

*Draft*

**Philosophie de la religion**  
**Filo 2130**  
**Année 2007-2008**

Note de synthèse à l'usage des étudiants  
par Marc Maeschalck

*Ces notes ont pour objectif de fournir un support didactique par rapport au cours oral et formulent de manière directe les thèses discutées plus longuement au cours (et défendues techniquement dans les articles de la farde de lecture).*

**Introduction générale**

A titre heuristique, la thèse posée est celle de la difficulté de la philosophie de la religion en son état actuel à concevoir les dimensions d'action collective inhérentes à l'expérience des groupes religieux et à leur expression dans les espaces publics des sociétés pluralistes.

Cette thèse a été exposée à titre strictement introductif par deux voies différentes.

La première est généalogique : elle a consisté à identifier la difficulté mentionnée à travers le développement historique du champ disciplinaire propre à la philosophie de la religion.

La deuxième est comparative : elle a consisté à comparer cette difficulté avec le traitement réservé au phénomène religieux dans la théorie politique moderne, sous le prisme de rapports entre Eglise et Etat.

Il est ainsi possible de montrer que cette difficulté a des sources externes à la philosophie de la religion, mais que dans le domaine politique, des solutions ont été récemment apportées que la philosophie de la religion gagnerait à explorer.

Nous pouvons reprendre la thèse proposée en introduction en mettant en évidence trois temps reprenant les deux voies d'exposition et la conclusion que l'on peut en tirer pour orienter la suite du cours.

[1] Dans son évolution historique, la philosophie de la religion a privilégié une conception du phénomène religieux centrée sur l'expression des croyances et sur l'expérience individuelle qui en découle.

[2] La dimension d'action collective du phénomène religieux comme processus impliquant des pratiques de groupe et des acteurs collectifs est donc restée en retrait, et ceci pas uniquement dans le domaine de la philosophie de la religion.

[3] Pourtant, cette dimension doit être interrogée spécifiquement aujourd'hui, à partir d'approches nouvelles proposées dans d'autres champs disciplinaires, si l'on veut être capable de mieux comprendre les interactions entre religions et espaces publics démocratiques, du point de vue non d'une philosophie politique, mais précisément d'une philosophie de la religion (c'est-à-dire en reprenant ces enjeux du point de vue d'un devenir des religions). L'intérêt d'un regard porté à partir de la philosophie de la religion réside aussi dans sa propre capacité évaluative à l'égard des nouvelles pistes proposées.

### 1. La voie généalogique :

Aperçu sur le développement historique de la philosophie de la religion.

*Dans son évolution historique, la philosophie de la religion a privilégié une conception du phénomène religieux centrée sur l'expression des croyances et sur l'expérience individuelle qui en découle.*

Nous reprendrons l'exposé en cinq points : point de départ, point d'arrivée et trois étape intermédiaires.

1- La philosophie de la religion est née dans un contexte conflictuel caractérisé par trois grandes crises qui ont secoué le milieu académique allemand de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle<sup>1</sup> :

- La querelle du Panthéisme (*der Pantheismusstreit*) : 1780-1789, initié par Jacobi à l'encontre du théisme prôné par les philosophes éclairés comme Lessing, jugés trop proches des thèses de Spinoza.
- La querelle de l'Athéisme (*der Atheismusstreit*) : 1798-1806, de nouveau initié par Lessing contre la philosophie transcendantale de Fichte et poursuivi par les attaques de Eschenmaier contre Schelling. Cette fois, le conflit se radicalise, car les philosophes sont accusés de rejeter la foi en Dieu au profit de la seule raison.
- La querelle des choses divines (*der Streit um die göttlichen Dinge*) : 1806-1812 (avec des prémices dès 1799), le débat entre Jacobi et

<sup>1</sup> Cf. L'introduction de Jean Greisch à sa trilogie (communiqué dans la farde de lecture).

Schelling conduit à une division des tâches entre la raison spéculative et la pensée attachée à l'expérience religieuse, division qui sépare concrètement les entreprises de Schleiermacher et de Hegel.

- 2- Suite à ces crises successives, la philosophie de la religion s'autonomise comme domaine spécifique de la philosophie en privilégiant son rapport à l'histoire des religions, comme source du phénomène religieux. C'est la perspective phénoménologique qui prévaut dans cette première période.
- 3- Le développement des nouvelles sciences humaines (psychologie, sociologie, anthropologie) va donner accès à de nouvelles formes de connaissance du phénomène religieux centrées sur l'acteur croyant (psychologie) et ses pratiques sociales (sociologie, anthropologie, ethnologie).

La réception de ces connaissances en philosophie de la religion conduit à mieux séparer la description phénoménologique des pratiques religieuses et leur utilisation par des acteurs dans leurs contextes particuliers.

La philosophie de la religion devient une science critique qui s'efforce d'élucider cette tension entre un code de pratiques et sa réalisation particulière par un acteur.

- 4- La troisième période de la philosophie de la religion consiste dans une tentative de réconciliation des deux premières périodes de manière à mieux cerner la nature de l'écart mis en évidence par la critique, mais en mettant surtout l'accent sur le pôle de l'expérience subjective. Si une distance entre le code (les structures de l'expérience religieuse, le synchronique) et l'usage de celle-ci par un sujet-acteur (le diachronique) est possible, c'est parce qu'une opération particulière continue à les maintenir en relation, à savoir l'interprétation. Cette opération n'est pas à sens unique : non seulement l'usage donne une expression du code, mais le code rend à son tour possible de nouvelles compréhension de l'usage qui en est fait.

C'est l'âge herméneutique de la philosophie de la religion qui commence.

- 5- Cette tentative de réconciliation vient toutefois renforcer la tendance amorcée par la critique, à savoir le privilège accordé à la perspective de l'acteur-croyant.

## 2. La voie comparative :

### Aperçu du développement de la théorie politique moderne

*La dimension d'action collective du phénomène religieux comme processus impliquant des pratiques de groupe et des acteurs collectifs est restée en retrait, et ceci pas uniquement dans le domaine de la philosophie de la religion.*

Du côté de la théorie politique moderne (en sciences politiques, en droit et en philosophie politique), l'expérience religieuse a été conçue sous le prisme des relations entre Eglise et Etat. Différentes formules ont été progressivement élaborées pour garantir les prérogatives de l'Etat sur l'Eglise.

Ce processus de « modernisation politique » des religions judéo-chrétiennes peut être comparé à un processus de domestication : la religion doit fonctionner dans les limites fixées par l'Etat de droit.

Cette histoire moderne des relations entre Eglise et Etat aide à comprendre les relations entre les institutions. Une de ses limites est cependant qu'elle ne permet guère à son tour de comprendre la dimension spécifiquement collective de l'expérience religieuse, c'est-à-dire la manière dont des identités communautaires sont susceptibles d'évoluer en lien à d'autres expériences identitaires, tantôt portées par les mêmes acteurs, tantôt portées par des acteurs différents.

## 3. Une troisième voie :

### Aperçu des innovations apportées par la philosophie politique contemporaine

*La dimension d'action collective doit être interrogée spécifiquement aujourd'hui, à partir d'approches nouvelles proposées dans d'autres champs disciplinaires, si l'on veut être capable de mieux comprendre les interactions entre religions et espaces publics démocratiques, du point de vue non d'une philosophie politique, mais précisément d'une philosophie de la religion (c'est-à-dire en reprenant ces enjeux du point de vue d'un devenir des religions). L'intérêt d'un regard porté à partir de la philosophie de la religion réside aussi dans sa propre capacité évaluative à l'égard des nouvelles pistes proposées.*

Les philosophies politiques contemporaines ont, de leur côté, tenté depuis le début des années 80 d'apporter de nouvelles réponses face aux enjeux d'intégration de nouvelles cultures et pratiques religieuses dans les espaces publics modernes. Ces philosophies politiques ont ainsi été amenées à prendre en compte des formes d'action collective portées par des groupes religieux qu'il s'agisse de fondamentalistes judéo-chrétiens ou d'autres mouvements religieux.

