

Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Frega
(dir.) — Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties,
sciences

Élise Rouméas

Émulations - Revue de sciences sociales
2017, « Comptes rendus critiques, En ligne »

Article disponible à l'adresse suivante

<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/article/view/7253>

Pour citer cet article

Nicolas Riffault, « Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Frega (dir.) — *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences* », *Émulations*, en ligne. Mise en ligne le 9 janvier 2017.
DOI : 10.14428/emulations.cr.027

Distribution électronique : Université catholique de Louvain (Belgique) : ojs.uclouvain.be

© Cet article est mis à disposition selon les termes de la Licence *Creative Commons Attribution, Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International*. <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Éditeur : Émulations – Revue de sciences sociales / Presses universitaires de Louvain
<https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations>

ISSN électronique : 1784-5734

Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Frega (dir.) — *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*

Élise Rouméas¹

Recensé : Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez, Roberto Frega (dir.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2015, 407 p.

En septembre 2016, l'intervention publique de l'éminent philosophe de la religion britannique Richard Swinburne a provoqué indignation et émoi dans la blogosphère ainsi que sur les réseaux sociaux anglo-saxons. Invité à prononcer un discours à l'occasion d'une conférence organisée par la Society for Christian Philosophers (SCP), Swinburne, chrétien orthodoxe, aurait défendu l'idée d'une incompatibilité profonde entre l'éthique chrétienne et les relations homosexuelles. Il aurait, selon ses commentateurs, fait état de l'homosexualité comme d'un « handicap » (disability) et d'une « condition incurable »².

Cette actualité récente entre en résonance avec la préoccupation de l'ouvrage dirigé par Joan Stavo-Debauge, Philippe Gonzalez et Roberto Frega. Derrière la suspicion explicite des auteurs envers les discours sur le post-séculier (p. 9), on pressent une inquiétude réelle quant au rôle majeur que jouent (ou pourraient jouer) les religions dans la sphère publique. Ce qu'ils semblent redouter, c'est surtout le caractère « fondamentaliste » et « absolutiste » de certaines communautés, ainsi que le risque d'une « tyrannie de la majorité » (p. 237). Bien que l'ouvrage se donne pour ambition de prendre au sérieux les « modalisations différenciées de la foi, des convictions et des pratiques religieuses » (p. 10), l'accent est surtout mis sur les formes les plus conservatrices des religions — en l'occurrence, principalement du protestantisme évangélique³. Cela s'explique notamment par le choix d'engager une réflexion critique sur le débat anglo-saxon relatif à la place des arguments religieux dans la justification publique, débat qui

¹ Chercheuse associée en théorie politique à l'Université d'Oxford.

² Voir par exemple : <http://www.christiantoday.com/article/96687> (consulté le 1er octobre 2016).

³ Joan Stavo-Debauge écrit ainsi que les « évangéliques fondamentalisés [...] constituent aujourd'hui à l'échelle du globe, un des courants religieux des plus dynamiques, des plus réactionnaires et des plus absolutistes » (p. 36). Il se réfère, à ce titre, aux travaux de Philippe Gonzalez.

accorde une place prépondérante au protestantisme évangélique « fondamentalisé⁴ ». L'ouvrage a le grand mérite de retracer une histoire critique de ce débat en donnant certains éléments de contexte bienvenus. Par ailleurs, on trouve également une tentative de proposition originale au travers de la contribution de Roberto Frega qui développe une conception pragmatiste de la raison publique.

Le nombre et la diversité des interventions rassemblées ne permettent guère de les discuter individuellement ici. Ce compte-rendu s'attardera plutôt sur trois thèmes transversaux, à savoir le post-séculier, la critique des religions et la place des arguments religieux dans la justification publique. Il adoptera le ton critique (pour ne pas dire polémique) propre à certaines contributions.

