



**HAL**  
open science

# Un tournant généalogique dans la philosophie de Habermas ?

Frédéric Menager

► **To cite this version:**

Frédéric Menager. Un tournant généalogique dans la philosophie de Habermas ?. Intervention Centre Marc Bloch, Katia Genel; Denis Thouard; Maiwenn Roudaut, Jun 2022, Berlin, Allemagne. halshs-03723372

**HAL Id: halshs-03723372**

**<https://shs.hal.science/halshs-03723372>**

Submitted on 13 Dec 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**Intervention de M. Frédéric Menager, chercheur associé au CESPRA le 22/06/ 2022.**

**« Peut-on parler d'un tournant généalogique dans la philosophie de la religion de Habermas ? »**

Le dernier ouvrage de Jürgen Habermas divisera les lecteurs en deux catégories. Il y aura d'une part, ceux qui, demeurant attachés au philosophe de l'espace public et de la communication, seront surpris d'une telle évolution thématique et méthodologique vers une approche qui se prétend généalogique. Il y aura d'autre part ceux qui avaient lu attentivement *la Théorie de l'Agir communicationnel* et avaient su percevoir dans l'analyse de l'anthropologie durkheimienne de la religion l'indice d'une topique future de la pensée habermassienne. Cette première phase sur laquelle nous reviendrons avait été suivie par une orientation sensiblement différente : Habermas posait dans des écrits plus tardifs les jalons d'une véritable philosophie politique de la religion inspirée des théories de la justice nord-américaines. Son but était de définir la légitimité des citoyens et des groupes sociaux, dont les communautés de foi sont d'éminents exemples, à argumenter au sein de la communauté communicationnelle globale à partir de leurs croyances. Cependant, même chez des lecteurs plus avertis, la surprise face à la méthode généalogique retenue par Habermas ne sera sans doute pas négligeable. Ce dernier se livre à une analyse historique des rapports entre Foi et Raison qui de par son ampleur et son exhaustivité ne sera pas sans évoquer le projet de Reiner Schürmann dans *les hégémonies brisées* autour du concept de Principe. Il s'agit donc d'un horizon de pensée inattendu chez celui qui analysait avec un souci rigoureux les éléments en bonne partie atemporels et anhistoriques qui fondent la validité de l'éthique communicationnelle. En réalité, un projet si ambitieux découle de l'histoire interne de l'École de Francfort, dont le rapport à la religion, souvent implicite ou marginalisé au sein de la recherche par d'autres aspects plus aisés à intégrer dans une approche globale, doit être évalué en fonction de la querelle de la sécularisation qui agite l'Allemagne depuis la parution de la *Théologie Politique* de Carl Schmitt en 1922.

La question de la nature de la sécularisation fut, en Allemagne, l'objet d'un vif débat, entre, d'une part, les tenants de la théorie selon laquelle la modernité qui serait le prolongement sous

des formes juridiques et politiques sécularisées d'une époque historique où régnait la primauté

du théologique, position dont Schmitt et Löwith sont les plus notables représentants, et ceux qui, au contraire, comme Hans Blumenberg ou le théologien catholique Erik Peterson, considèrent la modernité comme une authentique rupture généalogique et institutionnelle avec les époques antérieures. Les théoriciens de l'École de Francfort n'ont jamais explicitement tranché entre ces deux mouvements dont les origines philosophiques sont très éloignées du marxisme hétérodoxe à tendance messianique qu'eux-mêmes développaient, et ce malgré l'usage affirmé de nombreux théologoumènes. Cette réflexion sur la question de la sécularisation était cependant devenue déjà explicite chez Habermas et le présent ouvrage ne fait que confirmer que son originalité au sein de ce champ. Cette réponse se situe dans un refus des solutions univoques proposées tant par les tenants de l'hypothèse de sécularisation aussi bien que par ses opposants. Elle apporte en outre un complément généalogique au débat de principe qui avait opposé Habermas au Cardinal Ratzinger et au magistrat constitutionnel et philosophe catholique Thomas Böckenförde sur la nécessité d'une référence à un principe transcendant comme garantie de la légitimité de l'État libéral démocratique, alors même que la neutralité vis-à-vis des formes de vie et des normes adoptées par les citoyens constitue une règle d'or des démocraties. Habermas peut ainsi fonder sa réponse sur les logiques propres au processus long d'évolution des rapports entre Foi et Savoir en Europe occidentale et non plus seulement sur l'analyse normative des dispositifs constitutionnels des États modernes. L'approche généalogique est ici d'abord approche génétique en ce qu'elle délaisse l'approche par la structure pour se concentrer sur une approche par l'origine. Ainsi plutôt que de parler d'un tournant généalogique, je décrirais la démarche fondamentale de Habermas comme une approche génétique de problèmes déjà envisagés antérieurement auxquels il avait apporté une lecture profondément synchronique alors qu'il essaye ici de se situer dans une lecture diachronique des conditions de possibilité de la communication et du rôle fondateur qu'y joue la notion de Sacré.

## **I. Le caractère ternaire de la structure globale de la philosophie de la religion de Habermas.**

### **A) Une anthropologie fondamentale issue de la *Théorie de l'agir communicationnel*.**

Le premier ensemble théorique que Habermas a consacré à la religion est donc celui de l'anthropologie fondamentale dès la *Théorie de l'agir communicationnel*. De ce point de vue, son apport se révèle de prime abord peu original puisqu'on pourrait le résumer à l'organisation d'un dialogue entre Durkheim et George Herbert Mead sur la question des modalités fondamentales du lien social. Toutefois, cette mise en dialogue ne sera pas sans conséquence sur la sociologie de la religion européenne et on peut en lire aujourd'hui la trace particulièrement vive dans les travaux de Hans Joas qui aura sans nul doute retenu de Habermas la nécessité d'intégrer le pragmatisme de Mead à une théorie sociale holistique et de rendre cette dernière davantage interactionniste. Esquissons un bref résumé de la thèse de Habermas : Il s'agissait de développer une anthropologie fondamentale fondée sur une théorie du langage et de l'action afin de rendre compte des fondements de la communauté communicationnelle. Mead était de ce point de vue une référence centrale qui permettait de décrire les modes de formation et de structuration de la communication et de l'action au sein des communautés humaines. Cependant Habermas va constater que Mead ne parvient pas à expliquer une faculté de symbolisation pré-langagière toujours présente, un toujours-déjà-là du symbolique qui s'incarne par exemple dans le rite ou les objets sacrés voire les images et représentations, et émane d'une autorité collective immanente qui ne dépend elle-même donc ni de règles ni de normes. La finalité communicative du symbolique n'est pas nécessairement normative. Par ailleurs, la permanence de certains symboles à travers les époques et les civilisations le montre,

et il ne parvient pas non plus à expliquer les phénomènes sociologiques dans lesquels les symboles « structurent l'identité de groupe ». Pour Habermas, une deuxième étape de l'exploration du symbolique s'impose donc : celle qui consiste à penser la place du symbolique dans le religieux seul à même d'apporter une complétude à la théorie de la communauté communicationnelle et de dépasser la logique de la seule interaction langagière. C'est dans les insuffisances du modèle de Mead que naît l'intérêt de Habermas pour une anthropologie de la religion. Les reproches adressés par Habermas à Mead quant à l'incomplétude de sa théorie de la société naissent de la lecture et de l'approche épistémologique issue de la théorie de la religion de Durkheim. Contrairement à Mead, Durkheim a pour caractéristique de délaissier la psychologie et les conditions ontogénétiques de l'émergence de la normativité pour se focaliser sur le fait social et la structuration phylogénétique. Sur les deux aspects critiqués chez Mead, Habermas remarque que la théorie de la religion de Durkheim permet de rendre compte de ces angles morts et de la place du symbolique dans le religieux et, par extension, du rôle de la religion dans l'émergence de la communauté communicationnelle.

