

CHAPITRE IV

Foi et savoir

Quand l'actualité du quotidien nous accable au point de ne plus nous laisser le choix de ce dont nous devons parler, la tentation est grande de nous aligner avec les John Wayne de l'intelligentsia pour savoir qui dégainera le premier. Il y a peu encore, ce qui divisait les esprits était de savoir si, et jusqu'à quel point, les technologies génétiques nous soumettaient à l'auto-instrumentalisation, voire s'il fallait poursuivre le but d'une auto-optimisation. Les prémisses qui commandent ce thème ont en effet déclenché un conflit des puissances de la foi, entre les porte-parole de la science organisée et ceux des églises. D'un côté, la crainte de l'obscurantisme et d'un scepticisme à l'égard de la science qui s'enferme dans la rémanence de sentiments archaïques ; de l'autre, une hostilité à la foi scientiste dans le progrès professé par un naturalisme cru, minant la morale. Mais, le 11 septembre, l'explosion venue de la tension entre société séculière et religion a été d'une toute autre nature.

Les assassins déterminés au suicide, qui transformèrent des appareils de transport civils en projectiles vivants pour les lancer contre les citadelles capitalistes de la civilisation occidentale, étaient, à ce que nous ont

appris depuis le testament d'Atta et les déclarations d'Oussama Ben Laden, motivés par des convictions religieuses. Pour eux, les emblèmes de la société moderne globalisée incarnent le Grand Satan. Mais nous également, qui par la télévision avons été l'universel témoin oculaire de l'événement « apocalyptique », avons été submergés, à travers le ressassement masochiste de l'effondrement des tours-jumelles de Manhattan, par des images bibliques. Et la langue du talion dans laquelle notamment le Président américain a réagi à l'inconcevable avait elle aussi des consonances vétéro-testamentaires. Un peu comme si cet attentat aveugle avait frappé une corde religieuse au plus intime de la société séculière, partout dans le monde, les synagogues, les églises et les mosquées se sont remplies — une correspondance souterraine qui n'a toutefois pas conduit la cérémonie œcuménique en l'honneur des victimes, le 22 septembre dernier, au Yankee Stadium de New York, à adopter une attitude symétrique de haine : malgré le patriotisme, on n'entendit aucun appel à faire respecter au-delà des frontières, et par la guerre, le droit pénal national.

En dépit de son langage religieux, le fondamentalisme est un phénomène exclusivement moderne. En ce qui concerne les islamistes qui ont commis les attentats, ce qui frappe immédiatement c'est la non-contemporanéité des mobiles et des moyens. Elle est le reflet de cet autre décalage temporel entre culture et société, que l'on put observer dans les pays d'origine de ces islamistes dès l'instant où une modernisation accélérée a profondément porté atteinte à leurs racines. Ce qui, chez nous, dans des circonstances plus heureuses, a tout de même pu être éprouvé comme un processus de destruction *créatrice*, n'a laissé entrevoir dans ces pays

aucune compensation tangible pour les peines causées par le déclin des formes de vie traditionnelles. La perspective d'amélioration des conditions matérielles de vie n'en est qu'une. Ce qui est décisif, c'est que le changement de mentalité, qui s'exprime politiquement par la séparation de la religion et de l'État, se voit bloqué par des sentiments d'humiliation. Même en Europe, où l'histoire a pris des siècles pour trouver une attitude raisonnable face au caractère bifrons de la modernité, la « sécularisation », comme le montre la querelle autour des technologies génétiques, est toujours ressentie avec des sentiments ambivalents.

Il existe des orthodoxies endurcies en Occident comme au Proche ou au Moyen-Orient, parmi les chrétiens et les Juifs comme parmi les musulmans. Si l'on veut éviter une guerre des civilisations, il faut se souvenir du caractère dialectiquement inachevé de notre propre processus occidental de sécularisation. La « guerre contre le terrorisme » n'est pas une guerre, et ce qui s'exprime aussi dans le terrorisme c'est le choc, funeste dans son caractère aphasique, entre des mondes qui, par delà la violence muette des terroristes et des missiles, sont mis en demeure de développer un langage commun. Face à la globalisation qui s'instaure par le truchement de marchés sans frontières, beaucoup espéraient un retour du politique sous une autre forme — non sous sa forme hobbesienne originelle d'un État sécuritaire globalisé, privilégiant la police, les services secrets et le militaire, mais sous celle d'une capacité à valoriser la civilisation à l'échelle mondiale. Au stade où nous en sommes, il ne nous reste guère qu'à espérer une ruse de la raison — et que l'on fasse preuve d'un peu de réflexion. En effet, cette faille aphasique divise aussi notre propre demeure. Nous n'appréhenderons, à

leur bonne hauteur de vue, les risques qu'entraînent les dérapages d'une sécularisation qui a lieu ailleurs que si nous y voyons nous-mêmes clair dans ce que signifie la sécularisation dans nos sociétés postséculières. C'est la raison pour laquelle j'entends revenir sur ce vieux thème de la foi et du savoir. Il ne faut donc pas vous attendre à un « sermon du dimanche », polarisateur, qui ferait bondir les uns tandis que les autres resteraient bien tranquillement assis.