1. Qu'est-ce que le post-séculier ?

Commençons par un examen de la notion centrale, à savoir le post-séculier. Qu'entendent les auteurs par ce terme ? Dans l'introduction, ils décèlent, derrière l'idée de « post-séculier », « un programme cherchant à rendre la démocratie plus hospitalière à la religion [...] » (p. 10). Les philosophes Charles Taylor et Jürgen Habermas seraient coupables d'avoir diffusé le terme. Les auteurs, nous l'avons dit, se déclarent suspicieux vis-à-vis des discours sur le post-séculier, notamment car ils y perçoivent une remise en cause du naturalisme. La méthode de l'enquête scientifique comme moyen privilégié d'accès à la connaissance serait relativisée au profit d'autres modalités, en particulier celle de l'expérience religieuse. Les tenants du post-séculier auraient pour ambition de réhabiliter les prétentions cognitives des religions. Par ailleurs, le terme même de post-séculier serait trompeur sur le plan sociologique. Il suggérerait que des sociétés hier sécularisées auraient fait l'objet d'un réveil spirituel, que le religieux prendrait sa revanche après avoir été victime d'une mise au ban.

En résumé, il semble que les auteurs distinguent trois versants dans le post-séculier :

1. un versant politique caractérisé par des velléités d'ouverture de l'espace public aux contributions religieuses ;
2. un versant épistémologique caractérisé par la réhabilitation cognitive et rationnelle du religieux (ou d'une religion en particulier) ;
3. un versant sociologique, à savoir l'idée, scientifiquement erronée selon les auteurs (p. 15), d'un réveil religieux.

L'intérêt de l'article de Stavo-Debauge réside notamment dans la démonstration d'un lien entre les deux premiers versants. Deux critiques méritent néanmoins d'être formulées à ce propos.

⁴ Il s'agit du terme utilisé par Joan Stavo-Debauge.

D'abord, il manque à cet ouvrage une cartographie précise des discours sur le post-séculier permettant d'y voir plus clair sur la diversité des contextes (notamment disciplinaires) où le terme a été mobilisé. De fait, il n'y a pas d'accord sur la signification du terme de post-séculier, de même qu'il n'y a jamais eu d'accord sur ce que signifie la sécularisation. James Beckford (2012) distingue ainsi six foyers de sens, parfois en conflit les uns avec les autres. Le concept de post-séculier, comme celui de sécularisation, est utilisé de multiples façons.

Ensuite, il aurait été judicieux de développer davantage le versant sociologique du post-séculier pour le déconstruire de manière plus convaincante. Habermas, auquel se réfèrent abondamment les auteurs, décrit d'abord un phénomène sociologique lorsqu'il emploie le terme. Selon lui, il s'agit d'un concept descriptif qui sert à dresser un portrait de la situation religieuse des sociétés européennes, ainsi que d'autres sociétés à haut niveau de vie, telles que le Canada, l'Australie ou la Nouvelle-Zélande. Habermas (2008) résume ainsi le trait fondamental des sociétés dites post-séculières : « Ce sont des sociétés où la religion revendique un rôle public, tandis que recule la certitude séculariste que la religion est vouée à disparaître, à l'échelle mondiale, dans le sillage d'une modernisation accélérée » (p. 8). Plus précisément, le paradigme post-séculier se déclinerait en trois phénomènes : la remise en cause du sécularisme, l'accroissement de la présence publique des religions et l'approfondissement du pluralisme.

Sur fond d'observations sociologiques se dessine une question normative : « comment devons-nous nous concevoir en tant que membres d'une société post-séculière et que devons-nous attendre les uns des autres, pour que dans nos États-nations soudés au cours de l'histoire un commerce civil entre citoyens puisse être préservé dans les conditions du pluralisme culturel et philosophique ? » (Habermas, 2008 : 8) Que se doivent les citoyens les uns aux autres dans un contexte de pluralité ? Quelles sont les attentes normatives légitimes, comment les définir ? En définitive, c'est le lien entre les versants sociologique et politique qui mériterait d'être davantage développé.