Une certaine évolution dans la théorie de la religion de Durkheim est soulignée par Habermas : l'étude du totémisme australien fournit à Durkheim les moyens de distinguer de façon plus stricte entre croyances et pratiques, à l'encontre, il faut le noter, du continuisme de Mead entre gestes et symboles. Cette distinction conduit Durkheim à s'intéresser plus particulièrement aux objets matériels sacrés et à leur fonction symbolique. Paradoxalement, la distinction des domaines permet de penser plus aisément les éléments de leur médiation. Ces objets représentent donc une forme de médiation entre le domaine de la pratique et celui des représentations mentales : ils synthétisent ainsi les idéaux collectifs, les matérialisant en autant de signes, totems, drapeaux, reliques, objets divers. Habermas tente de reconstituer les fondements de la communauté communicationnelle en articulant la pragmatique actionniste et langagière issue de Mead et la théorie pré-langagière normative du sacré issue de Durkheim

et dirigée vers l'émergence de la notion d'Obligation. C'est donc la mise en langage du sacré qui, selon Habermas, est la clef de l'émergence de la communauté communicationnelle. Il y a ainsi aux racines de la définition de la communauté communicationnelle une réflexion sur les mécanismes sociaux issus de la religion et leur articulation aux autres formes symboliques comme le langage.

### **b) Une philosophie politique de la religion.**

Un deuxième aspect de l'intérêt de Habermas pour la religion est son implication dans les discussions liées aux théories de la justice : Habermas repense donc le rapport de la philosophie à la religion sur un modèle dialogique, en soulignant que sa propre conception post-métaphysique de la philosophie s'accompagne d'une négativité nouvelle dans l'histoire de la philosophie : la fin de la possibilité pour les philosophes d'édicter les conditions de la vie bonne et exemplaire. La dimension éthique de la philosophie s'arrête à l'élaboration des cadres formels et des procédures d'adoption des normes et non à leurs contenus et relève davantage d'une méta-éthique générale<sup>138</sup>. Le pluralisme de la société démocratique marque empiriquement la démonstration de l'impossibilité de tout monisme axiologique et éthique, y compris lorsqu'il semble garanti par le sceau de la rationalité. On conçoit que seule cette forme particulière de la rationalité qu'est la rationalité communicationnelle permet une telle conclusion. Un tel postulat serait impossible dans le cadre de la rationalité démonstrative classique à laquelle la philosophie était attachée depuis l'opposition Logos et doxa héritée des Grecs. Empiriquement, le maintien des croyances religieuses dans nos sociétés démocratiques prouve, selon Habermas, que leur apport cognitif et éthique n'est pas nul. Si tel était le cas, elles auraient effectivement disparu, ne pouvant plus prétendre à un quelconque apport éthique légitime. Le fait empirique de leur subsistance suffit à prouver la réalité de leur pertinence éthique et sémantique. Le rôle faillibiliste dévolu nouvellement à la philosophie conduit ainsi à attribuer à d'autres instances de la société différenciée que sont entre autres les communautés

de foi un rôle de co-construction des contenus éthiques dont la philosophie détermine simplement les modalités d'adoption et les principes directeurs. La religion remplit pour partie une fonction de proposition de ce qu'est la vie bonne, bien qu'elle ne soit pas détentrice d'un monopole à ce propos puisque la définition des contenus éthiques relève également d'autres institutions séculières. De ce fait, elle dispose cependant d'une relation réciproque à la philosophie qu'il convient de redéfinir comme apprentissage réciproque, ce qui implique une redéfinition de la religion au sein de la communauté communicationnelle et de ses modalités d'extériorisation communicationnelles. La reconnaissance des religions comme communautés interprétatives contient donc un volet restrictif dans la mesure où l'interprétation des contenus de foi n'est pas publique, et un volet extensif dans la mesure où leur légitimité à proposer leurs conceptions éthiques à l'échange argumentatif est réaffirmé<sup>145</sup> au-delà de toute soumission au processus de raison publique. Habermas trace ainsi une limite quant au dialogue et à l'intercompréhension dans le cadre de la communauté communicationnelle. Par ailleurs, les contenus d'expérience des membres de la communauté de foi ne sont pas compréhensibles comme expériences religieuses par la philosophie ni par le discours séculier.

Pour fonder son propos, Habermas, adopte une version déflationniste de la critique adressée à Rawls issue du dialogue entre Robert Audi et Nicholas Wolterstorff. Pour ce dernier en particulier, le principe de raison publique invoqué par Rawls ne respecte pas l'exigence d'impartialité demandée à l'Etat libéral, dans la mesure où il s'agit d'un principe de « justification séculière » non neutre. L'exigence d'usage de la raison publique constitue une forme de partialité épistémique pour la Raison. Cette partialité épistémique s'accompagne de préconisations quant aux vertus civiques exigées : l'expression civique traditionnelle du vote démocratique, par exemple, est celle qui s'abstrait, dans ses préférences, des motivations religieuses personnelles. Cela revient à adopter des positions épistémiques et civiques constitutives de l'esprit séculier qui ne peuvent jamais être compensées en retour par un usage



auto-limitatif de la raison par les citoyens séculiers. L'équilibre des obligations réciproques au sein de la société n'est pas respecté. On demande dans un cas, celui des citoyens séculiers, une limitation à l'intérieur d'un champ cognitif déjà maîtrisé, on demande dans l'autre l'adoption de nouveaux modèles cognitifs. La limitation quant à la préférence pour la Révélation demandée au citoyen croyant exige une position théologico-éthique coûteuse car il est empiriquement vrai que ces citoyens fondent la plupart de leurs obligations morales pratiques ou de leurs conceptions déontologiques sur leurs convictions religieuses.

### **c) Une théorie de la sécularisation.**

Enfin le troisième moment de la réflexion de Habermas sur la religion est celui où nous sommes entrés : le moment généalogique. Dans l'ouvrage que nous étudions, Habermas va distinguer deux voies modernes pour la philosophie, liées à la manière dont s'est mise en place la critique de la religion au XVII<sup>ème</sup> siècle. Il existe d'une part une ligne qui part de Hobbes, se prolongeant à travers l'œuvre de Hume. Cette tendance vise à faire de la philosophie un discours rationnel fondé sur l'expérience et sur l'élimination des faux problèmes que la philosophie aurait fait émerger au fil des siècles à cause d'une inadéquation de son langage aux réalités psychologiques. Ces motifs psychologiques également belle part à la crainte et à l'habitude. Il s'agit donc d'ancrer l'explication de la religion dans des dispositions de l'esprit humain et donc de lier l'étude de cette émergence à la notion de nature humaine et à une science de la psychologie. Une telle orientation s'accompagne de la nécessité de donner une apparence de concorde entre la doctrine philosophique et l'interprétation des Ecritures et donc d'élaborer une stratégie argumentative fondée sur la prudence et la ruse. C'est une voie que Habermas n'explorera guère plus, excepté pour s'en distinguer dans la mesure où à l'intérieur de cette lignée, comme on le devine, l'interprétation de Hobbes par Strauss constitue le point de culmination d'une tradition qui considère la philosophie comme une activité dissimulatrice

particulièrement au regard de la religion, une activité qui accompagne la montée souterraine de l'incroyance de manière linéaire et univoque.

