

# ***L'apport des religions dans une société laïque***

*Hubert FAES*

*Enseignant et chercheur en anthropologie philosophique, Hubert Faes travaille notamment à l'Institut catholique de Paris, au sein de la Faculté de philosophie dont il a été le Doyen de 2006 à 2009. Il centre sa réflexion sur la condition humaine et cherche à éclairer, à partir de celle-ci, les questions touchant à l'éthique, la politique, l'épistémologie. Parmi ses ouvrages, on peut mentionner : Peiner, œuvrer, travailler. Sur le travail et la condition humaine, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Le paradoxe de la condition humaine selon H. Arendt, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2016 (sous presse).*

**A** lors qu'il y a cinquante ans, la sécularisation paraissait conduire à la mort des religions dans les sociétés les plus avancées, il fut bientôt question d'un retour du religieux au vu notamment, dans le cadre de la mondialisation, du foisonnement d'un religieux sauvage et aussi du regain d'un fanatisme religieux. Ce retour se vérifie aussi dans la culture et la réflexion : des écrivains, des savants, des penseurs qui, jusque-là, campaient souvent sur une position parfaitement a-religieuse, voire anti-religieuse, s'intéressent au religieux allant jusqu'à afficher de nouveau une attitude plus favorable.

Le vent aurait donc tourné. Dans les sociétés qui se veulent laïques, on ne subit pas simplement ce retour : on reconnaît parfois que la société a besoin des religions. Mais quel peut être alors leur apport ? Quel peut être l'incidence d'une reconnaissance de cet apport sur la compréhension et la pratique de la laïcité ? Quand des autorités politiques disent qu'elles ont besoin des religions,

elles expriment d'abord une attente à l'égard des autorités religieuses pour maintenir l'ordre et la paix dans la société. Il s'agit d'un réalisme politique qui n'attend pas un apport des religions en tant que religions, mais seulement une attitude politiquement positive des responsables religieux et des croyants en vue du respect des règles communes. Quand on parle d'un apport des religions, on veut dire autre chose : par ce qu'elles sont en tant que religions, elles apportent quelque chose à la vie sociale. Une religion en tant que telle peut-elle apporter quelque chose à la vie sociale laïque ?

Pour répondre à cette question, nous nous tournons vers un philosophe, Jürgen Habermas, qui, après avoir développé une théorie puissante et originale de la société moderne totalement sécularisée et parfaitement laïque, s'est plus récemment penché sur la question de la place et de l'importance de la religion dans cette société. Ses réflexions sont parmi les plus poussées et les plus pertinentes sur la question, ce qui ne veut pas dire indiscutables. Elles peuvent en tout cas alimenter notre propre réflexion.

### **La légitimité d'un ordre politique autonome**

Habermas défend l'idée que les sociétés humaines sont capables de s'organiser elles-mêmes de manière rationnelle et autonome. L'ordre politique est légitime quand il repose sur un droit et une constitution issus d'un processus démocratique et se maintenant dans un processus continuellement démocratique. Une société qui s'organise de cette façon ne se soumet pas simplement à un ordre factuel, trouvé de manière empirique, mais à un ordre vraiment rationnel et, par suite, légitime. Son droit n'est pas seulement positif mais fondé en raison. Le respect des droits de l'homme et la démocratie font partie des conditions requises pour que cet ordre soit légitime. Celui-ci est donc justifiable en dehors de toute référence à des traditions culturelles ou religieuses. Cela ne veut pas dire que ces traditions n'existent pas ni même qu'elles n'ont pas contribué à la prise de conscience de certaines conditions requises pour que l'ordre soit juste ; cela veut dire que, quelles que soient les traditions, l'ordre peut être justifié rationnellement.