Cependant, ces philosophies politiques ne pouvaient trouver de ressources pertinentes sur cette question du côté de la philosophie traditionnelle de la religion. Elle a donc tenté d'innover, tout en étant dépendante des schémas insatisfaisants formés sur cette question par le développement historique de la philosophie de la religion.

### 1- Quels schémas insatisfaisants ?

Pour construire une nouvelle position par rapport au phénomène religieux, la philosophie politique contemporaine ne pouvait disposer que des schémas qui ont dominé l'évolution historique de la philosophie de la religion, à savoir les schémas hérités de la période phénoménologique et de la période critique, qui eux-mêmes font écho aux tous premiers débats du XIXe siècle en philosophie de la religion (ceux qui ont opposé la philosophie transcendantale réflexive et la philosophie dialectique de l'histoire).

Selon un premier schéma, il faut prendre en compte la positivité du phénomène religieux, ses traces historiques, ses contenus de signification, son pouvoir d'effectuation historique, pour cerner la religion comme un événement susceptible de déterminer l'action humaine.

Selon un deuxième schéma, il faut tenir compte de la capacité réflexive des acteurs croyants pour identifier à quelles conditions ceux-ci parviennent à réinterpréter leur destin dans les déterminations religieuses qu'ils reçoivent, si bien qu'ils finissent par déterminer à leur tour la signification du phénomène religieux par leur action.

Il y a ainsi une « religion philosophique » qui peut se détacher de la vie de foi et acquérir une valeur universelle pour l'action humaine. Toutefois, il y a aussi une position d'immanence à l'égard de la vie de foi qui renvoie au destin historique des religions et à leur pouvoir effectif de réalisation d'une forme de vie rationnelle.

Cette tension n'est pas résolue et continue de partager les philosophies politiques contemporaines quand elles s'interrogent sur le phénomène religieux.

## 2- Les innovations

Malgré ces schémas insatisfaisants, les philosophies politiques contemporaines ont déjà progressé dans leur compréhension du phénomène religieux en tant qu'il mobilise des acteurs collectifs et des processus d'action collective dans les espaces publics pluralistes.

Il est possible de discerner dans cette progression trois grandes étapes caractérisées par leurs concepts-clés : conviction, communauté et autorité.

- L'étape de la **conviction** concerne les philosophies politiques dites procédurales dont les figures les plus connues sont John Rawls et Jürgen Habermas. Ces philosophies politiques ont proposé de considérer le rôle des croyances religieuses dans l'action collective à la manière de ressources sémantiques ou de ressources compréhensives. Leur rôle est de conforter l'acteur dans ses choix, de donner un sens qui dépasse la visée immédiate d'une action et de renforcer l'identité de celui qui s'y réfère.
- L'étape de la **communauté** concerne la philosophie politique néo-pragmatique dont la figure de proue est Richard Rorty. Selon cette perspective, les religions ne se limitent pas à un ensemble de convictions circonscrites à la vie privée des acteurs. Quand des acteurs se positionnent publiquement en fonction d'elles, l'effet obtenu est ambivalent : tantôt si elles sont mobilisées comme des langages détenteurs d'une vérité finale sur un sujet débattu, elles jouent comme des « arrêts de la conversation » (*conversation stopper*), tantôt quand elles permettent à des citoyens/ennes d'exprimer une nouvelle forme de souffrance et d'en appeler ainsi à la solidarité des autres, elles remplissent une mission nécessaire à l'espace public démocratique, dans la mesure où il doit être porteur d'un « nous » le plus large possible, une sorte de communauté potentielle.
- L'étape de l'**autorité** concerne un nouveau développement des théories politiques néo-pragmatistes, tel qu'on le trouve en particulier dans l'expérimentalisme démocratique de Charles Sabel et de Joshua Cohen ou dans la démocratie réflexive. Ces théories sont plus attentives aux capacités d'apprentissage social qui sont suscitées chez les acteurs collectifs en fonction de leurs positionnements comme groupes identitaires. C'est dans cette perspective que Laws et Rein<sup>2</sup> ont analysé le rôle des activistes des droits civiques et religieux dans le débat environnementaliste aux Etats-Unis. Dans cette optique, c'est le mode d'organisation de l'autorité collective qui doit être revu pour rendre possible de tels apprentissages.

---

<sup>2</sup> Cf. Article communiqué dans la farde de lecture.

### 3- Quelques perspectives critiques pour aller plus loin

*En relisant les trois grandes innovations des philosophies politiques contemporaines dans leur compréhension du phénomène religieux, nous serons attentifs au débat interne entre réflexivité et positivité qui les traverse. Notre interrogation sera la suivante : devons-nous nous contenter d'une voie synthétique qui ne nous aide pas à dépasser l'aporie constitutive de chacune des deux positions ? Ou alors, le recours à l'autorité thématifiée dans la philosophie politique est-il susceptible de nous aider dans le dépassement de ces impasses inhérentes au commencement de la philosophie de la religion ?*

Cette démarche comparative s'inspire d'un débat contradictoire qui s'est tenu au commencement de la philosophie de la religion au XIX<sup>ème</sup> siècle. Deux positions s'affrontaient (et s'affrontent encore dans la mesure où ce débat n'a jamais été refermé) : la philosophie réflexive et la philosophie dialectique ou positive.

La position de **la philosophie réflexive** est défendue par Fichte<sup>3</sup> et Schelling<sup>4</sup> (héritiers de Kant) et critiquée par Hegel<sup>5</sup>. Selon la philosophie réflexive, la religion est un fondement intra-social de la vie en société et non extra-social. On ne peut par conséquent en parler qu'en adoptant une démarche réflexive. Fichte résume en 1798 cette thèse en disant que « la philosophie vient toujours après la vie et la foi fait partie de la vie ». Il ne peut être question tant pour le philosophe que pour le théologien de juger la foi dans la vie. C'est uniquement lorsque l'expérience pratique prend distance d'elle-même qu'elle devient critiquable. S'il faut donc débattre de certaines théorisations de la foi, c'est dans un débat portant sur des vérités isolées de la vie, et non en jugeant le croyant.

La philosophie réflexive se présente comme une critique des « penseurs éclairés », les « Aufklärer » (Thomasius, Lessing...) qui prétendaient tirer la vérité métaphysique de sa « gangue » religieuse. Elle assume une position critique qui porte sur des questions d'ordre épistémologique. Quelles sont les conditions de possibilités du détachement des vérités de foi de la vie ? En quoi peut-on avoir raison de les détacher ? La philosophie réflexive est de ce point de vue une philosophie transcendante : elle s'interroge sur la possibilité de l'expérience où elle s'actualise.

La position de **la philosophie dialectique ou positive** - qui va s'imposer même si la question reste encore ouverte - s'oppose à la position réflexive qu'elle juge élitiste en raison de son procès de rationalisation de la religion. Pour Hegel, et plus tard

<sup>3</sup> « Die Anweisung zum seligen Leben » (1806).

<sup>4</sup> Cf. « Philosophie und religion » (1804). Ce texte est une réponse à l'article polémique « Glauben und Wissen » (1803) de Hegel.

<sup>5</sup> Cf. « Glauben und Wissen »

Heidegger, nous perdons avec la philosophie réflexive un élément essentiel, celui de l'historicité. Pour comprendre la religion, il faut la resituer dans la dynamique du vécu religieux (dans l'incarnation) qui est indissociable de la signification du vécu religieux. On ne peut comprendre le synchronique (les structures de l'expérience religieuse) en faisant abstraction du diachronique (l'usage de celles-ci par un sujet-acteur). Il faut donc d'abord penser la dimension anthropologique de la religion qui montre la positivité de son expérience, faute de quoi le rapport entre philosophie et religion reste abstrait. Schelling, qui était d'abord un opposant de cette position, va écrire une grande philosophie de la religion anthropologique en la cadrant dans son événementialité.

La philosophie contemporaine a hérité de ce conflit. À une conception universaliste (qui hérite de la philosophie réflexive attentive au contenu universalisable de la religion) dont les représentants sont Habermas et Rawls s'oppose une position pragmatiste (qui hérite de la philosophie positive attentive à la capacité que l'expérience religieuse a de faire sens) dont les représentants sont Heidegger et Rorty.