A l'inverse, il existe selon Habermas une ligne qui part de Spinoza, traversant l'œuvre de Kant et qui vise plutôt à fonder une philosophie qui privilégie une analyse fonctionnaliste de la religion et annonce la démarche des sciences sociales. Là où Hobbes ne pousse pas l'audace jusqu'à la créativité métaphysique mais demeure dans l'immanentisation du champ théologique au sein du Politique, Spinoza n'hésite pas pour sa part à confronter sa théorie du *Deus Sive Natura* à la doctrine mosaïque afin d'extraire le potentiel de rationalité des Ecritures au service de sa doctrine. Kant poursuivra ce mouvement dans le cadre accueillant du mouvement de *l'Aufklärung* afin de lier sa propre critique de la religion à l'utilisation du contenu rationnel de la tradition religieuse. Remarquons ainsi l'originalité de cette première approche et de la généalogie ici dressée entre Spinoza et Kant : ce qui constitue la *summa divisio* des évolutions philosophiques ultérieures, c'est l'attitude vis-à-vis du contenu existant de la religion qui oscille donc entre *évitement et séparation* du côté hobbesien et *transformation* du côté spinoziste et kantien. Habermas s'écarte ici assez considérablement du récit straussien de la modernité qui identifiait de Machiavel à Spinoza en passant par Hobbes une montée progressive de l'incroyance philosophique et une seule ligne continue. C'est précisément l'une des fonctions de la réflexion de Habermas que de prendre ses distances avec cette lecture de la pensée européenne comme mue par une tendance propre et selon un mode balistique.

Un autre récit de la modernité inédit semble alors commencer : afin de se positionner clairement, Habermas va donc se confronter aux précédentes grandes théories allemandes de la modernité dont il écrit explicitement qu'elles poursuivent des buts opposés aux siens. Ces théories incarnent à ses yeux une forme de critique de la culture qui vise systématiquement à retrouver dans le présent la reconduction à l'identique des schémas du passé sous une forme dissimulée. Or, il ne faut pas confondre ce schéma avec les transformations évoquée

antérieurement par le philosophe francfortois lorsqu'il soulignait le dialogue engagé par Kant avec les concepts théologiques issus du luthérianisme. Pour Habermas, un tel dialogue crée des formes nouvelles de pensée et justifient la reconnaissance d'une modernité authentique. Présentant, un rapide panorama des conceptions de la modernité dans la pensée allemande, il souligne que la Théorie Critique aura été le seul mouvement philosophique à ne pas adopter ce schéma de la répétition en raison de l'espérance révolutionnaire qui était convoquée dans les écrits de ses prédécesseurs. Habermas va en réalité défendre qu'il existe une troisième voie dont les prémices sont à rechercher dans la première Ecole de Francfort et dont il donne un exemple issu de la correspondance entre Horkheimer et Benjamin. Contrairement à ce que prétendent les principaux théoriciens de la sécularisation, ces évolutions historiques doivent bien être conçues comme des progrès en termes de connaissances. Toutefois, le processus de sécularisation ne peut être assimilé à un progrès continu de la Raison comme dans un schéma néo-kantien. Les références à Walter Benjamin sont là pour rappeler la tension tragique entre ce phénomène de progression des connaissances et le déséquilibre moral qui résulte du mal inhérent à l'histoire, aux victimes de l'injustice et au poids des fautes dont l'humanité hérite en partage. Une théorie de sécularisation ne peut alors que s'accompagner d'une théorie critique de la société et c'est ce qui explique la sauvegarde de contenus théologiques qui se combine avec l'utilisation des sciences sociales et d'un programme de recherche d'analyse pluridisciplinaire de la société. On assiste donc ici à une justification de la méthode généalogique comme procédant d'une synthèse entre ces deux aspects et d'un hommage à la tradition francfortoise.

## II. La pensée généalogique et l'élaboration d'un nouveau modèle de théorie de la sécularisation.

### a) Les conséquences du dilemme de Böckenförde

Le dialogue entre le Cardinal Ratzinger, futur Benoît XVI, et Habermas que nous connaissons en France sous le titre de *Dialectique de sécularisation* constitue le point d'orgue des interventions publiques de Habermas sur la question de la religion et de la sécularisation depuis les années quatre-vingt-dix et constitue une synthèse précieuse de ses positions en ce domaine. Il serait extrêmement trompeur après lecture d'imaginer que le Cardinal bavarois fût le véritable interlocuteur de Habermas, auquel ce dernier ne s'adresse d'ailleurs jamais vraiment tout au long de son texte. Habermas choisit en fait un autre interlocuteur symbolique qui n'est autre que le juge constitutionnel et philosophe catholique Ernst-Wolfgang Böckenförde, élève de Ratzinger. Böckenförde est chargé par Habermas d'incarner une position contemporaine qui s'assimilerait à une version forte de la théorie de la sécularisation. Cette position est résumée en plusieurs étapes qu'il faut distinguer successivement, d'autant que sa retranscription par Habermas entraîne des modifications discrètes, mais essentielles quant au sens originel.

Böckenförde postule comme point de départ de sa réflexion sur la sécularisation un dilemme selon lequel « l'Etat libéral sécularisé repose sur des présupposés qu'il ne peut garantir par lui-même ». Pour Böckenförde, cela signifie que l'Etat libéral repose sur un processus de légitimation dont il ne peut à lui seul assurer la garantie à partir de ses propres principes constitutifs qui sont avant tout d'ordre politico-juridique, s'incarnant dans le droit positif, donc dans la légalité pure. Qu'entend néanmoins Böckenförde par « présupposés » ? Il existerait une nécessité pour fonder l'Etat libéral de reconnaître des principes supra-juridiques a priori de nature morale qui en assurent la pérennité et la légitimité, et sans lesquels l'édifice normatif

juridico-politique de l'Etat libéral ne pourrait générer un fonctionnement social harmonieux. La seule légalité juridique formelle et procédurale ne peut garantir à elle seule la légitimation, mais pas davantage une légitimité reposant sur un principe immanent au Droit comme la Raison, tout au plus de telles normes peuvent incarner un ordre civil, alors bien fragile, s'il ne s'accompagne d'une reconnaissance de principes moraux fondateurs et de motivations internes de type moral de la part des agents, générées par l'adoption de ces principes. Ces principes moraux ne peuvent, selon Böckenförde, être produits par l'Etat libéral lui-même sans ruiner leur propre légitimité alors qu'ils sont dans ce cadre pourtant nécessaires. L'ordre politique doit donc se référer à une norme extérieure préexistante que Böckenförde situe dans le substrat culturel religieux de la société.

