermas est, pour ces lecteurs, saisie comme un outil pertinent mais incomplet.

¹⁰³ Guilhem Causse, recension –ici qui semble adhérer à la thèse de l'auteur– de Kora Andrieu, *La justice transitionnelle. De l'Afrique du Sud au Rwanda*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 672 p., dans *Etudes*, avril 2013, p. 563.

¹⁰⁴ Henri Madelin, recension de Jean-Marc Ferry, *La république crépusculaire. Comprendre le projet européen* in sensu cosmopolitico, Paris, Cerf, 2010, 306 p., *Etudes*, octobre 2010, p. 422.