Une première manière d'aborder le rôle des religions dans les espaces publics contemporains a consisté en philosophie politique à partir d'un point de vue centré sur les conditions de la construction des règles de vie en commun. Dès le moment où ces règles de vie en commun sont élaborées dans des processus sociaux de délibération donnant priorité à des critères de rationalité admis par tous, il faut développer une conception des religions qui soit susceptible à la fois de rencontrer ces critères de rationalité et de trouver sa place dans le jeu délibératif.

C'est le défi qu'ont tenté de relever deux perspectives majeures de la philosophie politique de la fin du XXe siècle : celle de John Rawls et celle de Jürgen Habermas.

Les deux philosophes s'accordent sur l'idée que les religions ne peuvent avoir qu'une contribution indirecte négative au débat public. Dans le cas contraire, elles risqueraient de devenir, selon l'expression de Rorty, des « conversation stoppers ».

Ce point d'accord renvoie à une base d'accord plus large sur la manière de traiter la construction démocratique dans nos sociétés contemporaines : celle-ci se réalise par la médiation de l'organisation délibérative de l'espace public dont la visée fondamentale doit être de garantir l'équité des débats conduisant aux décisions sur les règles du vivre ensemble. Il faut donc sortir de la démocratie du lobbying et des groupes d'intérêt pour donner place à de véritables débats sur les intérêts divergents, leurs motifs, leur avis sur des solutions et leurs capacités à rencontrer d'autres intérêts. Bref, recourir au débat pour construire, de manière transparente et accessible, un intérêt universel partagé par l'ensemble des concernés et donc susceptible d'être soutenu dans sa mise en pratique une fois traduit en norme.

Pour défendre leurs intérêts dans un débat et parvenir à les rendre plus fédérateurs par des preuves rationnelles, les acteurs s'appuient sur leurs expériences et sur les idéaux qui les animent. Ils y trouvent des préférences culturelles, des stéréotypes psycho-sociaux, mais aussi des motifs qui les amènent à discriminer les possibilités existantes en fonction d'un idéal ou d'un sens (qui renvoie tout autant à des solidarités naturelles et à des identités collectives, qu'à un besoin personnel de signification morale et spirituelle de l'existence). Ces motifs participent à l'élaboration des justifications de l'action et deviennent alors des convictions partageables.

Dans le débat public, ces convictions doivent être, pour Rawls, soumises à des critères de rationalité de manière à pouvoir identifier collectivement des principes d'action indépendants des convictions particulières (donc valables pour tous) et limités aux objectifs de justice réalisables par le débat public. Pour Habermas, elles doivent se traduire sous la forme d'arguments acceptables par des points de vue totalement différents de manière à permettre la formulation des règles d'un monde commun. Leur contribution au débat public doit donc être, pour Rawls comme pour Habermas, indirecte et négative au sens où non seulement elles ne peuvent apparaître comme des références immédiates (elles devraient alors être admissibles par tous), mais aussi qu'elles ne peuvent prétendre orienter positivement la recherche de la solution (celle-ci dépend totalement de la capacité délibérative du collectif et non d'une ressource extérieure).

Faut-il en conséquence dénier aux religions tout apport positif (même indirect) au débat public ? Sur ce point, les deux auteurs divergent radicalement en définitive. Ce différend s'est particulièrement révélé dans le débat suscité en 1995 par le *Journal of Philosophy*<sup>6</sup>.

## 1- Le débat entre Rawls et Habermas

### 1-La critique de Habermas contre Rawls

[1.] La **critique** de Habermas porte sur le fait que Rawls est trop tolérant en interprétant la contribution indirecte négative de la religion au débat public. Habermas soupçonne Rawls de reconnaître une valeur réflexive (une capacité critique) à la religion de sorte que la religion serait positivement capable de nous rendre plus prudent.

[2.] Cette critique trouve effectivement un **fondement** dans la philosophie de Rawls. Toutefois, ce fondement est ancien. Il ne concerne pas immédiatement la pensée rawlsienne de la religion mais il relève plus généralement de sa conception de la conviction. Pour Rawls, l'être humain est toujours capable de passer d'une conviction non argumentée à une conviction bien réfléchie à travers un dialogue argumentatif (c'est-à-dire une procédure de rationalisation qui soumet les différents points de vues à des principes extérieurs aux convictions afin d'atteindre un équilibre réflexif). Cet équilibre réflexif rationalise l'acteur tant dans son rapport à l'argumentation de sa conviction que dans son rapport à sa conviction elle-

---

<sup>6</sup> Vol. 92, mars 1995, n° 3, débat traduit en français par R. Rochlitz (avec le concours de C. Audard) dans *Débat sur la justice politique* (Cerf, Paris, 1997).

même.

[3.] Relevons un **problème** dans la critique de Habermas. Contrairement à ce que prétend Habermas, Rawls dénie aux religions de posséder une capacité réflexive, il dit plus simplement qu'elles peuvent devenir des convictions réfléchies. Il y a un double effet de la rationalisation : d'une part, des convictions sur le débat public et, d'autre part, du débat public sur les convictions.

[4.] Cependant, même cette nuance prise en compte, Habermas reste en désaccord avec Rawls. Pour Habermas on ne peut accepter cette conclusion rawlsienne suivant laquelle les croyants dans une situation publique peuvent faire progresser leur rapport rationnel avec leur croyance. Ce retour sur la croyance n'existerait pas. La critique de Habermas porte donc moins sur la reconnaissance d'un pouvoir réflexif à la religion que sur le fait que ce pouvoir réflexif peut avoir une dimension positive. Rawls n'aurait pas assez insisté sur le côté négatif de la religion.

[5.] La critique est par conséquent une manière pour Habermas dénoncer un **présupposé** dans la pensée de Rawls. Rawls se réfère à une conception de la religion naturelle. Cette conception comprend la religion comme une dimension de la raison naturelle ; ce qui implique qu'elle participe à notre relation à la réalité. La religion serait une dimension anthropologique fondamentale et positive que l'on ne peut pas supprimer.

## 2- La critique de Rawls contre Habermas

[1.] La **critique** de Rawls reproche à Habermas sa théorie trop générale, trop englobante (« compréhensiv ») de la rationalité qui s'autorise à donner des réponses au-delà de son champs de compétence. On perçoit en sous-entendu que la théorie de Habermas est dès lors une idéologie plus dangereuse qu'une religion, elle est en tout cas inopérante en philosophie politique.

[2.] Cette critique trouve effectivement un **fondement** dans la philosophie de Habermas. La théorie habermasienne de la rationalité est totalisante (héritière en cela des grandes philosophies de Fichte, Hegel ou Marx) en se voulant une vision complète de la raison depuis le monde vécu jusqu'au monde public<sup>7</sup>.

[3.] Dans cette théorie générale, il y a bien une théorie de la religion

---

<sup>7</sup> Cf. « Arbeit und Interaktion ». C'est pour cette raison que Habermas, contrairement à Rawls, débat avec toute la tradition philosophique.

implicite.

A/ Selon Habermas, l'erreur fondamentale des religions est une erreur anthropologique. On projette dans une transcendance extérieure ce qui est une transcendance de l'intérieur (le dépassement de soi). En devenant une transcendance extérieure, elle devient une illusion, une hypostase.

B/ Habermas reconnaît cependant une valeur consolatrice aux religions<sup>8</sup> par rapport au manque de raison dans le monde. Cette valeur consolatrice est vraie dans sa forme, car il y a en effet un tel manque de raison qui provoque un réel désarroi. Mais elle est fautive dans son contenu, car elle est incapable de combler ce désarroi. Habermas refuse pour autant de mener une lutte à mort à la religion dans la mesure où il est acceptable que les personnes qui ne sont pas capables de se maintenir dans le vide rationnelle se console par la religion.

[4.] La critique de Rawls pointe par conséquent elle aussi un **présupposé** lourd dans la pensée de Habermas. Habermas est l'héritier d'une conception de la religion métaphysique qu'il reçoit de Hegel, Feuerbach et de Marx. Selon cette conception, la religion avance des raisons de se comporter qui ne sont pas vérifiables empiriquement.

## 2-Conséquences

Deux enseignements de ce débat.