La première tâche à laquelle s'attelait Habermas dans sa lecture du dilemme est de développer l'idée selon laquelle la discussion autour de la sécularisation est avant tout de nature normative. Le terme de « pré-supposés » contenu dans le texte original de Böckenförde a été complété par Habermas par le terme « normatif », notablement absent du texte originel de Böckenförde en dépit du tropisme juridique de son auteur. Cet ajout implique que sont en jeu dans sa réflexion *des normes a posteriori*, et non plus comme chez Böckenförde des *conditions de possibilité a priori* de l'émergence de l'Etat libéral qui posaient le problème en termes génétiques et axiologiques que l'on peut résumer de la manière suivante : quelles valeurs permettent l'apparition, mais aussi la pérennité de l'Etat séculier-libéral ? Habermas organise un déplacement de la question génétique vers les conditions empiriques et systémiques de la sécularisation et rompt avec le champ axiologique du lexique utilisé dans le dilemme de Böckenförde. C'est avec ce refus antérieur de la question génétique que Habermas va rompre dans *Auch eine Geschichte der Philosophie* pour des motifs que l'on va tenter ici d'expliquer.

Habermas avait alors pour finalité de prouver que les ressources de la légitimité de l'Etat moderne ne se situent pas dans la référence à des normes transcendantes, ni d'ailleurs dans un

sujet collectif transcendantal. Toutefois, il faut également souligner que ce déplacement vers la question normative et systémique, davantage que vers la question génétique, amenait à s'interroger de manière empirique et à faire de l'expérience historique et politico-juridique un cadre privilégié d'analyse qu'est la production concrète du Droit. Il ne s'agissait pas ici de se situer dans une forme d'explication du devenir historique ou de s'interroger sur le rapport entre pensée religieuse et pensée sécularisée, mais de se situer dans un champ politique constitué de normes concurrentes visant à se légitimer et à se fonder selon la dialectique Hétéronomie/Autonomie issue de la distinction kantienne sur l'origine et la nature législative des normes pratiques devant être mises en œuvre par le sujet autonome.

Ici il y a un interdit sur la métaphysique et l'histoire. Habermas a lié le débat sur la sécularisation au principe d'autonomie dans le cadre de la définition post-kantienne des normes ne reposant sur aucun fondement mythico-politique, mais sur la volonté collective de ses citoyens élaborée dans un cadre argumentatif. Le principe d'autonomie issu de l'Aufklärung, tel que nous le connaissons formalisé par Kant et appliqué au domaine politique, implique que les identités organiques respectives du producteur des normes et du garant de ces normes soient, dans l'Etat séculier, confondues. Le champ normatif du droit positif y apparaît, si l'on peut se permettre une analogie, comme le déploiement moniste d'une *natura naturans* et d'une *natura naturata* normatives qui émergeraient à travers l'Etat démocratique séculier. Le problème vient donc de la relativité de la nature des normes ainsi garanties puisque toujours liées à l'autolégitimation de l'Etat lui-même et qui ainsi apparaissent sans fondement. Se contenter d'une telle définition systémique reviendrait en effet à adopter une vision de la société de type légale, à planification administrative technocratique, position que Habermas attribue à Luhmann et à sa définition de la légitimation de type légale-rationnelle. Cette dernière est alors réduite à la reconnaissance de la légalité des normes de droit positif et à la conformité formelle des procédures juridiques<sup>24</sup>. Les visions théoriques de Böckenförde et de Luhmann sont donc

considérées comme des émanations d'une conception pré-constitutionnaliste de l'espace politique et juridique. En dépit de leurs positionnements très différents et antagonistes, elles partagent aux yeux de Habermas une même référence commune à Carl Schmitt, dans la mesure où l'une et l'autre font référence à des aspects de sa pensée. L'un, plutôt lié à sa théologie politique dans le cadre de la réflexion de Böckenförde, l'autre, plutôt lié à son décisionnisme.

Habermas se trouve donc obligé de compléter son approche par une lecture historique et généalogique. L'appréciation historique que Habermas porte sur le processus de sécularisation est pour sa part celui d'une rupture, et non d'une continuité. Prenant l'exemple des Droits de l'homme, dont il est commun de souligner l'ancrage historique dans les théologies chrétiennes du droit naturel : Habermas souligne que leur généalogie remonte, certes, à la scolastique espagnole de Vitoria et Suarez, par exemple, mais que la légitimation d'une puissance publique neutre se construit aussi dans la pensée sécularisée des XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles contre les conceptions chrétiennes de l'Etat. Le constitutionnalisme, terme générique sous lequel Habermas désigne les régimes politiques de la modernité auto-institués sous le régime de l'Etat de droit, est plutôt un défi lancé aux conceptions historiques chrétiennes de la légitimité, qui demeurent marquées par la parole paulinienne faisant de Dieu la source de tout pouvoir, dans la lignée d'une conception providentialiste de l'Histoire. Une telle remarque montre néanmoins qu'il était en réalité difficile de tenir une telle position sans interprétation historique du développement de ces idées et sans confrontation avec les théories de la sécularisation qui les sous-tendent. L'inscription de la justification du politique et du juridique dans une norme transcendante constitue pour Habermas la manifestation d'une forme de misologie démocratique, dans la mesure où l'alliance entre Raison et démocratie est certes perçue, mais considérée avec scepticisme quant à sa capacité à assurer le bonheur des citoyens à cause des promesses déçues de la participation démocratique et de la persistance de l'injustice sociale. La déception qui en résulte s'incarne dans des formes de critique de la Raison qui renouent parfois

avec la résurgence du recours à des normes transcendantes. Habermas considère cette voie comme une réactualisation conjointe des modes de pensée de Schmitt, de Heidegger et de Leo Strauss, ce qui sous sa plume vaut signe de condamnation. Toutefois, cette résurgence conduit à une interrogation inévitable sur ce qu'il convient de faire de la religion comme composante culturelle et historique de cet espace politique synthétique inclus dans la notion de patriotisme constitutionnel, dans la mesure où ce dernier, sans se fonder sur de telles normes, doit cependant intégrer dans la discussion rationnelle les propositions axiologiques de ceux qui s'en réclament alors même qu'elles ne reconnaissent pas épistémiquement les conditions élémentaires de procédure générale de discussion. Habermas ne peut donc plus se dérober à une approche généalogique qui compléterait son approche normative.

#### **b) Une relecture critique des théories allemandes de la sécularisation et de la modernité.**

Dans *Auch Eine Geschichte der Philosophie*, Habermas analyse donc de manière critique plusieurs auteurs qui à ses yeux représentent autant de variations de cette répétition à l'identique qu'est le théorème de sécularisation. Il poursuit la tâche de justifier historiquement ce qui ne pouvait être uniquement justifié par l'analyse procédurale de son propre aveu. Dans *Auch eine Geschichte der philosophie*. Carl Schmitt incarne l'idée de la persistance des structures étatiques et juridiques chrétiennes réinvesties dans les procédures et rituels de la politique moderne dont le caractère néfaste proviendrait du règne de la Norme au détriment de la Décision et dont la pensée de Kelsen serait l'illustration. Leo Strauss représente un volet bien différent de la critique de la modernité mais il partage avec Schmitt le diagnostic d'une atrophie du politique dont il situe l'origine dans l'oubli de l'Antiquité et surtout dans l'effacement de la doctrine du droit naturel au profit d'un historicisme ravageur, rendant impossible l'intégration de l'Homme dans l'ordre du monde. Le cas Löwith est un peu différent puisque ce dernier semble moins ambitieux, se contentant d'appliquer le théorème de sécularisation aux philosophies de l'Histoire, cantonné au champ théorique pur. Néanmoins, Löwith partage avec



