

## Compte rendu

---

### Ouvrage recensé :

Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard

par Stéphane Courtois

*Philosophiques*, vol. 36, n° 1, 2009, p. 265-269.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/038027ar>

DOI: 10.7202/038027ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

contemporaine mais qui s'affrontent rarement : la philosophie naturaliste et la philosophie analytique, traditionnellement conçue. Il est ironique que, parmi l'ensemble des philosophes contemporains, les deux représentants du naturalisme critiqués par Bennett et Hacker, et qui leur répondent de manière si acerbe, sont ceux qui auraient pu être les plus sympathiques aux propos de Bennett et Hacker, étant issus du même milieu et partageant plusieurs de leurs thèses métaphilosophiques. Mais ce n'est pas le cas de la jeune génération de philosophes naturalistes de l'esprit et des neurosciences, formée davantage dans les laboratoires de sciences cognitives et de neurosciences qu'à la lecture de Wittgenstein. Ceux-ci, on peut le penser, suivront également la recommandation de leurs aînés, pionniers du naturalisme en philosophie de l'esprit, et ignoreront eux aussi la polémique entretenue par les gardiens du bon usage.

NICOLAS PAYETTE et PIERRE POIRIER  
Université du Québec à Montréal

Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, 400 pages, Collection NRF Essais, Paris, Gallimard.

*Naturalisme et religion* est la traduction française de *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, paru chez Suhrkamp en 2005. Il s'agit d'un recueil d'essais rédigés par Habermas à diverses occasions et qui ne forment pas un tout systématique, bien qu'ils soient animés par une intention commune dont je discuterai plus loin. Qu'il me soit permis, avant de discuter plus avant de la teneur de l'ouvrage, de faire quelques brèves remarques sur l'édition française. Comme c'est souvent leur habitude, les éditeurs français se sont permis quelques libertés par rapport à l'ouvrage d'origine -- chose que l'on n'observe pas, par exemple, du côté anglophone où *Between Naturalism and Religion*, paru chez Polity Press en 2008, respecte scrupuleusement l'édition originale. Des onze essais qui la composent, les éditeurs français ont choisi de n'en conserver que sept, auxquels ils ont joint un court essai de Habermas, « Une conscience de ce qui manque », originellement paru dans un ouvrage du même titre dirigé par Michael Reder et Josef Schmidt, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Suhrkamp, 2008). Il faut ajouter à ces choix éditoriaux un autre choix, non sans conséquences, qui est de ne pas respecter l'ordre de présentation original des essais et de les regrouper sous des rubriques différentes de celles prévues par l'édition allemande. Ainsi, par exemple, l'essai « La frontière entre foi et savoir. — Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion » forme le prologue de l'édition française, le chapitre huit de l'édition originale allemande. Il n'était donc pas destiné à introduire l'ouvrage, et on peut douter de la justesse de ce choix éditorial. Habermas s'y livre en effet à un commentaire serré des écrits de Kant consacrés à la philosophie de la religion et discute de leur postérité philosophique. Certes, l'essai traite d'un thème clé au sein du recueil, celui de la délimitation légitime des frontières entre foi et savoir — nous y reviendrons. Cependant, cette thématique, ainsi que les autres thèmes développés dans l'ouvrage, sont beaucoup plus clairement

présentés dans l'introduction à l'édition originale allemande, laquelle a malheureusement été supprimée de l'édition française et remplacée par l'essai consacré à Kant.