*La sécularisation
dans la société postséculière*

Le terme « sécularisation » a d'abord eu le sens juridique * de transmission de propriété par contrainte des biens de l'Église à l'État séculier. Ce n'est qu'ensuite que cette signification a été étendue à l'émergence de la modernité culturelle et sociale dans son ensemble. Depuis lors, des appréciations opposées sont attachées au terme de « sécularisation », selon que l'on met en avant la *mise au pas* réussie de l'autorité ecclésiastique par la puissance séculière ou l'acte d'*expropriation* contraire au droit. Suivant la première version, les manières de penser et les formes de vie religieuses sont *remplacées* par des formes équivalentes raisonnables, et en tout cas supérieures ; suivant l'autre version, les formes de pensée et de vie modernes sont *discréditées* comme des biens obtenus de manière illégitime. Le premier modèle, qui est un modèle du refoulement, inter-

* C'est effectivement le sens premier des termes *Säkularisation* ou *Säkularisierung* en allemand ; en français, le terme signifie d'abord [1584] « passage d'un religieux à la vie séculière », puis [1743] « transfert des biens ecclésiastiques à l'État ».

prête la modernité dans le sens d'un optimisme à l'égard du progrès comme une modernité émancipée de la magie ; le second modèle, qui fait valoir l'expropriation, interprète la modernité dans le sens d'une théorie du déclin comme une modernité sans enracinement. Ces deux lectures commettent la même erreur. Elles considèrent la modernité comme un jeu à somme nulle entre, d'un côté, la science et la technique dont les forces productives sont libérées de leurs chaînes par le capitalisme, et, de l'autre, la religion et les Églises dont les forces visent la conservation. Aucune ne peut l'emporter sans vaincre l'autre, et ainsi on obéit aux règles du jeu libéral qui favorisent les forces motrices de la modernité.

Cette image ne convient pas à une société post-séculière qui postule la persistance des communautés religieuses dans un environnement qui continue à se séculariser. Le rôle civilisateur joué par le sens commun éclairé par la démocratie y est occulté ; or, dans le tumulte qui naît de ce que chacun considère comme son combat pour la civilisation, il se fraie son propre chemin quasiment comme parti tiers entre la science et la religion. Il est certain que, du point de vue de l'État libéral, les communautés religieuses ne peuvent être dites « raisonnables » que si elles renoncent *de manière délibérée* à imposer par la violence leurs vérités de foi, à exercer sur la conscience morale de leurs propres fidèles toute contrainte militante, et *a fortiori* à les manipuler en vue d'attentats-suicides¹. Cette attitude délibérée suppose de la part des fidèles une triple réflexion sur leur situation au sein d'une société pluraliste. Premièrement, il est nécessaire que la conscience religieuse fasse l'effort de surmonter les dissonances cognitives qu'une rencontre avec les autres confessions et les

autres religions ne manque jamais de faire apparaître. Deuxièmement, elle doit se régler sur l'autorité des sciences qui détient le monopole social du savoir sur le monde. Enfin, elle doit s'ouvrir aux prémisses de l'État de droit constitutionnel, lesquelles se fondent sur une morale profane. Sans ce passage à un niveau de réflexion supérieur, dans des sociétés qui ont été modernisées sans ménagement, les monothéismes déploieront un potentiel destructeur. Il est vrai que l'expression « passage à un niveau de réflexion supérieur » laisse entendre à tort qu'il s'agirait d'un processus qui doit être conduit et mené à bien, de manière unilatérale. En fait, ce travail réflexif, chaque fois qu'éclate un nouveau conflit, trouve à se poursuivre sur les plaques tournantes de la sphère publique démocratique.