1/ Dire que la religion a une valeur consolatrice implique un point de vue compréhensif sur les religions (c'est-à-dire partant d'une compréhension bien trop générale de l'action humaine). La pointe de l'argument est qu'on ne peut adopter un point de vue compréhensif sur la religion qu'en adoptant un point de vue extérieur à celle-ci. Rawls reproche en fait à Habermas d'adopter pour critiquer la religion le même point de vue extérieur que la religion adopte vis-à-vis du réel, bref de sombrer dans une métaphysique laïcisée.

2/ Dire que la religion est une ressource réflexive implique un point de vue discursif sur les religions (c'est-à-dire en estimant la religion sur base de principes de validités auxquelles elle ne peut pourtant se soumettre). La pointe de l'argument est qu'on ne peut avoir un point de vue discursif sur la religion qu'en adoptant un point de vue interne à celle-ci. Habermas reproche en fait à Rawls d'adopter un point de vue interne à la religion ; ce qui le conduit à accepter partiellement une prétention à la validité.

---

<sup>8</sup> Cf. « La pensée post-métaphysique ».

Si Habermas ne reconnaît pas de valeur à la religion dans le débat public, Rawls - et particulièrement à partir de 1985 - dit que, pour la rationalisation, on a besoin d'un consensus mais également d'un croisement des valeurs, croisement décisif dans la perspective d'obtenir des consensus durables et non pas de simple « modus vivendi ». Les religions participent activement à cette part non-rationalisable de l'espace public.

### **Conclusion**

Pour comprendre l'aporie à laquelle conduit le débat, il nous faut ajouter l'élément dont nous sommes partis. Si l'on traite les religions comme des convictions, alors on aboutit à deux possibilités : soit une critique compréhensive de la valeur des religions, soit une position discursive favorable aux religions. La question de la religion reste par conséquent toujours indécidable tant qu'on la considère comme une ressource de convictions.

A la différence de la conviction qui s'adresse à un Je, la communauté s'adresse d'abord à un Nous, un Nous qui inclut des Je. A la communauté d'expression est liée l'idée de la religion comme phénomène identitaire. L'auteur pragmatiste que nous privilégierons est Richard Rorty<sup>9</sup>.

Pourquoi Rorty ? Rorty est un neo-pragmatiste qui a influencé la démocratie américaine. Il est idéaliste dans la conception de l'éducation. Son idéalisme s'entend dans un sens très précis : tout concept se réalise progressivement par la pratique. Il développe donc une notion inférentielle (ce qui advient dans le procès). En matière d'éducation, la perspective qu'il développe se situe dans le prolongement de l'idée d'éducation collective du sentiment. Sur le plan de la philosophie de la religion, Rorty nous intéresse tout particulièrement en tant qu'il est le témoin d'un premier grand déplacement du traitement de la religion comprise d'abord à partir du collectif.

### 1- Désaccord de Rorty avec Rawls et Habermas

Rorty est en profond désaccord avec la représentation de l'espace public. Selon lui, Rawls et Habermas sont des métaphysiciens libéraux qui s'ignorent car ils considèrent l'espace public comme le lieu où l'on peut dire *ce que* nous sommes ; l'endroit où nous pouvons nous mettre d'accord par l'argumentation ; là où on peut dire *ce qu'*est la justice, la sécurité sociale *pour nous*.

Or, « *ce que* » en philosophie, c'est « *id quod* ». Cela signifie que l'on essaie d'avoir accès par la distinction à une essence sur laquelle on peut se mettre d'accord. Il s'agit par conséquent d'une démarche qui veut donner une définition du concept avant de l'appliquer. Rawls et Habermas ont donc une conception délibérative essentialiste. Ils donnent priorité à l'essence sur l'action pour définir une politique générale qui correspond à l'essence.

Le système de Rawls et de Habermas frise l'hypocrisie et la pétition de principe : on se met d'accord sur des principes avant de vérifier leur applicabilité. Or, dit Rorty, entre ce que nous voulons et l'application, il y a un écart insurmontable. Dès lors, au lieu de parler de *ce que* nous sommes, il vaut mieux parler de *qui* nous sommes, c'est-à-dire de parler d'abord de la construction d'une identité collective. Il n'est pas question ici de se livrer à de simples distinctions sociologiques dans le rapport que les acteurs peuvent avoir au Nous, parce que le problème est plus radicalement celui d'une « fraction » dans la façon

---

<sup>9</sup> Cf. son livre *Contingence, ironie et solidarité*.

d'entendre le Nous qui n'est pas la même en fonction de la situation des différents groupes d'acteur. Dire *qui* nous sommes dans l'espace social, c'est dire à *qui* le Nous s'adresse.

Pour un pragmatiste, nous l'avons dit, le concept ne peut se construire que dans l'action. Le Nous est un nous qui s'expérimentent et qui ne peut être qu'en devenir. Cette conception de l'espace public qui se fait dans l'action est typiquement pragmatiste.

## 1- L'attention au « Nous » permet de distinguer deux stratégies

[1.] La **position utilitariste**. Quand on dit ce que nous sommes, cela consiste à identifier un **Nous réel** duquel on part. Cette position se caractérise par la visée du Nous dont on attend l'utilité. Les ressources déjà acquise par un Nous réel peuvent être suffisantes pour déjà envisager une application. La position utilitariste est par conséquent altruiste en ce sens qu'elle pose un raisonnement en terme d'extension : elle part d'un Nous réel qui a la capacité d'exporter et redistribuer ce qu'il a déjà acquis. Sur le plan économique, cette position correspond à la théorie de l'économie standard fondée sur l'hypothèse de la rationalité parfaite avec optimalité.

Il y a bien une puissance du Nous réel qui fonctionne relativement bien dans un état unifié. Mais, c'est en fait le modèle de la charité qui est sous-jacent : celui qui reçoit doit dire merci. A la place d'un engagement, nous avons une bonne volonté altruiste qui doit gérer ses actions à partir de ses moyens en réalisant un « *tri* », c'est-à-dire en investissant là où on n'a le plus de chance de réussite, voire de survie sur le plan humanitaire<sup>10</sup>.

[2.] La **position pragmatique** se rapporte au contraire à un **Nous potentiel** qui est le Nous auquel il est possible de croire en fonction de ce que nous déclarons. La *déclaration* infère une croyance dans un Nous potentiel. La déclaration débouche sur un *engagement* (ce que je suis prêt à faire si tel événement se produit). L'engagement n'a de sens que lisible, sous forme de *contrat*. Il doit lister un certain nombre d'action qui nous lie solidairement au Nous que nous sommes. Le Nous ne sera vérifié qu'après la pratique qui respecte les procédures. Sur le plan économique, cette position correspond à la théorie de l'économie non-standard fondée sur l'hypothèse de la rationalité imparfaite avec sous-optimalité.

---

<sup>10</sup> Cf. le texte prononcé par Rorty devant l'ONU, « Universalisme morale et le tri économique ».

## 1- Récapitulation du diagnostic de Rorty

Les espaces publics sont rejetés par Rorty pour deux raisons :

[1.] Ils ont une **conception principialiste** (généraliste) de la définition de ce qu'il faut faire, excluant de fait une partie des membres de l'espace public.

[2.] Quand ils ne sont pas principialistes, ils sont **utilitaristes** : ils se rapportent à un Nous réel se soumettant à un tri sans le dire. C'est un tri dû à l'aveuglement du système incapable de travailler avec *qui* nous sommes. Le *qui* nous sommes, c'est partir de situations particulières pour construire une action.

## 2- Principe normatif de l'espace public

Comment se construit l'expression dans l'espace public ? Chacun va re-raconter, re-décrire comment il se lie au Nous. C'est l'inverse d'une vision standardisée car la fiction du citoyen standard ne donne aucune garantie d'être considéré comme standard. Pour Rorty, il faut la reconstruction d'un Nous concret en partant de la situation concrète de chaque acteur (les statistiques ne diront jamais ce qu'est vivre l'exclusion sociale).

Dès qu'un état cesse la redescription normative, il retombe dans l'exclusion parce qu'il est alors incapable d'intégrer de nouvelles situations particulières. Il faut donc mettre en place une normativité qui permet de diagnostiquer des *souffrances*.