Je passe maintenant au contenu du recueil. Les principaux essais qui le composent cherchent à analyser deux tendances fortes, allant dans des directions opposées, qui imprègnent le climat moral, politique et intellectuel des pays occidentaux depuis le tournant des années 2000 : la progression des visions du monde naturalistes, d'une part, et l'influence politique grandissante des orthodoxies religieuses, d'autre part. Les avancées récentes de la recherche dans le domaine génétique et dans celui des sciences cognitives et neurologiques mèneraient insidieusement les chercheurs à se faire une image naturaliste du sujet humain que Habermas juge problématique, tant au plan épistémologique que moral. Parallèlement à cette progression de l'esprit naturaliste qui imprègne actuellement les neurosciences, nous rencontrerions, selon Habermas, une revitalisation inattendue des traditions et des communautés religieuses, et leur politisation partout dans le monde. Selon le philosophe allemand, ces deux tendances intellectuelles, l'esprit naturaliste et la revitalisation religieuse, s'enracineraient dans des traditions opposées. Les formes « dures » de naturalisme seraient l'expression de la foi non réfléchie des Lumières dans la science, le dogmatisme religieux celle d'une critique radicale de la compréhension non religieuse que la modernité occidentale a d'elle-même. Cette polarisation idéologique entre tendances séculières et religieuses, appelées à se confronter de plus en plus dans l'espace public de nos démocraties libérales, se déploierait néanmoins, selon Habermas, sur un fond de complicité tacite : le refus de s'engager dans un processus d'autoréflexion, le refus d'écouter et d'apprendre quelque chose de l'autre dans les débats publics. Du côté de la vision du monde naturaliste et séculière, ce serait le refus d'accorder un statut épistémique à la foi religieuse, d'inclure les traditions religieuses dans la généalogie de la raison et des formes modernes de pensée, ce serait les rejeter comme des formes archaïques et dépassées de rapport au monde. Du côté religieux, ce serait le refus de voir dans les principes constitutionnels des démocraties libérales, et dans la morale égalitaire et universaliste qu'ils incarnent, plus qu'un ensemble de lois contraignantes imposées de l'extérieur à l'ethos religieux, plus qu'un simple *modus vivendi*, mais bien certaines conditions modernes indépassables de co-habitation pacifique entre croyants et non-croyants en contexte pluraliste, à la lumière desquelles les membres des communautés religieuses sont appelés à réinterpréter, de l'intérieur, leurs propres traditions de manière autocritique.

Ce qui précède forme la toile de fond sur laquelle viennent se greffer les essais qui composent le recueil. Pris un à un, ils se présentent comme des études qui approfondissent certaines positions soutenues antérieurement par Habermas, non seulement dans le domaine de la philosophie politique, mais également dans celui de la philosophie du langage et de la théorie de la connaissance. Dans « Liberté et déterminisme », il s'attaque aux théories réductionnistes en philosophie de l'esprit et dans les neurosciences, selon lesquelles les états mentaux (croyances, désirs, attitudes, intentions) seraient des événements superfétatoires qui accompagnent certains processus neurologiques objectifs, qu'ils rationaliseraient après coup. Habermas ne met pas en question le fait que les opérations de l'esprit humain dépendent de processus organiques sous-jacents. Ce qu'il questionne, c'est l'interprétation naturaliste qui prétend, d'une part, que l'ensemble des règles (logiques, linguistiques ou morales) en fonction desquelles s'organise l'esprit humain seraient réductibles à des faits naturels d'ordre neurophysiologique, et d'autre part, que les pratiques normatives consistant

à échanger des raisons et à justifier nos croyances et nos actions ne seraient que des épiphénomènes qui ne jouent aucun rôle causal dans le monde. Ce qu'il défend, c'est, non pas le dualisme ontologique de l'esprit et du corps, ou du monde intelligible et du monde phénoménal, mais plutôt un dualisme méthodologique ou épistémique selon lequel il existerait différentes perspectives de connaissance irréductibles l'une à l'autre : celle de l'observateur donnant accès aux phénomènes physiques en général, auxquels seraient adaptés le jeu de langage empiriste et le modèle d'explication par les causes, et celle du participant à la communication, qui, seule, donnerait accès aux phénomènes de l'esprit et aux objets culturels en général auxquels seraient adaptés le jeu de langage mentaliste et le modèle d'explication par les raisons. Cependant, pour éviter que ce dualisme ne paraisse plus rebutant qu'il ne l'est et contrevienne à notre besoin d'une image unitaire du monde, Habermas soutient qu'il est compatible avec un naturalisme faible, selon lequel le dualisme des perspectives de connaissance serait le résultat d'un processus d'apprentissage s'inscrivant dans l'histoire de l'évolution de notre espèce, laquelle s'est vue obligée de s'adapter fonctionnellement à deux types d'environnement, naturel et social. Ce mélange de kantisme et de darwinisme n'est pas nouveau chez Habermas : il reprend certaines figures de pensée présentes dans ses travaux épistémologiques remontant aux années soixante, en particulier dans *Connaissance et intérêt*, qui annonçait le programme d'une « anthropologie de la connaissance » selon laquelle la connaissance humaine obéit à certains intérêts de connaissance déterminés qui jouent un rôle transcendantal dans la constitution des objets de connaissance, mais qui, néanmoins, doivent eux-mêmes être envisagés comme le résultat contingent de l'histoire naturelle de l'espèce.