Habermas a reconnu que cette manière de penser la légitimité de l'ordre politique n'est pas la manière forte. La raison humaine n'est pas une raison théorique et monologique capable de connaître absolument ses principes et d'en déduire de manière catégorique l'ordre qui la régit. La raison humaine est pratique et communicationnelle. L'ordre ne peut pas être connu déductivement à partir de principes, mais il procède d'un processus dialogique de confrontation des connaissances et des intérêts, et de jugement. C'est le respect de cette procédure qui légitime l'ordre.

Il va de soi que les sociétés contemporaines, même quand elles sont démocratiques, ne réalisent pas parfaitement le concept que propose Habermas. Dans la vie politique réelle, les États et les administrations publiques tels qu'ils se sont mis en place historiquement ont un fonctionnement automatique et bureaucratique qui ne laisse pas prévaloir l'ordre constitutionnel et la procédure démocratique dont ils procèdent. Il y a encore une grande marge de progression possible vers une démocratie radicale.

Même lorsque, reconnaissant les difficultés des sociétés contemporaines, il s'intéresse sur le tard à l'apport des religions, Habermas reste toutefois ferme dans son affirmation de la capacité de la raison humaine à mettre en place de manière autonome un ordre politique dont la stabilité et la légitimité sont assurées indépendamment de toute autorité extérieure, transcendante ou non. En défendant l'idée d'une telle autonomie, Habermas ne pense pas entrer en conflit avec la religion. Il souligne par exemple que le catholicisme lui-même a reconnu l'autonomie de la raison humaine.

### **Si l'ordre politique est autonome pourquoi un apport de la religion ?**

Pourquoi se tourner vers les religions et envisager une contribution de celles-ci si la raison est autosuffisante dans la recherche d'un ordre politique légitime ? Habermas est d'abord

un sociologue qui observe les sociétés réelles. Il propose toute une théorie de la société et analyse en particulier les difficultés que rencontre le pouvoir politique dans les sociétés contemporaines où le politique subit discrédit et désenchantement.

Ne pouvant entrer ici dans le détail de ses analyses, j'en soulignerai seulement quelques traits principaux. Tout se passe comme si le processus de légitimation du politique n'était plus suffisant pour maintenir la cohésion de la société. Le problème est d'abord dans la société, il ne résulte pas d'une faiblesse propre au système constitutionnel démocratique. Autrement dit, la cause du problème n'est pas dans le politique, pas même dans le caractère encore insuffisamment démocratique du politique. Il est dans la fragmentation, dans l'éclatement de la société qui s'explique par des causes extérieures au politique. D'une part, celle-ci est en proie à un processus de différenciation parce qu'au plan économique se développent des systèmes et des organisations de plus en plus spécialisés, consacrés à la production de biens ou de services selon des procédés techniques de plus en plus lourds et sophistiqués. Ces systèmes étendent leur emprise dans le cadre de la mondialisation. Leur intégration à une société et leur soumission à un ordre constitutionnel n'ont rien d'évident. Ils mobilisent des hommes qui agissent avant tout, à chaque fois, dans l'intérêt du système particulier. D'autre part, et bien évidemment en raison même du processus dont on vient de parler, les sociétés humaines éclatent aussi parce qu'elles deviennent de plus en plus pluralistes au plan culturel et religieux. Ce double processus, différenciation tant au plan objectif et technique qu'au plan culturel, rend la cohésion et l'intégration de la société de plus en plus difficiles.

Si les causes de ce manque de cohésion sont extérieures au politique, c'est cependant lui qui paraît incapable de répondre à la situation, d'où cette dépolitisation croissante parmi les citoyens. Les grands médias de l'intégration sociale que sont l'argent et le droit ne parviennent plus à assurer un équilibre et à stabiliser la vie sociale. Le politique moderne entend stabiliser et ordonner la société par le droit, à la fois par la force et par la légitimité de celui-ci. La question se pose précisément de savoir si, à lui seul, le droit

légitime peut assurer la cohésion dans les conditions présentes de la vie sociale.