Dès lors qu'une question ayant une portée existentielle se retrouve à l'ordre du jour politique, les citoyens, croyants ou non-croyants, se heurtent les uns aux autres à travers leurs convictions imprégnées par leur vision respective du monde, et expérimentent, tout en étant harassés par les profondes dissonances qui ressortent du conflit public d'opinion, le pluralisme des visions du monde. S'ils apprennent à se familiariser avec ce fait, en ayant conscience de leur faillibilité, et donc sans briser le lien social de la communauté politique, ils discerneront alors ce que les fondements *séculiers* de la décision, tels qu'ils sont inscrits dans la Constitution, signifient dans le cadre d'une société postséculière. Lorsque des prétentions avancées par la science et d'autres avancées par la foi entrent en conflit, l'État, dans sa neutralité par rapport aux visions du monde, ne décide nullement en fonction d'un parti pris pour l'une ou l'autre partie. La raison pluralisée des citoyens, en tant qu'ils forment un ensemble, n'obéit à une

dynamique de sécularisation que pour autant qu'elle requiert, *dans ce qui en résulte*, de rester à égale distance des traditions fortes et des contenus porteurs d'une vision du monde. Mais elle demeure prête à apprendre, sans abandonner son autonomie, puisqu'elle reste ouverte aux phénomènes d'osmose susceptibles de venir des *deux* côtés.

*Le sens commun
éclairé par la science*

Naturellement, le sens commun, qui se fait beaucoup d'illusions sur le monde, doit accepter sans réserve d'être éclairé par la science. Il reste que les théories scientifiques, dès lors qu'elles entrent dans le monde vécu, laissent à peu près intact *les cadres* de notre savoir quotidien, ceux qui s'intriquent à la compréhension que nous avons de nous-mêmes en tant que nous sommes capables de parler et d'agir. Lorsque nous apprenons quelque chose de nouveau sur le monde, et sur nous-mêmes en tant qu'êtres évoluant dans le monde, le contenu de la compréhension que nous avons de nous-mêmes change. Copernic et Darwin ont révolutionné les images géocentrique et anthropocentrique du monde. Il reste que la destruction des illusions touchant l'astronomie et la révolution des corps célestes a laissé des traces moins tangibles dans notre monde vécu que n'en a laissé la perte de nos illusions sur la place de l'homme dans l'histoire naturelle. Les connaissances scientifiques semblent perturber d'autant plus la compréhension que nous avons de nous-mêmes qu'elles nous touchent de près. Les recherches sur le cerveau nous apportent des enseignements sur la phy-

siologie de notre conscience. Mais est-ce que cela change la conscience intuitive que nous avons de ce que nous sommes les auteurs de tous nos actes, dont nous pouvons répondre par conséquent puisqu'ils nous sont imputables ?

Si, avec Max Weber, nous jetons un œil sur les prémisses de ce qu'il a appelé le « désenchantement du monde », nous voyons alors ce qui est en jeu. La nature, dans la mesure où elle est rendue accessible à l'observation objectivante et à l'explication causale, est dépersonnalisée. La nature qui est l'objet des investigations scientifiques tombe donc en dehors du système des repères sociaux auquel ont recours les personnes en tant qu'elles vivent, agissent et parlent ensemble, en tant qu'elles se prêtent mutuellement des intentions et des mobiles d'action. Qu'advient-il de ces mêmes personnes si elles se subsument *elles-mêmes*, progressivement, sous des descriptions scientifiques ? Est-ce que le sens commun, au bout du compte, en apprenant tout du savoir contre-intuitif des sciences ne va pas finir par y passer tout entier ? C'est une question que le philosophe Wilfrid Sellars s'est posée en 1960 (dans une conférence célèbre sur « La philosophie et l'image scientifique de l'homme »), et à laquelle il a répondu en proposant le scénario d'une société où les anciens jeux de langage de la vie quotidienne sont tenus pour invalides au profit de la descriptions objectivante des processus de conscience.

Le point de fuite d'une telle naturalisation de l'esprit est une image scientifique de l'homme produite dans la conceptualité extensionnelle de la physique, de la neurophysiologie ou de la théorie de l'évolution, qui a pour effet de désocialiser complètement la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Cela ne peut se pro-

duire qu'à la condition que l'intentionnalité de la conscience humaine et la normativité de nos actions puissent s'autodécrire dans cette conceptualité sans laisser aucun reliquat. Les théories sollicitées devront, par exemple, expliquer comment les personnes observent des règles — grammaticales, conceptuelles ou morales — tout en étant susceptibles de les transgresser². Les disciples de Sellars se sont mépris sur l'expérience fictive aporétique de leur maître³. L'intention de moderniser, dans l'optique des sciences de la nature, notre psychologie quotidienne⁴ a même déjà conduit à des essais d'une sémantique destinée à expliquer biologiquement nos contenus de pensée⁵. Or il apparaît que même ces approches, qui comptent parmi les plus avancées, échouent, et pour la bonne raison que le concept de finalité que nous introduisons dans le jeu de langage darwinien de la mutation et de l'adaptation, de la sélection et de la survie, est trop pauvre pour accéder à cette différence de l'être et du devoir-être que nous avons présente à l'esprit lorsque nous transgressons des règles — quand nous utilisons de manière erronée un prédicat ou quand nous enfreignons un commandement⁶.