Ce sont encore certaines hantises remontant aux années soixante qui habitent l'essai suivant « Je suis bien moi-même une parcelle de la nature » (Adorno, sur l'intrication de la nature de la nature et de la raison). Ces hantises, ce sont non seulement celles, d'ordre épistémologique, relatives à l'étroitesse de vue dont fait preuve la doctrine naturaliste — étroitesse faisant écho à la vision restrictive de la connaissance propre au positivisme que dénonçait la théorie des intérêts de connaissance — mais également celles, d'ordre moral et politique, relatives aux conséquences pratiques du naturalisme pour l'auto-compréhension du sujet humain. Les avancées récentes de la recherche dans le domaine biogénétique font peu à peu entrevoir la possibilité d'une programmation génétique des générations futures. Habermas voit dans cette possibilité une actualisation des idées fondamentales développées par Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, pour lesquels la domination de la nature extérieure par le progrès scientifique et technique conduirait subrepticement à la domination et à la mutilation de notre propre nature, faisant ainsi apparaître comme une illusion l'idéal d'autonomie et d'émancipation par la raison dont les Lumières étaient porteuses. Bien qu'il ne soit pas aussi pessimiste que ses prédécesseurs sur l'héritage des Lumières et qu'il ait su resituer dans sa *Théorie de l'agir communicationnel* leur critique de la raison instrumentale à l'horizon d'une théorie de la raison communicationnelle, Habermas n'en demeure pas moins extrêmement préoccupé par les menaces d'une auto-instrumentalisation de l'être humain que rendraient possibles les progrès à venir dans le domaine biogénétique, menaces qu'il interprète — reprenant là des idées développées dans un précédent recueil, *L'avenir de la nature humaine* — comme une déformation pathologique de relations communicationnelles normales.

Les essais suivants: « Une conscience de ce qui manque », « Les fondements prépolitiques de l'État de droit démocratique » et « Religion et sphère publique », auxquels il convient de joindre l'essai sur Kant dont nous avons parlé au tout début, tentent de proposer un modèle d'accommodement du phénomène religieux dans nos sociétés démocratiques pluralistes et laïques. Ce modèle ressemble à maints égards à ce qu'Amy Gutmann, dans *Identity in Democracy* (2003), appelle le modèle de « protection à double sens » (*two-way protection*), qui vise à protéger la liberté de conscience et le libre exercice de la religion pour tous les citoyens en échange d'une protection de l'autorité publique contre le pouvoir des religions organisées. Ce modèle doit être distingué de deux autres modèles. D'abord, celui de la stricte séparation de l'État et de l'Église, qui confine le domaine spirituel à la sphère exclusivement privée. Son principal défaut est de protéger l'État de l'Église au prix d'une protection inadéquate des libertés de conscience et de religion des croyants, qui doivent seuls porter le fardeau de la dissociation entre leur foi et les normes séculières de la raison publique. Habermas estime que, pour équilibrer l'effort d'adaptation exigé des communautés religieuses à l'État laïque, il faut également demander aux non-croyants un effort d'adaptation réciproque au phénomène religieux, par exemple, par l'admission des assertions religieuses dans la sphère publique, dans les arènes « informelles » de la société civile, moyennant un effort de traduction du message religieux dans une langue publique accessible à tous, ou encore au moyen d'exceptions à la loi en vue d'assurer à tous les citoyens, autant croyants que laïques, des chances égales de vivre en conformité avec leurs engagements éthiques les plus profonds. Mais le modèle de protection à double sens se doit également d'être distingué du modèle de protection à sens unique, lequel, au contraire du précédent, cherche à maximiser la liberté de conscience et de religion ainsi que les accommodements religieux. Sa principale difficulté est à l'inverse de la précédente: ne parvenir à protéger la liberté de religion et de conscience qu'au prix d'une délégitimation des normes de la raison publique. S'il importe pour Habermas que l'État laïque ménage un espace permettant aux contenus religieux de s'exprimer publiquement, il convient toutefois d'éviter que cet espace ne contamine le principe de neutralité de l'État: les prises de position et les justifications à caractère religieux doivent déjà avoir reçu une traduction publique appropriée dans la société civile avant d'être débattues dans les arènes parlementaires, de telle sorte que les lois et les politiques publiques émanant des organes officiels de l'État ne puissent porter la marque d'aucune conviction religieuse ou confessionnelle.