## **Religion et critique de la raison**

Aux yeux de certains, les difficultés sociales et politiques des sociétés contemporaines signifient l'échec complet de la raison et de la modernité. La rationalisation serait en fait un processus autodestructeur. L'idée même d'autonomie de la raison serait à remettre en question. Habermas examine les théories sociologiques du processus culturel des sociétés contemporaines élaborées par des auteurs qu'il qualifie de néo-conservateurs. Il est attentif aussi à la montée d'intellectuels qui se font les chantres des identités et cultures nationales traditionnelles.

Dans la ligne des analyses de Max Weber, l'idée qui domine leurs analyses est que la société moderne, en proie à la laïcisation et à la rationalisation, connaît une rupture entre culture et société. D'où une crise culturelle qui se manifeste par un discrédit de l'autorité, la rébellion contre les normes, l'hédonisme. Les difficultés de la société contemporaine s'expliqueraient donc en termes de crise intellectuelle et morale et le remède serait essentiellement culturel ; l'origine de la crise ne serait pas d'ordre économique et social.

La foi au progrès et les grands thèmes de la philosophie des Lumières ne suffisent plus à masquer cette crise culturelle et morale. La modernité désenchantée aurait besoin d'un « réenchantement par une narration non argumentative, une littérature édifiante, une donation de sens et un historicisme pratiquant l'empathie<sup>1</sup> ». Sur les traces de Nietzsche et de Heidegger, des intellectuels plus radicaux préconisent d'abandonner le logocentrisme et de retrouver une mythologie plus ancienne. Explicitant ce point de vue, Habermas écrit : « La modernité culturelle doit être remplacée par une conscience saine de la tradition. Dès que la modernité culturelle ferme toutes les

---

<sup>1</sup> Jürgen HABERMAS, « La nouvelle intimité entre politique et culture » dans *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1999, p. 75.

écluses ouvertes sur la pratique quotidienne, dès que les cultures d'experts sont suffisamment isolées de cette pratique, les puissances conservatrices, partisans du bon sens, de la conscience historique, de la religion peuvent reprendre leur droit<sup>2</sup>. » Se fait donc entendre une critique de la philosophie des Lumières se réclamant de références culturelles traditionnelles, religieuses entre autres.

La réponse habermassienne à ces tendances est, de manière générale, que la critique n'est pas opposée à la raison mais le propre de la raison. Il est dans la nature de la raison de faire la lumière sur elle-même. « Les Lumières se sont depuis toujours appliquées à faire leur autocritique<sup>3</sup> ». Habermas cite Adorno soulignant que les renaissances religieuses actuelles sont le fait de philosophies de la religion plus que de la religion elle-même. Autrement dit, c'est par la réflexion rationnelle que les religions critiquent la raison moderne. La culture traditionnelle ou la religion suscitent la réflexion de la raison sur elle-même, ce qui est tout à fait positif ; mais cette critique ne devrait pas se comprendre comme ayant pour fin la destruction de la raison et un saut dans de nouvelles mythologies. À cette condition, une mobilisation de la culture et de la religion dans une critique de la modernité peut être utile. Ce n'est cependant pas ainsi que la voient des penseurs que l'on qualifie de traditionalistes ou fondamentalistes.

### **Vers une délimitation de l'apport des religions**

On ne peut parler d'un apport des religions à la vie des sociétés modernes laïques que si l'on écarte les points de vue traditionalistes. Il faut alors situer plus précisément les ressources auxquelles il est fait appel. On peut le faire à partir de l'analyse que propose Habermas des piliers de l'organisation politique moderne :

---

<sup>2</sup> J. HABERMAS, « Les néo-conservateurs critiques de la culture » dans *Écrits politiques...*, *op. cit.* p. 109.

<sup>3</sup> J. HABERMAS, « La nouvelle intimité... », *id.* p. 76.