Lorsqu'on décrit comment une personne a fait quelque chose qu'elle n'a pas voulu et qu'elle n'aurait même pas dû faire, alors on la *décrit* — mais justement pas comme un objet qui relève de la science naturelle. Dans la description des personnes entrent, en effet, implicitement des facteurs qui appartiennent à la compréhension préscientifique que les sujets capables de parler et d'agir ont d'eux-mêmes. Lorsque nous décrivons un processus tel que l'action d'une personne, nous savons par exemple que nous décrivons quelque chose qui est non seulement *explicable* comme un pro-

cessus naturel, mais qui peut être le cas échéant *justifié*. Derrière cela, il y a l'image de personnes qui peuvent se demander des comptes les unes aux autres, qui se sont impliquées dans des interactions normativement réglées et qui se rencontrent dans un univers de raisons publiques.

Cette perspective, qui est partie intégrante du quotidien, explique la différence entre le jeu de langage de la justification et celui de la *pure et simple* description. Mais ce dualisme impose également une limite aux stratégies d'explication non réductionnistes⁷. Celles-ci portent, elles aussi, en effet, sur des descriptions produites dans la perspective de l'observateur, qui ne peuvent pas être intégrées ou soumises sans contraintes à la perspective du participant, qui caractérise notre conscience au quotidien (et dont se nourrit également la pratique de justification de la recherche). Dans nos contacts de tous les jours, nous tournons nos regards vers des destinataires auxquels nous nous adressons à la seconde personne. Il n'y a qu'en adoptant cette attitude par rapport à eux que nous comprenons leur « oui » ou leur « non » ; que nous comprenons les prises de position susceptibles d'être critiquées que nous nous devons les uns les autres et que nous escomptons les uns des autres. Cette conscience d'être les auteurs de nos assertions et que cela crée une obligation d'en rendre raison est au cœur d'une compréhension de soi-même qui n'apparaît que dans la perspective de celui qui est impliqué, mais qui échappe à une observation scientifique qui recourt à l'examen objectivant. La foi scientifique en une science qui, un jour, ne se contenterait plus de compléter la compréhension personnelle de soi par une autodescription objectivante, mais qui ferait que la seconde se *substituerait* à la première, n'est pas de la science, ce n'est

que de la mauvaise philosophie. Aucune science ne fera que le sens commun, même éclairé par la science, n'ait plus à juger, par exemple, de la manière dont, confrontés aux descriptions biomoléculaires qui permettent à la technologie génétique telle ou telle intervention, nous devons nous y prendre avec la vie humaine anté-personnelle.

*Traduire par la coopération
les contenus religieux*

Le sens commun est donc intriqué à la conscience des personnes, en tant qu'elles sont capables d'initiatives, capables de commettre et corriger des erreurs. Il affirme face aux sciences une structure de perspective qui obéit à sa propre logique. Mais c'est aussi parallèlement cette même conscience d'autonomie, qui échappe à l'approche naturaliste, qui justifie aussi la distance prise à l'égard des traditions religieuses, dont cependant nous nous nourrissons des contenus normatifs. Il semble bien pourtant que le sens commun devrait être attiré du côté de la forme d'intelligence propre à la science, puisqu'elle en appelle à la justification rationnelle, et qu'il a, quant à lui, pris place dans un édifice construit sur les bases du droit rationnel — l'édifice de l'État constitutionnel démocratique. Certes, le droit rationnel égalitaire a aussi des racines religieuses — des racines qui plongent dans cette révolution des modes de pensée qui a coïncidé avec la montée des grandes religions universelles. Mais les sources de la tradition religieuse auxquelles s'abreuve cette légitimation du droit et de la politique au moyen du droit rationnel sont depuis longtemps devenues profanes. À la différence

de la religion, le sens commun éclairé par l'aspiration démocratique s'appuie sur des raisons qui ne sont pas seulement acceptables par les membres d'une seule communauté de croyance. C'est pour cette raison que, pour sa part, l'État libéral fait naître chez les croyants le soupçon que la sécularisation occidentale pourrait être une voie à sens unique, dont serait écartée la religion.