2. Un critique des religions

Plusieurs contributions de cet ouvrage sont explicitement ou implicitement critiques vis-à-vis des religions. C'est d'ailleurs le titre de la première partie : « La critique pragmatiste des religions ». Philip Kitcher (p. 75-111) entreprend ainsi une défense musclée du sécularisme, qu'il baptise « l'humanisme séculier », en tâchant d'en montrer les vertus positives – le sécularisme ne devrait pas se limiter à nier la véracité des religions. En introduction, les auteurs mettent en garde le public francophone : certaines choses présentées par Kitcher « semblent [...] aller de soi », mais la philosophie anglo-saxonne étant en proie à une « désécularisation tendancielle », il s'agirait plutôt là d'une tentative de légitime défense contre un « théisme agressif » (p. 20). La contribution de Kitcher

est surprenante, certes, mais non par sa banalité, plutôt pour ses arguments à l'emporte-pièce, péremptaires, condescendants et se passant allègrement de toute preuve empirique. En voici deux extraits choisis :

Il ne fait aucun doute que les traditions d'où proviennent les idées religieuses répandues dans le monde contemporain attestent d'une évolution de ces idées, et que les processus qui portent cette évolution culturelle ne sont absolument pas fiables quant à la production et à la diffusion de la vérité (p. 79).

[...] ces croyants aveugles n'ont aucune raison d'attribuer une quelconque autorité à ces doctrines. Car si d'autres croyants se tourment vers des textes différents, ainsi de livres comme le Coran ou la Bhagavad Gita, ils peuvent en faire de même et avec une égale légitimité. Celui qui fait un « saut dans la foi » et considère que Mein Kampf ou les 120 jours de Sodome sont inspirés par Dieu, est tout aussi justifié à fonder ses décisions et actions sur ces textes (p. 84).

Il ne s'agit pas de dire qu'un texte philosophique devrait ménager les susceptibilités des croyants de par le monde. En réalité, Kitcher fait exactement la même chose que ce que reproche Stavo-Debaugé aux philosophes analytiques de la religion : utiliser des oripeaux « scientifiques » pour asséner des vérités qui, elles, n'ont rien de scientifique, d'un ton sans appel. Reprenons les termes de Stavo-Debaugé : « Singer un mode d'exposition scientifique s'avère commode quand il s'agit d'asséner des dogmes théologiques, en se donnant des airs rationalistes » (p. 161). Dans la mesure où Kitcher s'autorise à faire des affirmations fortes sur la société — par exemple, l'idée que les religions fonctionnent dans la mesure où elles soulagent l'anxiété des peuples (p. 82) —, il doit nous fournir des preuves.

3. Religions et raison publique

L'intérêt majeur de l'ouvrage se situe dans sa contribution aux débats relatifs à la place des voix religieuses dans la discussion politique, débat qui a été peu relayé dans la littérature francophone⁵. L'ouvrage revendique une perspective pragmatiste et pose la question suivante : quelle peut être une contribution pragmatiste à ces débats ?

On pressent, de prime abord, certains désaccords entre les auteurs. Louis Quéré, par exemple, explique que « [...] d'un point de vue pragmatiste, la religion n'a pas à intervenir, sous quelque forme que ce soit, dans la gestion des affaires publiques et le traitement des problèmes sociaux, et malgré une authentique promotion du religieux » (p. 116). La religion est incompatible avec l'enquête publique qui doit prévaloir dans le domaine politique. Frega, en revanche, tente de formuler une conception pragmatiste de la raison publique qui serait hospitalière (sous certaines contraintes d'usage) aux voix religieuses.

⁵À l'exception notable de la thèse de doctorat d'Aurélia Bardou (2014).

Une lecture attentive dissipe néanmoins certaines divergences. Quéré reconnaît que les croyants ont le droit d'exprimer publiquement leurs convictions, mais qu'ils ne peuvent pas les traduire en normes (p. 143). On retrouve une idée similaire chez Frega qui propose une distinction intéressante entre justification et jugement. La justification est l'activité qui consiste à donner des raisons pour soutenir une position politique, tandis que le jugement est une activité collective visant à évaluer les conséquences de telle ou telle position politique (p. 227). Si les « doctrines compréhensives » sont les bienvenues dans la justification, elles ne le sont pas dans l'exercice du jugement qui mène à la décision politique. Frega assure que sa proposition est ainsi « plus inclusive que l'approche libérale classique » (p. 237).