Je distinguerai [...] trois pierres angulaires qui, d'une manière ou d'une autre, doivent nécessairement être présentes dans l'anatomie de toute entité démocratique commune :

- la communautarisation des personnes juridiques qui s'allient, sur un espace limité, pour former une association de citoyens libres et égaux en se ménageant réciproquement des droits qui garantissent à chacun la même autonomie privée et civique ;
- la division des compétences dans le cadre d'une organisation assurant, par des moyens administratifs, aux citoyens associés, la capacité d'agir collectivement ;
- et le médium d'intégration d'une solidarité civique, qui peut s'inscrire dans un cadre étatique ou supra-étatique, mais est nécessaire à la formation de la volonté politique commune et, par là même, à la production communicationnelle d'un pouvoir démocratique et à la légitimation de l'exercice du pouvoir<sup>4</sup>.

Dans les sociétés réelles, on trouve bien les deux premières composantes : le droit et la constitution, l'organisation du pouvoir. Mais la troisième, la volonté politique assurant une solidarité au sein du peuple, est moins évidemment présente et n'est pas directement assurée par le système juridique et la constitution. Cette dernière composante « renvoie à un arrière-plan politico-culturel fonctionnellement indispensable à la formation de l'opinion et de la volonté ; elle ne peut qu'être présupposée par le droit et, dans le meilleur des cas, requise par des mesures politiques<sup>5</sup> ».

### *La composante des motivations*

Les religions font partie de l'« arrière-plan politico-culturel », avec les cultures. Elles interviennent dans la formation de l'opinion et de la volonté du peuple en tant que peuple, avant même la formation de l'État de ce peuple. Elles n'ont pas de rôle à jouer dans le processus d'ensemble de l'organisation politique, mais sont présentes dans l'une des composantes requises pour que cette organisation existe.

---

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *La constitution de l'Europe*, Paris, Gallimard, 2012, p. 84-85.

<sup>5</sup> *Id.* p. 86.

L'apport des religions relève donc essentiellement des sujets et de leurs motivations. Elles peuvent contribuer à former dans les individus une volonté de participer au processus pratique politique, volonté sans laquelle ce processus ne peut pas être véritablement démocratique. Sans avoir aucune part à l'autorité et à l'organisation politique de la société, ainsi que le veut la laïcité, elles peuvent participer à la formation de la volonté politique, dans le processus de légitimation de l'ordre politique d'une part, dans la solidarité qui unit les membres de la société d'autre part. Leur rôle ne suppose pas un pouvoir des institutions religieuses relatif aux institutions et au pouvoir politiques ; il passe exclusivement par la participation des croyants, individuellement ou en associations et communautés de toutes sortes, à la vie sociale et politique.

Cette participation est une réelle contribution à la vie publique et non une simple soumission formelle comme si le politique n'attendait rien d'autre, comme contribution de la religion, que le respect des règles. Elle comporte deux aspects : un apport qu'Habermas qualifie de cognitif dans le débat démocratique ; et une contribution qui concerne la motivation et la force de l'engagement solidaire. Je tente de préciser, autant que possible, la teneur de ces deux apports.

### **L'apport cognitif des religions**

Parler d'un apport « cognitif » des religions dans les sociétés démocratiques laïques n'a rien d'évident<sup>6</sup>. La position d'Habermas est forte et courageuse, mais elle est également subtile et doit être expliquée avec précision.

Ce qu'il propose est paradoxal parce que la démocratie ne peut s'établir que sur la base d'un agnosticisme, en renonçant à toute

---

<sup>6</sup> Pour tout ce paragraphe, voir : « Religion et sphère publique. Les présuppositions cognitives nécessaires aux citoyens laïques et religieux dans l'usage public de la raison », dans J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008, p. 170-211.



vérité dogmatique<sup>7</sup>. Cet agnosticisme est celui de l'autorité publique ; il ne signifie pas que les citoyens doivent être chacun personnellement agnostiques. Il signifie qu'il n'y a pas de vérité absolue qui s'impose à tous ; il y a nécessairement débat quand il s'agit d'établir et surtout de justifier des normes. Pour exister et participer à la vie sociale et politique, les religions doivent accepter de s'inscrire dans ce cadre agnostique, ce qui revient à accepter une séparation de la foi et de la raison dans la vie et la pratique communes.