C'est le même modèle d'accommodement qui inspire Habermas dans l'essai suivant: « L'égalité de traitement des cultures et les limites du libéralisme postmoderne » (ainsi que dans un autre essai du recueil que les éditeurs français n'ont malheureusement pas retenu, « Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte »), où il traite cette fois des revendications des minorités culturelles, ethniques et nationales. D'une part, à distance d'auteurs comme Brian Barry qui se révèlent insensibles au sort de telles minorités, Habermas se montre tout à fait réceptif à leurs différentes demandes d'accommodement, attitude qu'il interprète comme une extension du principe de tolérance religieuse aux groupes culturels minoritaires dont les « libertés éthiques fondamentales » (de religion et de conscience) doivent être protégées de manière égale. D'autre part, cependant, il tient à se mettre à distance des défenseurs d'un « multiculturalisme fort », qui en viennent à tolérer, au nom du

principe de la survie des cultures, les mesures prises par certains groupes minoritaires, ayant pour effet de restreindre les libertés fondamentales de leurs membres.

Cette volonté d'intégration de la pluralité des formes de vie socioculturelles sous l'égide du respect de la personne humaine et de ses droits est poussée encore plus loin dans le dernier essai « Une constitution pour notre société mondiale pluraliste ? », où Habermas apporte certains éclaircissements au modèle d'association cosmopolitique qu'il a esquissé dans des ouvrages antérieurs — notamment dans *L'intégration républicaine*, *La constellation post-nationale* et *Der gespaltene Westen*. Il conçoit ce modèle comme un système multiscalaire (*Mehrebenensystem*) et non plus statocentré, qui, bien que n'étant pas régi par un gouvernement mondial, permettrait néanmoins de donner une force exécutoire aux multiples conventions internationales dont l'application est, dans l'état actuel du droit international, laissée à la discrétion des États nationaux. L'essai n'a rien de vraiment neuf à dire par rapport aux travaux antérieurs de Habermas sur le même thème. Il parvient tout de même à démontrer de manière convaincante la valeur et l'intérêt du modèle cosmopolitique qui est mis en avant, notamment en regard du besoin criant de combler les défaillances des politiques en vigueur au plan global en matière d'économie, de normes environnementales et de protection des droits humains fondamentaux.

En somme, on peut dire de *Entre naturalisme et religion* qu'il représente un ouvrage incontournable, tant pour ceux qui s'intéressent de près aux développements récents de la pensée de Habermas que pour ceux qui sont préoccupés par les tendances dominantes animant les esprits en ce début de siècle. Les premiers y trouveront une cohérence de pensée surprenante et inattendue qui unit les travaux anciens et récents de Habermas. Les seconds, qu'ils soient ou non d'accord avec les positions défendues par Habermas, y trouveront une réflexion forte, profonde et originale sur l'étendue et les limites qu'il convient d'accorder à la vision du monde naturaliste, aux accommodements religieux et culturels dans nos sociétés pluralistes, ainsi qu'à un ordre mondial cosmopolitique.

STÉPHANE COURTOIS  
Université du Québec à Trois-Rivières