La manière dont nous sommes humiliés (vexés) dans un Nous va différer en fonction de la manière par laquelle nous nous rapportons au Nous. Ce qui humilie l'un n'humilie pas l'autre. L'humiliation, c'est de ne pas pouvoir redécrire ses souffrances dans son langage, autrement dit c'est ne pas pouvoir utiliser ses mots. L'humiliation, c'est de ne pas pouvoir dire son exclusion du Nous dans le langage par lequel on appartient au Nous. A la question « quelle redescription donne-t-on d'une souffrance sociale ? », il faut répondre que c'est uniquement les personnes qui la vivent qui peuvent opérer la redescription.

### 3. Langage et espace public

Pour Rorty, le problème n'est pas que le point de vue généraliste ne puisse rejoindre les situations particulières, mais plutôt qu'il ne peut s'y rendre attentif dans la mesure où l'attention aux situations particulières n'est possible que dans la prise de parole des acteurs concernés. De cette prise de parole dépend la capacité à faire communauté à partir d'un espace public, c'est-à-dire de faire un Nous concret.

C'est très précisément à ce moment du raisonnement qu'apparaît un concept clé dans la pensée de Rorty, celui d'**humiliation**. Qu'est-ce qu'être humilié dans un espace public ? C'est de ne pas pouvoir choisir ses mots pour décrire sa souffrance. Si l'espace public n'autorise que le langage dominant du groupe dominant, alors on a déjà décidé a priori dans quel langage poser la question qui va concerner la souffrance de certains.

L'humiliation est donc bien un problème politique pour Rorty dans la mesure où, en humiliant autrui, je me rends incapable de me sensibiliser à d'autres formes de souffrance que celle que je connais déjà. Je produis une exclusion qui se double d'une fixation d'un certain langage qui seul serait valable dans l'espace public. Pour Rorty, l'enjeu est d'aller vers la capacité de redire le Nous afin de compter sur la communauté pour être attentive à de nouvelles formes de souffrance. La question est par conséquent déplacée vers la capacité des acteurs à exprimer leur souffrance dans l'espace public. C'est ici que Rorty développe sa théorie du langage.

#### 1- Le langage privé

La plus grande partie de nos actes de langage appartiennent à la sphère du langage privé. Nous avons tous une poétique spontanée, notamment par le biais de l'humour. Ce langage privé, ne devant pas rendre de compte public, est intrinsèquement riche de redescription et de prolifération de l'expérience de la souffrance. Le langage privé constitue dès lors un « *humus* », le terreau de l'imaginaire social. Métaphoriquement, l'image de l'humus est forte puisque l'humus, bien que matière brute, est ce qui va permettre la croissance végétale. De même, de l'humus du langage privé va croître la communauté.

Dans ce langage privé se trouvent les croyances de valeurs (qu'elles soient familiales, culturelles ou encore, et c'est donc ici qu'elles doivent être situées pour Rorty, les croyances religieuses), c'est-à-dire les croyances qui n'ont pas nécessairement été réfléchies mais qui nous permettent néanmoins de dire spontanément le juste et l'injuste, la fidélité ou l'infidélité...

Le langage privé aide à éduquer notre sentiment. C'est ainsi que l'idéal de la sphère privée sont d'abord les œuvres littéraires capables de véritablement éduquer notre sentiment en exprimant une souffrance en vue de nous y sensibiliser, plutôt que les œuvres théoriques qui, bien que faisant partie de la sphère privée, s'adresse à la raison. Rorty aura ce slogan : « Dans bien des cas, on gagnerait à lire *La case de l'oncle Tom* à la place de *La critique de la raison pratique* ».

Il faut bien comprendre que le langage privé est *riche et libre de tout auto-contrôle* de sorte que si, dans la sphère privée, je me prête à de l'humour sexiste ou interethnique, cela n'appartient qu'au jeu du langage privé qui n'a pas la prétention de faire ou dire la vérité mais seulement de se libérer d'une situation. L'humus est *indécidable*.

L'humiliation n'appartient donc pas à la sphère privée, elle est réservée à la sphère publique. En effet, dans la sphère privée, nous sommes dans l'ordre de l'émotion, puisque l'intention n'est pas de faire de la description une visée du vrai. Si l'on se dit humilié dans la sphère privée, alors on rate et on bloque notre capacité à éduquer notre sentiment, à dire le monde. Contrairement à cette attitude de blocage immédiat, il ne faut pas s'arrêter à la première expression du langage privé ni l'intellectualiser, il faut tenter de se rendre sensible à ce qui s'exprime en lui.

Le problème de la personne qui se sent humiliée dans la sphère privée est, pour le dire rapidement, plutôt un problème du « regard d'autrui » si bien que nous sommes amenés à faire une autre distinction avec Rorty : l'humiliation n'est pas non plus une question d'ordre moral. L'humiliation relève au contraire d'une distinction juridique forte entre l'imputable et le non-imputable. En vertu de l'indécidabilité de l'humus, la sanction ne peut venir que lorsque l'on passe à l'espace public.

## 2- Le langage public

Il ressort que le langage privé est une condition nécessaire (parce que sans lui la communauté s'appauvrit) mais pas suffisante (parce qu'il ne donne aucune garantie). Qu'en est-il alors du langage qui participe à la construction de l'espace public ?

Pour Rorty, comme pour Rawls et Habermas, il s'agit bien à ce niveau de garantir les règles d'engagement dans un monde en commun. Mais à la différence de Rawls et Habermas, pour travailler sur ces règles d'engagement, Rorty mobilise un langage qui n'a pas d'abord été pensé pour la sanction des règles de vie en commun. Rorty part de nouveau du langage privé parce qu'il est expressif mais pour aussitôt montrer le conflit qui surgit dès que ce dernier veut

passer à la sphère public ; conflit qui se tient entre deux formes de langage : les langages finaux et les langages ouverts.

[1.] Le **langage final** est celui qui prétend déterminer une vérité valable pour tous. Il est né de l'humus du langage privé indécidable mais il veut faire un saut vers ce qui devrait être valable pour tous et tente de s'imposer comme règle à tous. Le langage final est donc porteur de deux caractéristiques, d'une part, la *généralisation* d'une expérience privée et, d'autre part, la *standardisation* de cette expérience.

Il y a beaucoup de langages finaux, ceux-ci apparaissent dès que nous tentons d'imposer notre description dans un langage déterminé, c'est-à-dire dès que nous passons d'une hypothèse descriptive à une expression normative imposant un standard de comportement. Les langages finaux peuvent donc prendre des formes aussi diverses et contradictoires que celles du scientisme, d'une science économique standard (où tout s'explique suivant le couple coût/bénéfice), des extrémismes politiques de gauche ou de droite, ou que celle des religions. Le conflit entre langages finaux reproduit dans la sphère publique l'indécidabilité du langage privé. Le moment le plus dangereux est dans cette perspective le moment où la société se fixe sur un langage final par une volonté propre en excluant de fait tout autre langage.

[2.] A l'opposé de cette attitude, il est possible de suspendre l'indécidabilité en se référant cette fois à des **langages ouverts**. Les langages ouverts, en laissant la parole publique proliférer, définissent un négociable en le détachant de l'émotion de la sphère privée ainsi que du langage final. Le langage ouvert aide par conséquent à déterminer un « *objet* » pour la mise en accord. La sphère public passe alors par cet objet pour mettre en place des normes qui sont négociables et révisables. Révisables parce que ce sont bien les différentes formes de description d'une souffrance qui interviennent pour déterminer et redécrire l'objet de la mise en accord. Et puisque la communauté est ici capable d'intégrer de nouvelles descriptions, l'objet peut être renégocié et les normes révisées.

### 3- Conclusion

C'est pour Rorty, la bonne version du libéralisme, car elle n'est pas métaphysique contrairement à celles de Rawls et Habermas qui veulent tout de suite passer aux principes. Dans la position de Rorty, on ne dit pas *ce que* nous sommes avant de dire *qui* nous sommes. Il y a une réflexivité bien pensée chez Rorty puisque le *qui* nous sommes est pensé jusqu'à l'humus langagier. Du privé - que Rawls et Habermas n'ont pas suffisamment pensé pour Rorty - des

capacités de redescription se transfèrent pour s'élargir dans un Nous qui peut toujours recevoir d'autres expériences.