Cela ne veut nullement dire que, dans le débat, il ne puisse plus être question de vérité. Mais dans une société humaine ouverte à tous, le débat ne peut aboutir à la détermination d'une vérité absolue qui pourrait s'imposer à tout le monde ; il se poursuit donc indéfiniment. La raison humaine en tant que raison partagée, n'existant que dans la communication entre les hommes, reconnaît ses propres limites. Dans la société, il faut s'en tenir à un sens non dogmatique de la raison et de la vérité. Entre les hommes il n'y a pas de vérité qui ne puisse être l'objet d'une discussion et, éventuellement, s'avérer fausse. La vérité n'est pas pour autant mise aux voix. Elle n'est reconnue vraie qu'au terme (provisoire) d'une discussion et au vu des arguments qui sont présentés et elle ne l'est que dans le jugement de chacun exercé librement. On ne peut pas pratiquement, au cours de la vie humaine, échapper à cette condition humaine de la vérité.

### *Des vérités expérimentalement non vérifiables*

On n'adopte pas pour autant le point de vue scientifique. Dans les sciences, la vérité procède d'un processus d'expérimentation et de discussion des résultats qui fait que toute vérité reste faillible. Habermas défend une conception multidimensionnelle de la raison : dans la discussion rationnelle, il peut être question de vérités qui ne sont pas vérifiables expérimentalement et sont néanmoins reconnues comme vérités. C'est le cas de vérités

---

<sup>7</sup> Sur la question de l'agnosticisme, voir : Jean-Marc FERRY, *La religion réflexive*, Paris, Éditions du Cerf, 2010, 2<sup>e</sup> part., chap. I : Athéisme, fidéisme, agnosticisme.

procédant de l'expérience humaine en général ou de vérités concernant la pratique.

Admettant donc que la raison humaine ne peut prétendre à la vérité absolue et qu'elle ne se limite pas à la connaissance de vérités scientifiques, Habermas estime qu'il peut y avoir une contribution des religions non seulement au niveau d'une attitude ouverte au débat, mais aussi au niveau du contenu apporté et soumis au débat. L'histoire de la démocratie en Occident atteste qu'un tel apport existe. Beaucoup reconnaissent dans la démocratie un héritage chrétien que Habermas décline en quatre éléments fondamentaux : le sens du commandement, la dignité de la personne individuelle, l'exigence d'égalité de traitement et celle d'inclusion complète des personnes. Des valeurs reconnues d'abord dans le cadre d'une foi religieuse ont en quelque sorte été traduites dans un discours de raison qui n'a plus rien de religieux. Elles ont alors été reconnues et admises dans un débat par des hommes qui ne partageaient pas la foi qui en fut le berceau. Habermas a également montré, en commentant l'évolution de J. Rawls, un théoricien contemporain majeur de la société démocratique moderne, comment ce qui relevait chez le jeune Rawls d'une éthique théologique a été traduit dans une théorie de la Justice qui n'était plus liée à aucune foi<sup>8</sup>.