Strauss un certain anti-historicisme qu'il identifie avec un symptôme majeur de la crise de la modernité. Löwith voit dans la sécularisation une tentative désespérée de concilier la Mort de Dieu et l'Éternel Retour et fait donc de Nietzsche le penseur emblématique de ce tournant moderne. Avec l'évocation de l'Éternel retour, le caractère central du motif de la répétition dans ces théories apparaît encore plus clairement. Enfin, Habermas se confronte à « l'adversaire privilégié » qu'est Heidegger et son histoire de l'Être. Il débusque au sein de la pensée heideggérienne une contradiction insoluble entre la prétention anhistorique à l'ontologie phénoménologique du Dasein et le récit d'une histoire de l'Être issu de *la lettre sur l'humanisme*. On résumera ici la brillante critique de Habermas en disant qu'on ne sait donc plus si la conscience historique réside dans le *Dasein* et son *être-au-monde*, dans son rapport à *l'Umweltlichkeit* ou dans le déploiement même de l'Être. Dans ce contexte, la perte en monde qui caractérise la modernité est liée alors au développement d'une pensée issue du schéma Galileo-cartésien selon Heidegger.

Pour Habermas, ces quatre lectures, sans pouvoir se rattacher strictement au théorème de sécularisation pour certaines, montrent néanmoins la parenté de ce dernier avec les pensées du déclin que sont à des titres différents les pensées de Heidegger et de Strauss. Habermas souligne à juste titre les contradictions performatives qui minent ces pensées du déclin ; elles négligent la manière dont la modernité se perçoit elle-même selon le mode de la conquête : le progrès technique, la mathématisation des sciences, l'existence d'un droit qui ne soit plus arbitraire, une pensée de l'histoire qui ne reconnait aucun Absolu sont des idées que la Modernité elle-même reconnaît comme constitutives de son identité et comme méritant d'être défendues, voire poursuivies. Habermas souligne ainsi définitivement qu'il ne se range pas aux côtés de tenants du théorème de sécularisation même s'il peut partager des analyses ponctuelles avec ces derniers.

Habermas est-il pour autant un tenant de la ligne Blumenberg ? Est-il un adepte de la modernité considérée comme une rupture hautement significative ? Voilà qui n'était pas si clair après son analyse procédurale de Böckenförde. Son analyse du dialogue entre Kant et Luther et la reprise par Kant de la thématique luthérienne du *regnum Christi* dans la cadre de sa propre philosophie de la religion montre que le schéma habermassien ne saurait s'identifier à celui de la rupture pure et simple. D'abord parce Habermas confesse une gêne devant l'emprunt effectué par Blumenberg du concept de Souveraineté emprunté à la théorie politique pour décrire le fait qu'une époque se pense elle-même dans sa propre singularité. Cette idée laisse penser que l'autonomisation de la société moderne est le corollaire d'une pensée de la Souveraineté. On voit bien ce qui distancie Blumenberg de Habermas puisque l'approche par la raison communicationnelle amène à penser une autonomie qui ne se confonde pas avec la souveraineté absolue. Si Blumenberg est en rupture profonde avec Schmitt sur la question de la sécularisation, ne recrée-t-il pas à travers sa conception de l'autonomie les conditions d'un décisionnisme politique et d'une forme de Logocentrisme ? Par ailleurs, la théorie de Blumenberg est une théorie qui repose sur l'idée que la Modernité est le produit d'une correction progressive des erreurs par une raison immanente au processus historique, comme si ce processus de correction demeurait prisonnier d'un Esprit absolu quelque peu monolithique.

Habermas va en réalité défendre l'idée qu'il existe une troisième voie dont les prémices sont à rechercher dans la première Ecole de Francfort. Contrairement à ce que prétendent les quatre théoriciens de la sécularisation, ces évolutions historiques doivent bien être conçues comme des progrès en termes de connaissances. Toutefois, le processus de sécularisation ne peut être assimilé à un progrès continu de la Raison comme dans un schéma néo-kantien. Benjamin est là pour rappeler la tension tragique entre ce phénomène de progression des connaissances et le déséquilibre moral qui résulte du mal inhérent à l'histoire, aux victimes de l'injustice et au poids des fautes dont l'humanité hérite en partage. Une théorie de sécularisation ne peut alors que

s'accompagner d'une théorie critique de la société et c'est ce qui explique la sauvegarde de contenus théologiques qui se combine avec l'utilisation des sciences sociales et d'un programme de recherche d'analyse pluridisciplinaire de la société. On assiste donc ici à une justification de la méthode généalogique comme procédant d'une synthèse entre ces deux aspects. La définition que donne alors Habermas de la sécularisation reflète la position ambiguë de l'auteur par rapport aux modèles traditionnels de Löwith et Blumenberg : la raison séculière transforme les contenus traditionnels mais ne les abolit pas afin d'en distiller l'arrière-plan rationnel, de même qu'elle ne conserve pas leur puissance d'enchantement sous une forme renouvelée dans la politique. Le positionnement de Habermas demeure donc ancré dans le refus de se situer dans une telle alternative, position dont nous avons vu qu'elle constituait déjà l'originalité de la première Théorie critique, par abstention et par usage de concepts théologiques ouvertement sécularisés. En cela, aussi infidèle soit-il à ses prédécesseurs, il demeure l'héritier d'une position radicalement intermédiaire. Néanmoins, c'est depuis un point de vue très différent, purement cognitif, que se situe la complémentarité en question, dans l'accueil par la raison séculière du potentiel sémantique de la religion. Habermas souligne le déficit motivationnel qui habite les sociétés contemporaines quant à une application de la raison pratique pour elle-même, voire de la simple reconnaissance de la norme juridique. Ce déficit est accru par l'impossible recours aux figures des postulats kantien de la raison pratique comme Dieu ou l'immortalité de l'âme. La raison pratique est, certes, ce qui détermine le cadre normatif égalitariste de la communauté communicationnelle, mais elle ne saurait à elle seule constituer le ressort déterminant de l'acte moral dans ce contexte dans la mesure où elle n'est ni praxéologique ni prescriptive de contenus et de définition de ce qu'est la Vie bonne.

### **c) Reprendre le débat sur la Raison publique avec Rawls.**

Il ne faudrait pas imaginer que la démarche généalogique qu'inaugure ici Habermas soit totalement coupée des autres aspects de sa réflexion précédente sur la religion et il semble que