La contrepartie de la liberté religieuse est effectivement une pacification du pluralisme des visions du monde, laquelle a eu pour conséquence de faire peser les charges de manière inégale. Jusqu'ici, l'État libéral n'a de fait exigé que des seuls croyants, parmi ses citoyens, qu'ils fassent la part dans leur identité entre ce qui était public et qui était privé. Ce sont eux qui doivent traduire leurs convictions religieuses dans une langue séculière s'ils veulent que leurs arguments puissent emporter l'adhésion d'une majorité. Ainsi, aujourd'hui, lorsqu'ils demandent que la cellule germinale fécondée hors du corps de la mère ait le statut d'un sujet porteur des droits fondamentaux, les catholiques et les protestants tentent (un peu trop rapidement peut-être) de traduire dans les termes séculiers de la loi fondamentale leur conviction que la créature humaine est à l'image de Dieu. La quête de raisons qui visent à être universellement acceptées n'aboutirait donc pas à ce que la religion soit inéquitablement exclue de la sphère publique et la société séculière ne se couperait donc pas de ressources essentielles à la donation du sens, quand bien même le parti séculier conserverait un sens du point de vue de sa capacité à articuler des langages religieux. La frontière entre raisons séculières et raisons religieuses est, de toute façon, une frontière labile. C'est pourquoi l'établissement d'une frontière qui ne soit pas

sujette à caution est une tâche qui doit être comprise comme une œuvre de coopération, qui exige des *deux* parties en présence qu'elles adoptent chacune pour elle-même la perspective de l'autre.

La politique libérale n'a pas le droit d'externaliser le conflit permanent auquel donne lieu la compréhension séculière que la société a d'elle-même, et de faire en sorte qu'il ne se déroule que dans la tête des croyants. Le sens commun éclairé par l'aspiration démocratique ne se décline pas au singulier ; il décrit la constitution mentale d'une sphère publique traversée par *une pluralité de voix*. Les majorités séculières devraient, sur ces questions, ne tirer aucune conclusion avant d'avoir prêté une oreille attentive à la protestation de leurs opposants qui, tant qu'elles y restent sourdes, se sentent de ce fait blessés dans leurs convictions religieuses ; elles doivent considérer cette protestation comme une sorte de veto suspensif leur permettant d'examiner ce qu'elles peuvent en apprendre. Étant donné l'origine religieuse de ses fondements moraux, l'État libéral devrait faire fond sur cette possibilité que la « culture de l'entendement commun » (Hegel) ne soit pas parvenue, face aux tout nouveaux défis qui se présentent à elle, au niveau où elle pourrait déjà articuler l'histoire de sa propre genèse. Le langage du marché s'infiltré désormais partout et pousse toutes les relations interhumaines vers le schéma autoréférentiel de la satisfaction de ses préférences. Le lien social, qui se noue à partir de la reconnaissance réciproque, n'est pas réductibles aux concepts du contrat, du choix rationnel et de la maximisation des profits ⁸.

C'est pour cette raison que Kant n'a pas voulu que le devoir-être catégorique disparaisse dans le sillage de l'intérêt égoïste, soit-il éclairé. Il a étendu le libre-arbitre

à l'autonomie et, du même coup, a donné le premier grand exemple d'une déconstruction postmétaphysique des vérités de la foi, qui les sécularise mais en même temps les sauve. Chez Kant, l'autorité des commandements divins trouve un écho indéniable dans la validité inconditionnée des devoirs moraux. Avec son concept d'autonomie, il détruit certes l'idée traditionnelle faisant de l'homme la progéniture de Dieu ⁹. Mais il empêche que soient banalisées les conséquences d'une déflation par le vide en procédant à une *appropriation* critique du contenu religieux. Son autre tentative de traduire le mal radical en passant des termes bibliques à ceux de la religion rationnelle est un peu moins convaincante. Comme le montre encore une fois aujourd'hui le rapport désinhibé à cet héritage biblique, nous ne disposons pas encore d'un concept adéquat pour caractériser la différence sémantique qui existe entre ce qui est moralement faux et ce qui est le mal au plus profond. Le diable n'existe pas, mais l'archange déchu poursuit ses agissements — dans le bien inversé de l'acte monstrueux, mais aussi dans la menace irréfrénée de représailles, qui lui emboîte le pas.

Les langues séculières qui éliminent purement et simplement ce que, en d'autres temps, on s'est efforcé de dire sont sources d'irritation. Lorsque le péché est devenu faute, lorsque la transgression des commandements divins est devenu manquement aux lois humaines, quelque chose a été perdu. Au désir de pardonner, en effet, est toujours lié le désir non-sentimental de faire que la souffrance infligée à autrui n'ait pas eu lieu. Ce qui nous perturbe plus que tout, c'est l'irréversibilité de la souffrance *passée* — ce tort causé à des innocents, maltraités, privés de leur dignité, assassinés, tort dont la réparation excède la mesure des pouvoirs humains.