### *Un apport émanant du débat*

Ce qui fut possible historiquement reste possible dans le débat démocratique des sociétés actuelles. Les religions peuvent alimenter le débat démocratique et faire valoir leurs arguments. Au cours de ce débat, doit s'opérer une traduction de ce qui est proposé d'abord d'un point de vue religieux pour le faire passer dans un langage universalisable dans le cadre laïc. On ne peut demander au croyant d'avoir lui-même déjà opéré la distinction entre ce qui relève de sa foi et ce qu'il estime recevable selon un point de vue général. Au contraire, il faut admettre que, dans les

---

<sup>8</sup> J. HABERMAS, «La "vie bonne", une "expression détestable" : La signification de l'éthique religieuse du jeune Rawls pour sa théorie politique », dans : John RAWLS, *Le péché et la foi. Écrits sur la religion*, Paris, Hermann, 2010, p. 351-376.

débats démocratiques, les croyants s'expriment en tant que tels, dans un langage religieux. Tous les participants au débat doivent d'abord pouvoir entendre ce que dit le croyant avec ses raisons à lui. Le croyant doit, lui, admettre que ce qu'il propose soit l'objet de la libre discussion où tous les points de vue s'expriment. C'est donc le débat lui-même qui doit permettre de dégager l'apport des religions sous une forme recevable dans le cadre politique neutre.

Il y a bien un contenu de connaissance, susceptible d'être reconnu vrai, dans ce que les religions ont à dire à propos des questions débattues démocratiquement, par exemple celles de la bioéthique. Pour les autres, les raisons de tenir pour vrai ce contenu ne seront plus des raisons religieuses ou théologiques, mais des raisons propres à la raison humaine. Habermas admet aussi que cet apport des religions n'est pas indispensable. Une société dans laquelle il n'y aurait pas de croyants est capable, par la raison seule, de découvrir et de justifier les normes qui doivent la régir. Mais, dans une société où il y a des croyants, au-delà de l'obligation d'admettre tous les citoyens comme participants au débat, il n'y a pas de raison de ne pas reconnaître la valeur de contenus déjà pensés et élaborés dans le cadre de communautés particulières.

### **La contribution des religions à la solidarité des sociétés démocratiques**

Habermas reconnaît, au sein des sociétés modernes, un manque, ou une déficience, devenu de plus en plus évident et qui conduit parfois à un défaitisme de la raison. Après avoir participé à une cérémonie funèbre laïque dans une église de Zurich, il écrit un article intitulé « La conscience de ce qui manque<sup>9</sup> ». Comme nous l'avons déjà laissé entendre, il estime que la raison est capable de vaincre par elle-même son défaitisme quand il s'agit pour elle de se justifier théoriquement. Par contre, il estime qu'au plan pratique la raison seule n'est pas en mesure d'amener les citoyens à être suffisamment solidaires. La démocratie a besoin de la force et de la motivation qu'apporte la foi.

---

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion...*, *op. cit.*, p. 141-151.

Les démocraties modernes reposent d'abord sur un ordre juridique, sur un état de droit. Elles requièrent des individus le respect des droits de chacun et favorisent, de la part de chacun, une attitude individualiste. Elles correspondent bien aux idéaux de liberté et d'égalité mais ne brillent pas par la fraternité et la solidarité de leurs membres. Une autre manière de le dire c'est de noter un manque de civisme. Les individus vivent en « destinataires du droit », beaucoup moins en auteurs du droit, coresponsables du bien commun. Mais cette manière de s'exprimer est encore très formelle. Si le civisme manque, c'est souvent parce que, malgré l'égalité formelle, la société est très éloignée d'une égalité réelle ; dans ces conditions, certaines personnes ne sont pas motivées pour la solidarité. La fraternité ne pourrait revenir dans la société que dans la mesure où les citoyens se soucieraient de la situation des plus pauvres. Or, effectivement, dans l'organisation constitutionnelle et juridique de la démocratie actuelle, rien ne motive les citoyens à s'intéresser aux plus pauvres.

### *Pallier les limites pratiques du droit*

« La raison pratique, écrit Habermas, fournit des justifications destinées aux concepts égalitaires et universalistes du droit et de la morale, lesquels définissent la liberté de l'individu et les relations individuelles de l'un à l'autre, en invoquant une intelligence normative. Mais la décision d'agir de manière solidaire face à des dangers qui ne peuvent être conjurés que par le recours à des contraintes collectives n'est pas qu'une affaire d'intelligence. [...] La raison pratique manque sa propre destination si elle n'a plus la force de faire prendre conscience aux cœurs profanes de ce que la solidarité est partout dans le monde offensée, si elle n'a plus la force d'éveiller et d'entretenir une conscience de ce qui manque, de ce qui scandalise<sup>10</sup> ».