c'est une autre forme de boucle de rétroaction qui soit mise en œuvre ici. Habermas consacre un assez long passage à rediscuter et poursuivre le débat qui l'avait opposé à John Rawls autour de la question de la Justice et il le situe après sa redéfinition du théorème de sécularisation. La distinction épistémique entre Habermas et Rawls dans l'ouvrage qui porte discussion des théories de la justice porte sur le rôle de la référence à la rationalité dans l'usage de la raison publique. Pour Rawls, elle en constitue une condition préalable : les débats éthiques et normatifs se déroulent en fonction d'arguments posés sur des bases reconnues comme rationnelles. Dès lors, si ces bases ne sont pas susceptibles d'être reconnues comme vraies, les intervenants doivent s'en abstraire dans leur argumentation, ce qui n'interdit nullement de professer des convictions de foi. Pour Habermas, il existe une autonomie de la discussion normative eu égard à la rationalité ou à la vérité des présupposés des intervenants. La discussion normative vaut pour elle-même et le caractère raisonnable des arguments est détaché du caractère rationnel de leurs fondements ou de leur valeur de vérité, à l'inverse de ce que préconise Rawls. Cependant, comme Habermas le remarque à de nombreuses reprises dans son œuvre pour se distinguer de Luhmann, les prescriptions éthiques doivent viser la vérité et les motivations des intervenants de la communauté communicationnelle répondre à cette condition intentionnelle. Rawls part d'un usage fondationnel de la vérité tandis que Habermas la conçoit comme un simple horizon téléologique, gage de la bonne foi motivationnelle qui préside au fonctionnement de la communauté communicationnelle. L'usage de la raison publique posée par Rawls, fondée sur des valeurs et prémisses acceptées et que l'on juge raisonnablement acceptables par tout autre citoyen. L'Etat libéral se doit de prendre des décisions impartiales sous peine d'illégitimité. Les communautés de foi se doivent pour leur part de traduire leurs aspirations totalisantes dans un langage strictement politique et faire disparaître le fondement religieux de leurs positions. L'asymétrie d'obligations, admise par Rawls comme constitutive, apparaît à Habermas comme posant un problème d'impartialité quant à la légitimation de l'ordre constitutionnel libéral. Dans

ce dernier, comme l'avait remarqué Rousseau, le citoyen est à la fois législateur et soumis aux lois, soumis aux lois parce que législateur. L'égalité participation à l'élaboration législative est la condition de l'isonomie normative consécutive. Cette égale participation n'est-elle pas freinée par l'exigence d'usage de la raison publique pesant inégalement sur les citoyens ? Les croyants ne sont-ils pas soumis à des restrictions implicites qui rendent leur participation défaillante et à terme leur application problématique ? Enfin, pour Habermas, l'éventuelle autolimitation des citoyens laïques est une première condition, mais elle ne peut constituer à elle seule une compensation du surcroît de justification épistémique demandé aux croyants. La position de Habermas implique que cette justification elle-même soit allégée. La première raison en est platement empirique : il est faux de dire que l'apport éthique des communautés de foi constitue par nature une contradiction avec les valeurs de la raison publique. L'exemple de la lutte contre les discriminations, fondée sur l'égalité des hommes comme enfants de Dieu dans le langage chrétien, a donné lieu à d'importantes prises de conscience éthiques dont l'Etat libéral séculier ne s'est pas révélé capable. L'exemple américain de la lutte pour les droits civiques est une nouvelle fois invoqué à l'appui de la complexification habermassienne des liens entre raison séculière et foi<sup>192</sup>. On peut même dire, dans le cadre de la société américaine, que la relative faiblesse de l'Etat fédéral est compensée dans les processus de solidarité et de socialisation par les communautés de foi qui alimentent le débat public et favorisent l'entraide et la redistribution. Ainsi, de même que la formation épistémique de la raison séculière s'est nourrie d'une cosmologie helléno-chrétienne et d'images du monde non strictement rationnelles, la société démocratique se nourrit d'apports éthiques issus des communautés de foi, dont l'édulcoration pourrait se traduire par un amoindrissement fonctionnel.

Il semble que dans *Auch eine Geschichte der Philosophie*, cette prise de position qui semblait placer Habermas sur une ligne plus favorable à la prise en compte de l'expression religieuse au sein de la raison publique subisse un certain renversement. Habermas va ainsi considérer au

contraire que Rawls est allé trop loin dans l'affaiblissement de la Raison publique. Une question surgit tout de suite ici : S'agit-il d'une évolution de la pensée de Habermas lui-même ou d'une nouvelle interprétation de Rawls ? Il est probable que ce sont les évolutions et corrections de la pensée de Rawls par lui-même qui ont déterminé l'évolution parallèle de Habermas. Ce qui apparaît ici dans l'ouvrage récent de Habermas, c'est que le consensus par recoupement (*overlapping consensus*) ne relève pas d'une conception publique de la raison car en réalité les fondations de la justice reconnues par les divers groupes ne sont pas adoptées en partant d'un langage commun et partagé qui aboutirait à une convergence mais bien plutôt à une évolution des différents groupes et communautés en fonction des positions évaluées par les uns et les autres. Le consensus survient donc par relations mutuelles et non par une publicisation des désaccords. Il s'agit bien plutôt selon Habermas de l'image d'équilibre d'un marché dont les agents seraient des groupes collectifs. Habermas cite ici Rainer Forst « Usage privé de la raison dans un but à caractère politique ». On remarquera ici probablement la forte influence de Forst dans ce domaine qui était déjà lisible lors du premier dialogue avec Rawls. Pour Habermas, la Raison pratique se voit ici supplantée par la conjonction de la vérité des Conceptions du monde. Au consensus public, on préférerait ici une forme de compossibilité politique entre ces visions parfois antagonistes. Les groupes sont un peu des monades sociales qui s'harmonisent et interagissent. Rawls comme Habermas n'est cependant pas dépourvu de volonté d'établir des critères pour considérer qu'un groupe peut rentrer dans le cadre de ce consensus par recoupement : on distinguera ainsi trois critères 1) structuration dogmatique suffisante 2) reconnaître la difficulté du jugement éthique et politique 3) conceptions politiques doivent primer sur les conditions dogmatiques. Malgré cela, Habermas décrit le rôle accordé à la raison publique comme faible, puisqu'elle est supposée pouvoir apprendre des doctrines métaphysiques raisonnables. Critique supplémentaire, Habermas considère par ailleurs que ce point de vue n'est pas sans conséquence sur la conception de la communauté internationale. En

réalité, l'idée du consensus par recoupement du point de vue de l'ordre international vient à recouvrir du point de vue de l'Occident comme centre le dialogue entre différents groupes. Elle croit en la ténacité irrémédiable des différences culturelles. Habermas pour sa part considère que l'on doit continuer à s'appuyer sur une conception faillibiliste des droits de l'homme comme incarnant dans la sphère internationale un idéal vers lequel tendre. Selon Habermas Rawls a en réalité échoué à réussir le subtil équilibre entre l'autonomie de la Raison et la reconnaissance d'un contenu moral des traditions religieuses. Rawls a d'une certaine manière renoncé au rôle régulateur de la raison publique et donc de la possibilité d'un traducteur universel des divergences culturelles. C'est l'une des raisons qui va motiver Habermas à se pencher sur la notion de période axiale.

### **III. Les usages de la notion de Période axiale.**

On remarquera que Habermas est passé d'un statut où il essaye de lever l'hypothèque des interprétations fermées de la raison sur elle-même, de la limitation raisonnable des ambitions sécularistes à un mouvement de correction en faveur de la Raison publique. Il s'agit donc de concilier ouverture à toutes les formes de pensée marquant une avancée dans la conscience de soi de l'Homme et conserver à la raison publique un rôle de régulateur universellement reconnu. Comment faire ? Il s'agit de reconnaître des germes de cette Raison publique dans le développement universel des images du monde qui prodigueraient à toutes les civilisations les conditions de possibilité cognitive.