L'espoir perdu d'une résurrection laisse derrière lui un vide tangible. À l'encontre de l'espérance exaltée dont faisait preuve Benjamin, qui misait sur la capacité réparatrice du souvenir humain, le scepticisme justifié de Horkheimer — « Ceux qu'on a abattus sont vraiment morts » — ne contredit pas l'impulsion impuissante qui persiste, de vouloir néanmoins changer quelque chose à ce qui est immuable. La correspondance entre Benjamin et Horkheimer date du printemps 1937. Après la Shoah, l'un et l'autre — l'impulsion vraie comme son impuissance — se prolonge dans la pratique aussi nécessaire que désespérée du « travail de mémoire » (Adorno *). D'ailleurs, lorsque la rumeur monte pour dénoncer ce qu'a d'inadapté une telle pratique, elle ne manifeste rien d'autre que cela. Dans ces instants, les fils et filles non-croyants de la modernité semblent croire qu'ils ont une dette plus grande les uns par rapport aux autres, et par rapport à eux-mêmes un besoin plus grand qu'ils n'ont de moyens d'accéder par la traduction à la tradition religieuse — comme si son potentiel sémantique n'avait pas encore été épuisé.

*La querelle d'héritage
entre la philosophie et la religion*

On peut comprendre l'histoire de la philosophie allemande depuis Kant comme un procès de succession au

* Habermas se réfère ici à une conférence d'Adorno (« Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit ») qui a été traduite dans *Modèles critiques* (Paris, Payot, 1984, pp. 97-112) par Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, sous le titre « Que signifie repenser le passé ? » ; dont il a lui-même repris le thème dans « Que signifie aujourd'hui le “travail de mémoire” ? », dans *De l'usage public des idées*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Fayard, 2005, p. 57-92.

cours duquel les conditions confuses de l'héritage donnent lieu à négociation. L'hellénisation de la chrétienté a conduit à une symbiose entre religion et métaphysique. Kant y met un terme. Il trace une frontière franche entre la foi morale dans la religion rationnelle et la foi positive en la révélation, qui aurait certes contribué au perfectionnement de l'âme si, « avec ses appendices, ses statuts et ses observances », elle n'était finalement devenue « une chaîne ¹⁰ ». Pour Hegel, c'est là le pur « dogmatisme des Lumières ». Hegel tourne en dérision la victoire à la Pyrrhus de la raison, qui ressemble aux barbares qui ont remporté la victoire mais cèdent à l'esprit de la nation soumise, en ce sens qu'elle ne « conserve la haute main » que si l'on s'en tient « à la domination extérieure ¹¹ ». Au lieu d'une raison *qui pose des limites* apparaît une raison qui *accapare*. Hegel fait de la mort en croix du fils de Dieu le centre d'une pensée qui entend s'annexer la forme positive de la chrétienté. Le devenir-homme de Dieu symbolise la vie de l'esprit philosophique. Même l'absolu doit s'extérioriser dans l'autre de lui-même, parce qu'il ne s'éprouve en puissance absolue que s'il s'extrait à nouveau de la douloureuse négativité de l'autolimitation. Ainsi, certes, les contenus religieux sont à la fois abolis et conservés par la forme du concept philosophique. Mais Hegel sacrifie la dimension de l'avenir présente dans l'histoire du salut à un processus du monde qui évolue *sur lui-même*.

Les disciples de Hegel rompent avec le fatalisme de cette désespérante préfiguration de l'Éternel Retour du Même. Ce qu'ils veulent, ce n'est plus le dépassement de la religion dans les idées, mais la réalisation de ses contenus, pris sous leur forme profane, dans un effort commun de solidarité. Ce pathos qui habite la volonté de réaliser, hors de toute sublimation, le Royaume de

Dieu sur terre, on le trouve dans la critique de la religion qui va de Feuerbach et Marx à Bloch, Benjamin et Adorno : « Rien du contenu théologique ne subsistera sans modification. Chacun devra subir l'épreuve de l'entrée dans le siècle, dans le monde profane ¹². » Il est vrai que, entre-temps, le cours de l'histoire a montré que la raison en se fixant un tel projet avait trop présumé de ses forces. La raison se trouvant de ce fait surmenée et *conduite à douter d'elle-même*, Adorno a alors recherché un appui, quand bien même ce ne fut qu'à des fins méthodologiques, dans le point de vue messianique : « La connaissance n'a d'autre lumière que celle qui de la rédemption brille sur le monde ¹³. » À quoi fait pendant cette autre phrase par laquelle Horkheimer caractérise la théorie critique dans son ensemble : « Elle sait que Dieu n'existe pas, mais elle continue de croire en lui ¹⁴. » À partir d'autres prémisses, c'est une position analogue que défend aujourd'hui Jacques Derrida — qui, sous ce point de vue également, est un digne lauréat du Prix-Adorno. Il veut en effet ne retenir du messianisme que « le messianisme impécunieux, qui doit être dépouillé de tout ¹⁵ ».