#### 4. La philosophie de la religion selon Rorty

Les religions appartiennent pour Rorty aux trois types de langages qu'il a décrit : privés, finaux et ouverts. Pour le montrer Rorty s'appuie sur la taxinomie des actes de langage proposée par Searle.

**Langage privé.** La religion contribue d'abord à l'humus de nos identités en étant le lieu où les humains expriment par le langage privé leurs émotions et plus que cela, le sens même de l'existence. Pour Rorty, à la suite de Searle, la religion appartient de ce point de vue au langage expressif. Dans le **langage expressif**, les mots servent à nommer un état psychique de l'énonciateur, un souhait, une expérience poétique du monde... Les mots ont ici une valeur intrinsèque et n'attendent pas que le monde leurs correspondent.

**Langage final.** Cependant, à travers l'histoire, les religions se sont aussi transformées en langages finaux dans l'espace public, c'est-à-dire en langages qui prétendent détenir la vérité sur l'existence. Le danger est alors que les religions se réduisent à un langage eschatologique, un savoir de la fin de l'existence. Elles mettent alors fin aux conflits des langages privés en devenant des « conversations stopper ». La religion de ce point de vue devient, selon la taxinomie de Searle, un **langage directif** : le monde doit se conformer à ce qu'il dit, le monde doit s'ajuster aux mots. Dans cette perspective, les religions rendent impossible l'institution d'une paix civile.

Si nous récapitulons rapidement, il ressort que le langage expressif s'enracine dans la construction individuelle. Quand on passe dans la sphère publique en passant de l'expressif au directif, le langage joue le rôle cette fois d'une convention dans la sphère collective. L'individu disparaît pour ne laisser place qu'à la convention. Dans ces deux schémas, il n'y a donc pas de place pour un entre deux qui serait le communautaire.

**Langage ouvert.** Pour Rorty, l'expression de la souffrance, comme nous le savons, n'est pas seulement individuelle, elle n'est pas le résultat d'une expression personnelle réussie que d'autres s'accapareraient, mais elle se fait dans des groupes, dans des cercles, dans des congrégations au sens laïc, bref dans tous ces petits milieux communautaires où commencent à naître un autre langage qui n'est déjà plus simplement individuel et privé mais qui n'est pas encore public. Selon Rorty, une alternative est ici mise en place : il y a une expérimentation langagière qui est une condition d'expression. On se situe dans

une plage d'incertitude car on essaie d'exprimer quelque chose ensemble, on est donc bien dans l'expressif, mais en même temps on veut exprimer plus qu'une souffrance seulement personnelle. On commence à dire une souffrance sans engager le collectif, sans l'obliger. Lorsque la religion fonctionne sur ce plan langagier elle est, dans le cadre proposé par Searle, un **langage promissif**, c'est-à-dire dans la proposition. Un double ajustement s'opère : du monde aux mots et des mots au monde. Nous sommes dans le basculement de la créativité sociale.

## Conclusion

Avec Rorty, nous dépassons la religion vue comme expérience strictement privée, nous dépassons aussi la religion emprisonnée dans le langage directif pour nous ouvrir à un autre rôle de la religion dans l'espace public lorsqu'elle est vécue sous la modalité de l'expérimentation communautaire. Rorty montre que la relation entre l'espace public contemporain et la religion n'est pas dépassée. Il nous redonne les moyens de penser cette relation en accentuant le rôle de la religion qui engage une expérimentation du collectif sans l'obliger. En accentuant cet intérêt cet apport de la religion au public, il ne la privatise ni ne l'exclut.

Nous avons dépassé ici les préjugés et les présuppositions théoriques de Rawls et Habermas qui résistaient devant la capacité théorique de la religion, singulièrement sur le mode de la conviction. Ici Rorty se fait l'écho d'une autre mise en doute, celle des capacités pratiques de la religion. Les religions apportent certes aux individus une consolation pour reprendre les mots de Habermas, elles ont donc bien une capacité pratique, mais elles doivent être attentives à ne pas devenir des « conversations stopper », des langages finaux. Oui mais, il reste qu'elles sont susceptibles, dit Rorty, de participer à un diagnostic de la souffrance dans nos sociétés. C'est pourquoi malgré la mise en évidence d'un danger, Rorty fait finalement confiance à cette capacité pratique en montrant la nécessité d'apprendre à éviter l'ambiguïté de la religion toujours susceptible de se relier au langage final.

Rorty essaie de préciser en quoi l'expérimentation communautaire participe à la redescription des choses vécues individuellement pour les redire de manière commune, c'est-à-dire de préciser comment la religion participent à l'instauration d'un langage réflexif dans une histoire commune. Corrélativement, la mission de l'espace public est de favoriser la gouvernance des religions en autorisant cette capacité redescriptive communautaire. Le débat ne consiste pas à mettre d'accord entre eux des langages finaux, il ne s'agit pas non plus de valoriser l'expérience privée mais de construire une manière de dire qui soit collective.

Le troisième usage du neo-pragmatisme va se concentrer sur cette autotransformation constante du langage de la religion.

Dans ce chapitre, nous présenterons le lien entre religion et autorité tel qu'il est proposé dans un courant du neo-pragmatisme dont les auteurs les plus représentatifs sont Charles Sable, Joshua Cohen et Jules Coleman. Ces auteurs veulent abandonner la théorie linguistique surévaluée dans les réalités sociales et politiques en préférant les présuppositions philosophiques de Quine - qui est plutôt un logicien épistémologue - à celles de Rorty.

L'objectif de ce courant neo-pragmatiste est de donner plus de place à l'action. En effet, pour comprendre, disent-ils, nous avons besoin d'agir. C'est pourquoi, selon Putnam, le langage est lui-même une action, une action qui rend possible une « levée d'ambiguïté ». Traduit en langage mathématique : le langage est une « approximation ». L'« approximation réussie » est la « levée d'ambiguïté ». La clé de l'intercompréhension n'est donc pas ici liée à l'acquisition de la signification. L'important dans l'« approximation réussie » est la « traduction ». Il faut sans cesse renvoyer la « traduction » à la « levée d'ambiguïté », c'est-à-dire agir. Le langage est entraîné par l'action pour être un intermédiaire soumis à la finalité de l'intercompréhension. De ce point de vue, il ressort encore que notre intelligence est fondamentalement inférentielle, c'est-à-dire que nous anticipons par nos actions une meilleure qualité du lien social. Promettre, par exemple, ne se définit pas *a priori*, mais seulement dans les obstacles rencontrés et surmontés.

Si l'on suit ces auteurs, un espace public est un milieu d'expérimentation sociale. L'espace social est d'abord le milieu d'une expérience où l'on crée la possibilité d'un sentiment social.

### 1. Modèle de l'expérimentation sociale de M. Bratman

Ce modèle sera repris par Jules Coleman

Si l'on suit ce modèle, l'expérimentation sociale se déroule en trois axes.

- [1.] **Recherche de solution** (« Problem solving »). Sans cette recherche, nous resterions dans le débat pour le débat.
- [2.] **Recherche conjointe** (« Join Inquiry »). Il faut mener une enquête sociale avec un protocole d'enquête propre.
- [3.] **Prendre une décision** (« Decision making »). Il s'agit donc bien d'une décision délibérative.

Ces trois éléments ont des conséquences sur la capacité de créer du lien

social. Ils vont décliner trois enjeux de reconnaissance.

- [1.] **Responsabilité mutuelle.** Nous sommes mutuellement responsables par rapport au fait de trouver une solution. La responsabilité ne se situe encore ici qu'au niveau du processus.
- [2.] **Responsabilité conjointe.** Nous sommes responsables du caractère conjoint du processus, c'est-à-dire du fait que nous devons conserver tous ceux qui y participent. Aucun acteur du processus présent à son commencement ne doit être éliminé ou abandonné.
- [3.] **Engagement.** Nous sommes engagés, concernés, bref tenus par les résultats du processus selon les rôles de chacun à l'intérieur du processus.