#### **a) Un dialogue avec Jaspers.**

Le dialogue avec Jaspers commence dès la réflexion sur la généalogie de la pensée post-métaphysique. Pour Habermas, Jaspers lui aussi a eu tendance à sacrifier la raison publique à une certaine prise en compte des communautés de foi de la manière suivante : Pour Jaspers, la philosophie doit changer de camp et ne plus se considérer comme d'abord l'auxiliaire de la

science et de la raison dans le processus de rationalisation des conceptions du monde mais plutôt comme une doctrine compréhensive parmi d'autres visant à conserver un horizon de sens (Sinnggebung) et en ce sens en privilégiant l'horizon du sens et du symbole. L'entente dans le monde de l'esprit doit précéder la construction des communautés de droit et des communautés politiques à tout niveau. C'est la fonction du concept de foi philosophique que de réorienter la philosophie vers un consensus des puissances religieuses. Sous ce vocable, Jaspers regroupe aussi bien les grandes religions que la philosophie et même les conceptions du monde inspirées par la science. Cette démarche d'égalisation est critiquée par Habermas mais en même temps, elle lui semble d'une grande utilité car elle est fondée sur la notion de période axiale dont Jaspers va faire grand cas et à laquelle Habermas va abondamment recourir ; Chez Jaspers, la distribution égalitaire des prétentions au sens des doctrines compréhensives est fondée sur une démarche généalogique et comparatiste. La tripartition du sujet humain s'effectue en trois domaines, sujet quotidien, conscience impersonnelle dans une pensée objectivante, membre d'une communauté sociale. De ce fait les images du monde visent à englober ces trois aspects de la conscience. Jaspers permet selon Habermas à la différence de Rawls un décentrement du modèle philosophique par rapport à la source grecque et hébraïque vers une plus grande universalisation. Les contenus de la foi doivent impliquer des pratiques de foi y compris en philosophie. La philosophie est aussi fondée sur une foi. On assiste ici à une certaine ambivalence dans la mesure où Habermas ne peut se résoudre à suivre Jaspers dans le renoncement du rattachement de la philosophie à la rationalité scientifique mais dans le même temps il admire l'universalisation que permet la notion de période axiale et la manière dont cette notion donne une profondeur historique à la possibilité de communication universelle. La communauté communicationnelle cesserait ainsi d'être une pure construction anhistorique pour s'ancrer dans des prémisses universelles de la conscience de soi des conceptions du monde. Elle jouirait d'un crédit généalogique inédit. Il y a chez Jaspers une hypothèse forte et



séduisante : il existe entre les grandes doctrines un arrière-plan formel commun liée à une communauté d'expérience existentielle dont toutes les doctrines y compris la philosophie retracent une certaine modalité. Il y a une précompréhension commune relative à la poussée cognitive s'étant produite lors de la période axiale. Habermas souligne cependant que la philosophie doit conserver une valeur asymétrique. Si Jaspers a mis en lumière un concept de communication, ce concept demeure purement dispositionnel. Il n'est pas le support d'une réinterprétation de la Raison. On pourrait dire qu'il s'agit plutôt d'une sorte de *Stimmung* mais qui conserverait un sens très subjectiviste si on compare à la *Stimmung* Heideggérienne. Ce que Habermas retire de Jaspers c'est donc à la fois une réussite et un échec : la réussite à créer un fondement universel à la possibilité de communication et d'avoir ancré cette disposition communicationnelle à la fois dans le cognitif et dans l'historique, mais l'échec d'avoir sacrifié le rôle de la philosophie et son lien avec la science à cette opération de décentrement et d'universalisation. Le risque est de sombrer soit dans un fonctionnalisme rigoureux qui attribue à chaque conception du monde un rôle dans l'équilibre global : (Luhmann) il y a le risque du culturalisme absolu Huntington-Schmitt, et il y a une troisième conception de la modernité : combinaison des deux et l'idée d'une formation *sui generis entre culture et système social, entre un formalisme social et des contenus irréductibles de la conscience collective*.

#### **b) Les images du monde issues de la période axiale.**

En réalité, Habermas va utiliser la notion de période axiale d'une manière assez différente de Jaspers pour reconstruire une possibilité de dialogue communicationnel fondé sur la Raison. Justement la notion de période axiale doit aider à cette universalisation et surtout à répondre aux critiques qui font de la pensée *postmétaphysique* la seule émanation particulière de la pensée occidentale. Il se réclame ici d'une théorie critique de la société comme il l'avait expliqué ne lien avec une théorie de la sécularisation.

Une société est la combinaison d'une reproduction des infrastructures matérielles et institutionnelles mais aussi reproduction symbolique du monde vécu. Ce double aspect a été bien vu par Jaspers mais il a délaissé le caractère autonome du premier terme pour se perdre dans l'expérience vécue du sujet.

L'Intégration sociale est vue comme un problème permanent avec l'idée qu'un égocentrisme est en lutte avec la tendance à l'intégration sociale ; la fonction des images du monde est d'interpréter la nature dans les catégories de la société. Elles ont donc en commun l'expérience de la nature. La raison constitue les mythes mais crée aussi de dissonances en raison de la diversité des expériences vécues. Pour Habermas, il y a une fonction politique des images du monde de la période axiale : transmission du pouvoir politique par hérédité ou autre ; compétence pour édicter le droit. La naissance du droit se forge dans un imaginaire mythique. Ce lien entre mythe et droit constitue un premier axe de rationalisation. La société exerce un effet sur elle-même. L'auto-institution de la société pour emprunter un terme de Castoriadis que Habermas n'utilise pas, est réalisée même lorsque les agents n'en sont pas conscients du moment qu'ils organisent leur pouvoir par eux-mêmes. : Le Sacré crée en réalité point de fuite transcendant qui retire le soubassement du pouvoir au tangible, la conscience objectivante, développe ainsi un point de vue universaliste. Toutes les civilisations de la période axiale possédaient ainsi un potentiel de raison qui visait à constituer un point de fuite, une situation d'extériorisation de la conscience collective. Exemple de l'assimilation chrétienne de l'idéal platonicien dans Plotin et Augustin nous dit Habermas qui se nourrit du processus cognitif de l'hypostase. Premier exemple concret de la méthode généalogique. Mise en langage du sacré dans un langage lui appartenant en propre et qu'il emprunte parfois à la philosophie. Au XIIe siècle, la philosophie prend le rôle de gardienne de la rationalité de la méthode de réflexion rationnelle. Mais même l'étape de démythologisation que représente Luther montrera qu'il y a une mise en langage du sacré. : il y a une première personne qui est le sujet luttant avec Dieu

pour son salut, et la deuxième personne autonome et libre qui lutte pour son salut par elle-même et entre les grandes religions du monde, il y a une clef de répartition entre ces deux approches.

Il faut donc revenir à l'idée que l'on ne saurait s'accomplir dans l'adoption purement subjective des images du monde. Il existe non pas tant une raison qui se déploie tel un Logos unique dans le Monde mais un espace des raisons qui se répondent tout en participant au déploiement de la Raison qui se découvre elle-même. La notion de période axiale vise à fonder diachroniquement cette possibilité d'un espace des raisons, qui est à la fois public donc commun mais non univoque puisqu'il se déploie à travers différents types d'images parfois opposées mais qui développent des processus cognitifs semblables.