L'espace frontalier entre philosophie et religion est en vérité un terrain miné. Une philosophie *produisant sur elle-même ses propres démentis* tombe facilement dans la tentation de s'arroger purement et simplement l'autorité et le statut d'un sacré vidé de sa substance, devenu anonyme. Chez Heidegger, la méditation religieuse — *Andacht* — devient *Andenken* *. Mais que le jugement dernier de l'histoire du salut se réduise à l'événement

* Habermas oppose *die Andacht* — la méditation religieuse, la prière — à *das Andenken* — qui évoque normalement l'idée de souvenir mais qui, chez Heidegger, désigne une pensée « qui laisserait l'Être être » (voir « Lettre sur l'humanisme », trad. R. Munier, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 109 et p. 143-144).

indéterminé de l'histoire de l'être ne nous apporte aucune idée nouvelle. Si le posthumanisme doit s'accomplir dans le retour aux commencements archaïques, *avant* le Christ, *avant* Socrate, alors l'heure du kitsch religieux a sonné. Les grands magasins de l'art n'ont plus qu'à ouvrir leurs portes à tous les autels du monde entier, et à convier au vernissage prêtres et chamans qui viendront par le premier vol de toutes les directions de tous les cieux. Sur ce point, la *raison profane, mais non-défaitiste*, tient, quant à elle, dans un trop grand respect la braise toujours susceptible de reprendre flamme quand se pose la question de la théodicée pour s'approcher de trop près de la religion. Elle sait que le passage du sacré au profane a commencé avec ces grandes religions universelles, qui ont désenchanté la magie, surmonté le mythe, sublimé la victime et éventé le secret. Elle peut donc rester sur sa réserve par rapport à la religion, sans se fermer à ses perspectives.

L'exemple de la technologie génétique

Cette attitude ambivalente peut aussi faire porter du bon côté les efforts qu'une société civile déchirée par le conflit des cultures déploie pour y voir clair en elle-même. Le travail que la religion a accompli sur le mythe, la société postséculière le poursuit sur la religion elle-même. Cela étant, elle ne le fait plus dans l'intention hybride d'une conquête entreprise dans un esprit d'hostilité ; elle le fait bien plutôt en postulant qu'il est de son propre intérêt de contrecarrer l'entropie larvée qui affecte la maigre ressource du sens. Le sens commun éclairé par la démocratie doit aussi craindre le

nivellement médiatique et la trivialisation logorrhéique de toutes les différences. Il est des sentiments moraux qui, jusqu'ici, n'ont trouvé d'expression suffisamment différenciée que dans un langage religieux ; ils pourront trouver une résonance universelle dès l'instant où une formulation salvatrice se présentera pour un de leurs aspects presque déjà oublié mais dont l'absence est implicitement ressentie comme un manque. Une sécularisation qui ne cherche pas à anéantir procède sur le mode de la traduction.

Ainsi, par exemple, dans la controverse sur l'utilisation des embryons humains, un certain nombre de voix en ont appelé à *Genèse* I, 27 : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu. » Dans le fait que Dieu, qui est amour, crée en Adam et Eve des êtres libres qui lui ressemblent, il n'est pas nécessaire de croire pour comprendre ce que signifie « à l'image de ». Il ne peut y avoir d'amour sans connaissance de l'autre, ni de liberté sans reconnaissance réciproque. Ce vis-à-vis auquel est donné forme humaine doit, en ce qu'il concerne, être libre pour pouvoir répondre au don de Dieu. Il reste que, en dépit du fait qu'il est à l'image de Dieu, cet autre est quand même représenté comme créature de Dieu. Du point de vue de l'origine, il ne peut pas être sur le même plan que Dieu. Ce qui est « à l'image de » est nécessairement *créé* ; or s'exprime là une intuition qui, dans notre contexte, dit également quelque chose à celui qui n'est pas au diapason de la religion. Hegel avait repéré quelque chose lorsqu'il évoquait la différence entre la « création » divine et le simple « engendrement » par Dieu¹⁶. Dieu demeure un « Dieu d'hommes libres » tant que n'est pas aplanie l'absolue différence entre le créateur et la créature. Ce n'est en effet que dans cette limite que l'acte divin de

donner forme n'implique aucune détermination qui fasse obstacle à l'autodétermination de l'homme.