Deux remarques peuvent être formulées à propos de la proposition de Frega. La première a trait au mécanisme institutionnel susceptible de traduire la distinction entre justification et jugement. Prenons le cas de Swinburne, cité en introduction. Selon le modèle normatif proposé par Frega, il semble que Swinburne se situe dans la justification. Il s'agit d'un contexte académique et Swinburne n'a pas proposé (à notre connaissance) de conclusions politiques à tirer de ces propos sur les personnes homosexuelles. Quel mécanisme institutionnel permettrait de filtrer le passage de la justification au jugement — en d'autres termes, qu'est-ce qui pourrait empêcher des politiciens demain de s'emparer des arguments de Swinburne pour concevoir une loi ?

La seconde remarque concerne la question des conséquences. Dans la pratique du jugement, ce sont les conséquences qui doivent être prises en compte. Dans les termes de Frega : « ce qui compte n'est pas pourquoi je crois ce que je crois, mais ce qui arrivera si nous prenons mes croyances comme base pour nos actions » (p. 228). Cet accent mis sur les conséquences est séduisant de prime abord (finies les interminables discussions métaphysiques, soyons pragmatiques), mais il est problématique à bien des égards. D'une part, certaines idées méritent d'être défendues, quelles qu'en soient les conséquences. Prenons l'égalité femme-homme. Doit-on la subordonner à la preuve qu'une telle égalité aura pour conséquences des entreprises florissantes et des institutions politiques plus intègres et efficaces ? Non. Nous voulons l'égalité au nom de l'égalité et non en vue de bénéfices (Sénac, 2015). Même s'il s'avérait que l'égalité femme-homme avait des conséquences néfastes, par exemple en termes de rentabilité, nous la revendiquerions néanmoins. D'autre part, et c'est banal de le dire, il y a toujours une incertitude quant aux conséquences de telle ou telle décision politique. Une évaluation purement conséquentialiste risque de devenir un calcul de probabilités. Enfin, même en admettant que l'on ait une idée précise des diverses conséquences, l'évaluation implique des jugements de valeur pour hiérarchiser ces différentes possibilités et choisir la plus désirable. Il paraît difficile de faire de tels jugements de valeur sans convoquer de « doctrines compréhensives » (pas même l'utilitarisme ?). Sauf si l'on exclut seulement les religions et non l'ensemble des doctrines compréhensives — Frega n'est pas très clair sur ce point.

Si l'on choisit d'exclure seulement les religions, alors il faut expliquer pourquoi ces dernières méritent un traitement spécial. Qu'y a-t-il de spécialement dangereux ou nuisible dans les religions pour qu'elles deviennent les seules doctrines compréhensives à être dans le collimateur d'une raison publique pragmatiste ? Il semblerait que certains des auteurs de l'ouvrage reprochent finalement aux religions d'être trop réactionnaires à leur goût. Ils oublient, ce faisant, leur engagement initial de prendre au sérieux la grande diversité des modalités de foi, du bricolage postmoderne aux religions tournées vers la pratique, des traditionalismes aux syncrétismes. Cela dit, cet ouvrage très riche et véritablement novateur pour un public francophone mérite d'être lu : de toute évidence, son enthousiasme critique est contagieux.

Bibliographie

- BARDON A. (2014), *Les arguments religieux dans la discussion politique : une théorie de la justification publique*, thèse de doctorat, Paris, Institut d'études politiques.
- BECKFORD J. (2012), « SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 1, pp. 1–19.
- HABERMAS J. (2008), « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat*, vol. 5, n° 152, p. 4-15.
- SÉNAC R. (2015), *L'égalité sous conditions. Genre, parité, diversité*, Paris, Presses de Sciences Po (« Académique »).