L'expérimentation sociale trouve un cadre précis. Si les trois axes et les trois enjeux sont tenus, il y a pleinement reconnaissance ; ce qui peut **inférer le temps de l'agir**, autrement dit une reconnaissance sociale des différents acteurs concernés et un engagement de chacun selon son rôle.

Par rapport à cette exigence de reconnaissance, il y a une dernière conséquence. La reconnaissance va permettre un gain en termes d'inférence sociale, c'est-à-dire qu'elle va permettre un mécanisme de **traduction des intérêts**. Ces auteurs neo-pragmatistes apportent une réponse à la tradition habermasienne et rawlsienne qui exige une argumentation. Or, traduire les intérêts ne tient pas ici au langage mais à l'apprentissage (qui n'est pas entendu ici en un sens substantiel), au fait à se reconnaître, c'est-à-dire au fait d'effectuer un processus ensemble. On peut revoir la position de chacun en fonction de l'histoire coopérative.

Ce schéma veut faire de l'espace public un lieu de transformation. Nous pouvons mettre en évidence deux conditions :

- [1.] **Faire proliférer l'expérience locale.** Il s'agit de multiplier les réponses locales à des problèmes concrets. Il ne s'agit donc pas d'une simple décentralisation qui délègue au local en enfermant le local dans le local<sup>11</sup>.
- [2.] **Coordination évaluative.** Nos mécanismes actuels sont incapables d'assurer un suivi. Or, l'expérience démocratique demande un engagement du pouvoir coordinateur vis-à-vis de ceux qui ont participé à la recherche d'une solution. L'activation de l'expérience locale n'est réalisable que dans le cadre d'un suivi. Le cadre du suivi peut avoir pour

---

<sup>11</sup> Cf. Les auteurs comme Beck qui tente de favoriser l'intervention des politiques de proximité.

effet un « reframing », c'est-à-dire une révision des cadres d'action dans lesquelles les acteurs agissent. Pour Sable, c'est un processus positif de déstabilisation qui nous permet de retrouver un autre cadre d'action, d'envisager de nouveaux rôles pour les partenaires, de générer (et non pas créer) des rôles non-convenus et non-prévus au commencement du processus. Par ailleurs, si l'on demande une participation des acteurs, c'est pour que cela profite en termes d'intérêts à d'autres expérimentations sociales en tant que comparaison et évaluation pour ceux qui ne sont pas directement concernés.

## **2. Conséquence de la troisième étape du pragmatisme dans la considération du rôle des religions dans l'espace public**

### 1- Les faits

La meilleure manière de comprendre l'apport de l'expérimentalisme démocratique est de revenir à l'exemple étudié par Laws et Rein. Leur article analyse l'évolution des controverses environnementales aux USA, et particulièrement de l'influence des activistes religieux dans les années 80. Dans le cas que Laws et Rein analysent, les activistes de l'Église Unie financent grâce à leur propre fonds une enquête. Ces fonds sont liés à la commission des droits civiques et religieux interne à l'Église Unie. L'enquête observe qu'il y a une corrélation entre l'implantation de décharges de déchets environnementaux et la présence de communautés minoritaires. Grâce aux résultats de l'enquête, les activistes renversent l'argument universaliste, que soutenait l'administration, suivant lequel chacun devait prendre sa part dans la gestion des déchets, en montrant qu'il y a clairement des communautés qui participent plus que d'autres à la gestion des déchets environnementaux.

Ce constat remontera à la commission fédérale des droits civiques et religieux du sénat. Le concept de racisme environnemental va être inventé ainsi que le dégagement des conditions performatives d'une justice environnementale conduisant à la promulgation d'une loi cadre. C'est un moment de basculement fondamental de la politique environnementale américaine qui avait été mise en place lors de la présidence de R. Reagan et qui sera désormais remise en cause lors de la présidence de B. Clinton.

### 2. La méthode : l'expérimentalisme démocratique

Laws et Rein identifient dans leur article le maillon qu'a occupé la religion dans un processus de l'espace public comme lieu de connexion et de basculement. Quels sont les arguments théoriques qui analysent cette participation du religieux au politique ?

Certes, il y a bien sûr la résistance sociale de base qui se déploie dans une communauté structurée, ici l'Église, avec la volonté de trouver une solution : « **problem solving** ».

Mais le détonateur est véritablement une « enquête ». L'apport premier est bien l'enquête conjointe, « **joined inquiry** ». Ce processus apporte essentiellement trois grands déplacements qui ne seraient pas possibles sans la méthode de l'expérimentalisme démocratique :

- New meanings : de nouvelles significations. Ici le racisme environnemental.
- New heuristics : de nouvelles manières de comprendre le rôle des acteurs présents dans le processus. Ici un autre rôle des Églises, un autre rôle des activistes environnementaux.
- New identities : ce qui est modifié aussi, c'est la capacité que chacun a de se dire acteur dans la société. Ici l'environnement devient un facteur actif de la vie religieuse.
- 

Ces trois déplacements permettent un recadrage « **reframing** ».

D'abord, le cadre d'action se modifie et se recompose en lien avec une méthode. On crée de nouvelles relations participatives. On doit dans la méthode trouver les conditions du déplacement en permettant une interaction entre un savoir d'expert et un savoir quotidien.

Un deuxième axe est celui qui conduit, entre l'administration publique et les activistes environnementalistes, à la construction d'une position intermédiaire. La position des experts indépendants est intéressante, elle est ici positionnée en écho tout à la fois des acteurs concernés et de l'administration publique en prenant en compte l'ensemble des acteurs en cause dans le processus. Les recommandations seront d'abord des déplacements de question. On construit un recadrage méthodologique qui produit des normes afin de recadrer les processus d'action ainsi que les méthodes d'investigation.

Ce « reframing », comme nous l'avons dit, conduira à la promulgation d'une loi cadre, c'est-à-dire à une prise de décision : « **decision macking** ».

### 3- Réflexions intermédiaires

Un espace démocratique a besoin de construire l'apprentissage pour se développer. Ce dont on a besoin est l'apprentissage entre exo-groupes pour déplacer l'intelligence du problème et le cadrage de l'action collective. La

démocratie a besoin de l'intelligence collective<sup>12</sup>. C'est ici que les religions peuvent intervenir activement dans l'espace public à titre de groupes citoyens.

### 3. Perspectives critiques

Nous reprendrons la méthode critique que nous avons appliquée aux précédents moments de notre réflexion sur le pragmatisme : pousser le plus loin possible le modèle pour en montrer les points de blocages.

Nous avons vu que les auteurs du pragmatisme de troisième génération mettent bien en évidence le *pouvoir-faire* des acteurs dans la société. Dans le cas singulier de la religion, les groupes religieux contribuent à l'intelligence collective et permettent un déplacement en vue d'un savoir-faire.

Le pragmatisme 3 est cependant construit sur un double présupposé :

- 1/ Que les mécanismes politiques aient une *capacité à capaciter*, c'est-à-dire à déplacer les acteurs, impliquent une **confiance dans les processus** : ceux-ci doivent générer un tel déplacement pour autant qu'ils sont vécus de manière participatives. Ces modèles affirment donc les règles de participation mais ne les remettent pas en question pour elles-mêmes.
- 2/ La deuxième présupposition est que les acteurs se voient **dotés d'emblée de la capacité** qu'on attend d'eux, c'est-à-dire apporter de l'intelligence collective, sans que cette capacité ne soient interrogées pour elles-mêmes.

Cette double préconstruction est de nature **téléologique**. On attend d'emblée des acteurs de l'espace public une contribution à un savoir politique public. Par conséquent, on laisse entre parenthèse le passé, comme si l'histoire des différents groupes avait relativement peu d'importance dans le savoir-faire de leurs capacités actuelles. Ce qui précédemment avait fait l'objet de blocage semblent éliminé pour deux raisons explicatives qui se renvoient l'une l'autre : soit on ne disposait pas précédemment de la bonne règle de participation, soit les acteurs n'étaient pas précédemment mobilisés par la bonne règle de mobilisation. Nous sommes ici clairement confrontés à un cercle interprétatif des blocages qui empêche le pragmatisme 3 de prendre en considération l'histoire et le mécanisme des blocages parce qu'il présuppose que la bonne règle de participation est pour les acteurs la condition pour dépasser le blocage.