Un tel créateur, qui est à la fois Dieu de la création et de la rédemption, n'a pas besoin, pour opérer, de lois naturelles comme le technicien ou de règle d'un langage codifié comme l'informaticien. La voix de Dieu qui appelle à la vie communique d'entrée de jeu dans un univers de la sensibilité morale. C'est en ce sens que Dieu peut « déterminer » l'homme en lui attribuant en même temps la faculté et le devoir de la liberté. Cela étant, on n'est pas obligé de croire aux prémisses théologiques pour comprendre qu'une dépendance d'une toute autre nature, c'est-à-dire une dépendance causale, entrerait en ligne de compte si la différence dont nous faisons l'hypothèse disparaissait du concept de création et qu'un pair prenait la place de Dieu — autrement dit, si un humain intervenait en fonction de ses préférences dans la combinaison aléatoire des séquences chromosomiques parentales, et sans qu'il soit pour autant permis de supposer qu'un consensus existe, fût-ce au moins de manière contrefactuelle, avec l'autrui concerné. Cette vision des choses nous amène à la question qui m'a occupé par ailleurs. Est-ce que le premier homme qui déterminera dans son être naturel un autre homme *selon son bon vouloir* ne détruira pas également ces libertés égales qui existent parmi les égaux de naissance afin que soit garantie leur différence ?

NOTES

1. J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1995 ; R. Forst « Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft », dans : id., *Toleranz*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, p. 144-161.

2. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Altascadero, Cal., 1963, 1991, p. 38.

3. P. M. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge, CUP, 1979.

4. J. D. Greenwood (sous la dir. de), *The Future of Folk Psychology*, Cambridge, CUP, 1991 ; « Introduction », p. 1-21.

5. W. Detel, « Teleosemantik. Ein neuer Blick auf den Geist ? », dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 49, 2001, p. 465-491.

La téléosémantique aimerait, à l'aide d'hypothèses néodarwinistes et d'analyses conceptuelles, montrer comment a pu se développer la conscience normative d'organismes qui utilisent des symboles et représentent des états de choses. Selon elle, la constitution intentionnelle de l'esprit humain provient de l'avantage sélectif de certains comportements (comme, par exemple, la « danse » des abeilles, qui sont interprétés par leurs congénères comme des figurations, comme des « copies ». Parmi les « folios » des copies habituelles de ce genre, les comportements déviants doivent pouvoir être indiqués comme des représentations erronées — et l'origine de la normativité aurait donc trouvé une explication naturelle.

6. W. Detel, « Haben Frösche und Sumpfmenschen Gedanken ? Einige Problem der Teleosemantik », dans : *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 49, 2001, p. 601-626.

7. Ces stratégies de recherche tiennent compte de la complexité des propriétés nouvelles (de la vie organique ou de la vie mentale) qui apparaissent à chaque fois aux stades les plus avancés du développement en renonçant à décrire les processus propres aux stades supérieurs du développement en des termes qui ne conviennent qu'aux stades inférieurs de développement.

8. A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.

9. La « Préface à la première édition de 1793 » de *La Religion dans les limites de la simple raison* commence par cette phrase : « Dans la mesure où elle se fonde sur le concept de l'homme, comme être libre et s'obligeant par cela même par sa raison à des lois inconditionnées, la morale n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent qui le dépasse afin qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre motif que la loi elle-même pour qu'il l'observe. » (Trad. A. Philonenko, dans : *Œuvres philosophiques III*, Paris, Gallimard, 1986, p. 15).

10. E. Kant, *La Religion...*, *op. cit.*, p. 148.

11. G.W.F. Hegel, « Foi et savoir », dans : *Premières publications*, trad. M. Méry (légèrement modifiée), Paris, Vrin, 1952, p. 193.

12. T.W. Adorno, « Raison et révélation », dans : *Modèles critiques, op. cit.*, p. 146.

13. T.W. Adorno, *Minima Moralia*, trad. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, p. 230 (trad. modifiée).

14. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, tome 14, p. 507-508.

15. J. Derrida, « Foi et Savoir », dans : J. Derrida & M. Wieviorka, *Foi et savoir* suivi de *Le Siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2002 ; voir aussi *id.*, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

16. Bien que cette idée de l'« émergence » contredise son propre concept de l'idée absolue, que la nature « libère à partir d'elle-même », voir G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion II. 2*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p. 51 s. et p. 88 s.