### **c) Une méthode d'étude comparative des civilisations.**

Le grand mérite du concept de période axiale selon Jaspers est de rompre avec la focalisation sur Athènes et Jérusalem pour mondialiser le phénomène de maturation cognitive. Trois éléments le fondent : la prise en compte de la totalité, des doctrines de délivrance ou de salut, une réflexion sur le destin humain dans l'histoire et dans la nature. Il y a un passage au Logos de l'ensemble de l'humanité qui se traduit par une conscience du temps et une conscience nouvelle de l'individu. Tout cela nous mène vers l'idée d'une origine commune du monothéisme et de la métaphysique. Les traditions religieuses représentent aujourd'hui encore la pérennité de l'alliance entre vision du monde. Habermas souligne la dette de Jaspers envers les travaux de Weber sur la sociologie de religions mais il met l'accent sur le travail de Shmuel Eisenstadt qui selon lui aurait bâti un programme de recherche sur ce concept afin d'intégrer les recherches sur la sécularisation dans un cadre interculturel. Parmi les théoriciens qui aident à comprendre la notion de Période axiale, Robert Bellah voit ce moment comme celui où l'humanité a besoin de prendre un point d'appui en dehors du monde de manière radicale pour penser le monde et qui aurait intégré les cultes anciens sous une forme nouvelle comme l'exemplifie la Loi fondamentale dans le judaïsme. Le monothéisme devient ainsi le lieu d'un

franchissement cognitif nouveau et d'un concept qui ouvre celui de transcendance comme le Dao impersonnel en Chine produit un effet d'objectivation différent puisqu'immanent mais qui se décentre de la pure expérience individuelle. Ce mode de penser provoque donc un élargissement des perspectives, une conscience de la contingence de la vie humaine, une réflexivité augmentée. Que reste-t-il en fait de spécifique à la religion face à la philosophie qui propose aussi tout cela, se demande Habermas ? c'est la réconciliation avec la Mort nous dit-il , un pouvoir de réconciliation avec laquelle la philosophie ne saurait rivaliser. Cependant et c'est ici qu'une autre boucle de rétroaction se met en place : l'approche génétique à laquelle se livre Habermas ouvre sur l'importance du rituel dans la constitution de la spécificité de la religion. Le rite effectue dans le domaine de la société le même effet auto-réflexif que la doctrine religieuse accomplit pour la conscience cosmologique. Le rite est auto-référentiel, il est l'élément vide de la structure qui en terme sémantique ne renvoie à rien d'autre que lui-même. Soucieux de renforcer une conception actionniste de la religion Habermas convoque l'anthropologue Martin Riesebrodt tout en insistant sur le caractère limité des explications purement sociologiques. Habermas affirme qu'il ne faut pas négliger les engagements ontologiques des agents qui croient en l'existence des puissances supra-mondaines et à leurs effets. C'est cette conjonction de la croyance et de l'action qui fait la différence irréductible entre foi et savoir. Cela lui permet de revenir sur l'anthropologie fondamentale développée dans la théorie de l'agir communicationnelle et de la rafraîchir tout en conservant certains aspects. Il y aurait ainsi un caractère originaire du rite, du geste. Cette fois, Habermas emprunte à l'anthropologue William Smith cette idée qu'il avait davantage rapporté à Mead par le passé. Comment expliquer alors la survenance du mythe, sa construction : il retracerait la psychodynamique des formes d'apprentissage des liens entre l'homme et le monde. De ce point de vue, Habermas rattache l'apparition du mythe au processus de long terme du désenchantement wébérien, un désenchantement réconcilié avec l'analyse durkheimienne de la

société prenant conscience d'elle-même à travers la religion et ses manifestations rituelles. L'analyse par Habermas de la période axiale vise en réalité à concilier son anthropologie fondamentale avec une théorie originale de la sécularisation fondée sur une analyse de l'imbrication entre Foi et Savoir. La conscience de soi sociologique de la religion ne s'oppose alors pas formellement à d'autres modes de conscience de soi collective comme la science ou la philosophie, mais elle est la seule à s'ancrer encore dans certains types de pratique sans finalité instrumentale. Habermas localise le sacré dans un temps de développement psychodynamique de l'espèce humaine à travers lequel se profile le passage de l'action et du geste comme mode de communication à la symbolisation par le langage. C'est dans ce passage dont nous avons vu précédemment que Habermas tentait par le passé de l'expliquer par une synthèse Mead-Durkheim et qu'il tente une approche génétique parfois nourrie des travaux de paléanthropologie. Le point central ici est l'idée que ce problème peut se lire autrement comme une moralisation du sacré. C'est lorsque le problème pratico-linguistique sort de la pure fonctionnalité sociale que l'originalité de la notion de Sacré peut apparaître car il se résout dans une unité pratique et cosmologique qui est celle de la religion. Habermas ne l'a pas pris en exemple mais lorsqu'il évoque le développement de la loi juive ce qu'il décrit correspond assez bien à la spécificité du concept de Mitsvah, à la fois obligation morale et prescription juridique qui dépasse le concept bergsonien de morale ouverte. Habermas réaffirme ici le lien entre éthique et justice qui n'aurait pu se développer sans ce qu'il faut appeler une sorte de détour cosmologique que la religion permettait.

*Je voudrais terminer avec quelques questions posées à Habermas qui me semblent nécessaires.*

Je me demande ainsi si l'approche par Habermas de ces questions à travers le seuil appareil des sciences sociales et de la paléanthropologie ne contraste pas de manière violente avec la nature très philosophique du concept de période axiale dont Habermas admet lui-même les faiblesses sous l'impulsion de la lecture du grand historien Jan Assmann. Dès lors, puisque Habermas a

conféré à la pensée symbolique une part très importante tout en refusant assez nettement d'épouser les éléments phénoménologiques de penseurs comme Eliade ou Otto, la question des modes de transmission et d'action des symboles me semble posée et à travers eux la question de la manière dont s'articulent images du monde, symboles, et rites. De ce point de vue, il me semble qu'une faiblesse que l'on peut remarquer ici est que Habermas de par sa réticence à la réflexion esthétique méconnaît les apports possibles à l'élucidation de ces phénomènes : utiliser certaines méthodes de l'histoire de l'Art et en particulier la notion de mémoire sociale telle qu'elle a été formulée chez Warburg mais aussi la manière dont les doctrines et les artefacts de la production artistiques peuvent se refléter l'un l'autre comme le décrit Panofsky dans *Architecture gothique et pensée scolastique*. Je crois que nous avons besoin en matière d'analyse des doctrines religieuses passées et présentes d'une méthode qui puisse empiriquement isoler ce qui se transforme, ce qui survit et ce qui disparaît, ce qui se communique à travers les cultures. Si l'on entreprend une étude des conceptions du sacré à une époque donnée et si l'on perçoit des phénomènes de convergence entre des sociétés diverses ou au sein d'une même société entre un phénomène idéologique et artistique ou technique, il n'est pas certain qu'expliquer ces convergences par des étapes de développement collectif de l'espèce ne nous conduise pas à une forme de naturalisme latent. Il faudrait sans doute donc chercher dans les correspondances entre les symboles, les productions, les techniques et les idées religieuses pour savoir comment elles s'articulent. Il n'est pas impossible que de ce point de vue on puisse donc chercher des correspondances entre rituels, doctrines et techniques (moulin à prières et temps cyclique, par exemple) ainsi qu'entre évolutions historiques concomitantes et que ces évolutions soient explicables par des phénomènes de transmission. Les cultures ne sont sans doute pas des horloges bien réglées qui finissent par donner la même heure en raison d'une constitution identique, mais des ensembles ouverts qui s'influencent et se transforment par leurs interactions pour parfois converger.