---

<sup>12</sup> Cf. Dewey.

Or, dès qu'on ouvre la question des blocages passés, nous sommes obligés de thématiser le blocage en tant qu'il provient tout à la fois de la structure du processus ainsi que des acteurs compris dans le processus.

La question que nous posons au pragmatisme 3 est dès lors la suivante : est-ce qu'une règle de participation va pouvoir offrir la garantie absolue que ces blocages ne vont pas se reproduire dans un nouveau cadre ? Or, s'il y a bien de nouvelles identités d'action qui se constituent (un groupe s'allie avec un autre), la manière dont le *faire-pouvoir* dans l'identité d'action se constitue n'est pas du tout interrogé. Tant que cette question n'est pas posée, nous sommes toujours confrontés au risque de laisser ressurgir des cadres de pouvoir ancien et aliénant.

<p>Conclusion Une boucle critique</p>
---

Nous avons effectué trois étapes dans notre réflexion sur la religion dans l'espace public :

- 1 / En passant du pragmatisme 1 (Habermas, Rawls...) au pragmatisme 2 (Rorty...), nous avons dépassé la religion réduite à la  *croyance*.
- 2/ En passant du pragmatisme 2 au pragmatisme 3 (Cohen, Sabel...), nous avons dépassé la religion réduite à l' *identité communautaire*.
- 3/ Nous voudrions proposer maintenant une boucle critique sur la considération de la religion à partir de  *groupes potentiels* au sein de l'espace public comme c'est le cas dans le pragmatisme 3.

### **1. L'apport du pragmatisme 3 à notre réflexion**

#### 1- Le progrès

Avec le pragmatisme 3, nous pouvons tenir compte de l'**apprentissage** à partir de groupes, dans le cas singulier de notre réflexion : les groupes religieux. Cependant, cela implique en retour que la relation entre la religion et l'apprentissage social suppose une transformation de ces groupes. Ces groupes ne se définissent plus seulement à partir de leur culture mais, à partir de l'apprentissage, ils changent leur participation à l'espace public. Si nous faisons un pas de plus, la participation à l'espace public transforme la conception que les religions ont d'elles-mêmes.

Le progrès a lieu aussi au niveau de la **responsabilité**. Le cadre (« fram ») oriente les capacités d'action de sorte que les groupes religieux deviennent responsables d'éléments dont ils ne se considéraient pas être de prime abord responsables (c'est l'exemple du rapport entre religion et environnementalisme analysé par Laws et Rein).

Toutefois, ceci n'invalide pas la **conception moderne de la religion** qui rejetait la capacité de rationalisation de celles-ci puisque, avec l'apprentissage, s'ouvre un autre type de participation à l'espace public qui ne réduit pas cette participation à la conception du monde exprimée par une religion. Tout au contraire, la participation rend possible une décentration du groupe vers de nouvelles formes de capacités, c'est-à-dire qu'au lieu de limiter la religion, on la capacite vers de nouvelles formes de participation à l'espace public. La force du pragmatisme démocratique est de voir dans cette capacitation, bien loin d'un danger, de nouvelles ressources participatives au débat et donc de nouvelles recherches de solution dans un espace public mieux partagé.

## 2- L'hypothèse épistémologique

L'hypothèse épistémologique sous-jacente au pragmatisme 3 est la désémentation des religions.

Dans les années 80, la volonté était inverse. Le pragmatisme 1 tentait en effet de **resémantiser** les religions pour y trouver de nouvelles formes de descriptions, de nouvelles ressources tant de sens que motivationnelles.

Le pragmatisme 2 verra bien l'ambiguïté de cette resémantisation qui peut conduire les religions à devenir des « **Conversation-Stopper** ».

Le pragmatisme 3 est dans une dynamique qui consiste à dire que pour construire un espace de coopération, nous ne devons pas travailler sur les différents sens inhérents aux différentes religions mais dans le « faire ensemble » qui ne masque pas un éventuel retour du langage final. Autrement dit, l'acquis plus épistémologique est le passage d'une réflexion sur l'espace public en termes sémantiques, en termes de valeurs, vers une **réflexion en termes d'action**. Concrètement, la religion n'est pas ici complétée par le sens mais par l'action ; ce qui se traduit en termes de capacité. Les religions reçoivent un nouveau cadre interprétatif où l'on coopère au-delà des significations. Nous pouvons concrètement coopérer dans le cadre d'un désaccord sémantique grâce au cadre d'un processus.

## 2. Critiques : quelques limites

La principale critique que nous adresserons au pragmatisme 3 est qu'il est encore prisonnier d'une présupposition qui est celui d'une référence non interrogée, non travaillée à l'autorité.

L'apprentissage a en effet bien montré comment s'organise le *pouvoir-faire* (comment s'acquiert des capacités), c'est-à-dire comment on s'organise pour faire que l'apprentissage puisse être partagé à l'intérieur d'un groupe. Mais ce mécanisme ne s'interroge pas, ou pas assez, sur le *faire-pouvoir*. Si le pragmatisme 3 met en évidence la transformation des capacités ils laissent comme un point aveugle la **transformation de l'autorité**. Si bien, que le pragmatisme démocratique, est toujours en prise avec le risque d'un jeu de dupe où, malgré le processus participatif, l'autorité qui ne s'est pas risquée dans le processus laissera les choses en l'état, et d'abord pour elle-même. Autrement dit, tout le déplacement conduit par l'expérimentalisme démocratique s'opère dans la coopération mais perd pourtant un élément identifié comme problématique : l'autorité.

Qu'en serait-il d'une théorie pragmatique de l'autorité ? Suffit-il de répondre que l'autorité va se transformer dans le même mouvement que la transformation de la capacité des acteurs ? C'est ce que pense Joshua Cohen. Contrairement à cette position, c'est pour nous une limite de la perspective pragmatique. L'autorité restera, à l'encontre de ce que pense Cohen, une structure capable de bloquer les interactions sociales premières<sup>13</sup>.

## 3. Réflexions intermédiaires

Synthétisons nos acquis et le lieu de notre critique avant d'avancer les tâches d'une philosophie de la religion contemporaine.

L'acquis du pragmatisme politique est un déplacement de la question du rapport entre la religion et l'espace public vers le domaine de l'action collective et de l'apprentissage social que valorise, dans la conception de la religion, l'idée de groupes et la capacité de transformation de ces groupes dans l'interaction sociale. L'avantage de ce déplacement par rapport au commencement de la philosophie de la religion dans les années 1790 est double :

- 1/ Il permet de dépasser l'approche sémantique des religions en introduisant un cadre de réflexion désémantisé rendant possible un

---

<sup>13</sup> C'est un point aveugle qui a pourtant été mis en lumière dès le début de la théorie traditionnelle de l'autorité en philosophie politique et qu'il faudrait donc revisiter.

développement des groupes religieux dans un contexte de désaccord sur les significations.

- 2/ Il permet de dépasser les critiques de l'expérience religieuse focalisée sur la relation projective (psychologique) des êtres humains vers des structures de sublimation.

Mais, malgré ce double avantage, il demeure un double déficit lié :

- 1/ D'une part, à la réduction du champs pratique aux seules capacités de *pouvoir-faire* des groupes.
- 2/ D'autre part, à l'oblitération corrélative du *faire-pouvoir* de ces mêmes groupes, c'est-à-dire la manière dont ils organisent l'autorité dans le face à face avec l'autorité civile.

Autrement dit, si le pragmatisme 3 nous a permis d'envisager la possibilité d'une théorie de la religion comme action collective de groupes dans les espaces sociaux contextués, en même temps, nous avons identifié dans le pragmatisme 3 un présupposé encore actif malgré le déplacement réalisé à l'égard d'un rapport sémantique à l'autorité : le *faire-pouvoir* reste le présupposé non interrogé du *pouvoir-faire*.

Ce pourrait être la tâche d'une philosophie de la religion contemporaine de tenter de répondre à ce deuxième déplacement en établissant une conception pragmatique de l'autorité susceptible de déplacer non seulement le *faire-pouvoir* des religions mais aussi celui des espaces politiques où elles vivent.