Le droit n'assure donc pas dans la société un lien ni une solidarité suffisante ; et la société a besoin, outre la contrainte du droit, de vertus politiques qui ont leur source dans des éthiques, des

---

<sup>10</sup> J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion...*, op. cit., p. 145-146.

cultures, des religions pré-politiques. Considérant l'histoire, Habermas estime que les républiques démocratiques modernes ont bénéficié d'un arrière-plan culturel et religieux grâce auquel elles sont devenues capables de produire, par leur dynamique propre, une solidarité civique qui ne repose pas seulement sur le droit abstrait mais sur une histoire nationale. Mais il évoque des menaces extérieures ou bien la possibilité que la modernisation de la société déraile. Ce serait le cas si la mondialisation n'était pas maîtrisée politiquement. Dans ces conditions, compte tenu du fait que les communautés religieuses persistent et font preuve de vitalité, il convient de compter avec la motivation qu'elles apportent dans la pratique de la solidarité.

### **Passer de la défiance à une reconnaissance positive des différences culturelles et religieuses**

Habermas ne croit pas du tout que le système politique mis en place par la modernité soit en fin de course, encore moins qu'il soit devenu manifestement négatif ou pervers. Les difficultés qu'il rencontre proviennent d'un contexte, celui de la mondialisation économique et culturelle, qu'il n'est pas assuré de maîtriser et révèlent qu'il est encore insuffisamment démocratique. L'État de droit, la république ne suffisent pas s'ils ne procèdent pas d'un processus effectivement démocratique. Une démocratie seulement négative, celle du respect du droit et du suffrage universel, ne suffit pas non plus ; une démocratie positive est une démocratie de participation active de tous les citoyens au débat public. Habermas recommande une radicalisation de la démocratie dans ce sens.

Paradoxalement, une telle radicalisation impliquerait la reconnaissance d'un rôle positif et d'un apport réel des religions au débat démocratique. Une démocratie n'est pas véritable si elle fait abstraction des différences des conditions de vie, des différences culturelles et religieuses. Elle exige au contraire une participation des citoyens avec leurs différences, une contribution des groupes, des associations et des communautés. Elle doit donc être capable de passer des réticences et de la défiance à l'égard de ces différences à leur reconnaissance et à un engagement positif de

celles-ci. Et elle ne le peut que par la volonté politique des citoyens eux-mêmes.

Dans cette perspective, Habermas fait une nette distinction entre laïcité et laïcisme. La laïcité ne requiert pas une attitude négative à l'égard des religions mais seulement la neutralité de l'autorité et de l'organisation politiques à l'égard des visions du monde. Le laïcisme voudrait que l'État soit antireligieux, repose sur une exclusion du religieux. Habermas estime qu'un État démocratique laïc suppose une société dans laquelle les citoyens sont solidaires et fraternels avec leurs différences, y compris religieuses, et en quelque sorte depuis la culture et la religion de chacun. La séparation de la foi et de la raison, de la religion et de la politique, qui doit être reconnue par tous comme condition du politique, ne doit pas signifier moins de lien ni de solidarité entre citoyens croyants et incroyants. Il y a sans conteste des progrès à faire dans ce sens aussi bien dans les pratiques sociales et politiques, en particulier dans le débat démocratique lui-même, que dans les attitudes et les discours des institutions religieuses et civiles. Mais il se pourrait que, sur ce point, la pratique soit plus avancée que les attitudes et les discours.

Hubert FAES  
*Spiritus*, N° 222, Mars 2016