

# Note de lecture

Foi et Savoir, dernier chapitre de « L'Avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral », de Jurgen Habermas.

Par Valérie Battaglia.

Entre foi et savoir, quels choix moraux pour la démocratie ?

Le dernier livre traduit en français de Jurgen Habermas, « L'Avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral »<sup>1</sup>, se conclut par un texte court mais étonnant dans lequel le philosophe reconsidère l'ensemble de son œuvre sous l'emprise d'un sentiment apocalyptique irrépressible.

Guerre des raisons religieuses :  
de la controverse Derrida à l'affaire Sloterdijk.

Ce livre s'ouvre par une méditation, assez classique, sur l'éthique de Kierkegaard (autour de l'angoisse morale) et se termine par le texte intitulé Foi et Savoir, comme un salut ironique et désillusionné à Jacques Derrida (auteur de « Foi et Savoir »<sup>2</sup>) avec lequel Jurgen Habermas a entretenu une

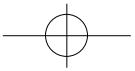
<sup>1</sup> Habermas, Jurgen, L'Avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral, Paris, éditions Gallimard, 2002 pour la traduction française de l'ensemble.  
<sup>2</sup> Derrida, Jacques, Foi et Savoir, Paris, Le Seuil, 1996 (réédition 2000 augmentée avec Le Siècle du pardon.)

<sup>3</sup> Réconciliation scellée par la publication de Jacques Derrida/Jurgen Habermas, le concept du 11 septembre, Paris, Editions Galilée, 2004.  
<sup>4</sup> Habermas, Jurgen, op.cit.

<sup>5</sup> Kant, Hegel et Marx composent la trinité fondatrice de la pensée d'Habermas, Adorno et Horkheimer en constituent les pères initiateurs.

polémique très dure durant près de vingt ans<sup>3</sup> : « 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. »<sup>4</sup>

Outre un aspect de mise en abyme biographique proprement inhabituel dans les écrits d'Habermas, (*Foi et Savoir* est aussi le titre d'un ouvrage de jeunesse de Hegel<sup>5</sup> dans lequel il ironise sur le « pur dogmatisme des Lumières » de Kant qui pense se débarrasser de la religion au moment où l'esprit de celle-ci l'envahit et le possède tout entier) celui-ci inventorie les questions morales soulevées par les biotechnologies, le *genetic design*, les nanotechnologies,



l'émergence de théories libérales concernant le «management» de l'espèce humaine et l'érosion contemporaine du sentiment moral.

Il mène également une réflexion sur le droit (moral et juridique) à un patrimoine génétique non modifié.

On conçoit aisément la nausée qui peut s'emparer du philosophe allemand, de la génération d'après 1945, face à des questions sur «l'élevage humain», et sa crispation, qui contraste avec la décontraction d'une «zen attitude» assez provocatrice empruntée par un Peter Sloterdijk dans *Règles pour le Parc Humain*<sup>6</sup> et *La Domestication de l'être*<sup>7</sup> notamment.

Habermas signe là sa réconciliation publique avec Derrida, mais poursuit et ravive sa polémique violente avec Sloterdijk qui a fait récemment scandale<sup>8</sup>. C'est un tournant décisif dans son œuvre et dans sa vie.

Plutôt «le travail de la déconstruction (qui) a pour fonction inavouée de régénérer le dialogue avec Dieu, interrompu dans les conditions modernes de l'onto-théologie, désormais sous forme d'obligation»<sup>9</sup> qu'il a dénoncé auparavant maintes fois chez Derrida, que la rupture de tabou osée par Sloterdijk. Notamment lorsque celui-ci évoque «l'apparition de nouvelles possibilités d'intervention biotechnologiques pour le futur processus de l'espèce» et se demande si «à long terme, quelque chose comme une planification explicite des caractéristiques est seulement possible au niveau de l'espèce, et si la naissance optionnelle (avec son revers : la sélection prénatale) pourrait, à l'échelle de l'espèce, devenir un nouvel habitus en matière de reproduction (que l'on ne néglige pas ici les termes “à l'échelle de l'espèce” : la sélection prénatale, sous la forme du droit à l'avortement thérapeutique, fait déjà partie en Europe et aux États-Unis de la norme culturelle sanctionnée par le droit, en dépit des résistances catholiques) – et j'ajoute, au même endroit, que dans des questions inquiétantes de cette nature s'ouvre devant nous l'horizon de l'évolution.»<sup>10</sup>

«Foi et savoir» est véritablement au cœur des stratégies philosophiques d'Habermas. Ce sera Jacques Derrida, l'ancien adversaire, le déconstructiviste «confondant logique et rhétorique», qui recevra le Prix Theodor Adorno<sup>11</sup> de la ville de Francfort (Habermas est l'héritier historique de l'École de Francfort) pour lequel il le

<sup>6</sup> Sloterdijk, Peter, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000 pour la traduction française.

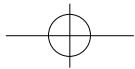
<sup>7</sup> Sloterdijk, Peter, *La Domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000 pour la traduction française.

<sup>8</sup> Sloterdijk, Peter, *Ni le soleil, ni la mort*, Paris, Editions Jean-Jacques Pauvert, 2003, chapitre «Le discours sur le Parc humain et ses conséquences, Humanisme et traces du traumatisme, les discours sous-jacents du débat», p.53-101

<sup>9</sup> Habermas, Jurgen, *Discours philosophique sur la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>10</sup> Sloterdijk, Peter, postface à l'édition française de *Règles pour le parc humain*, op.cit.

<sup>11</sup> «(...) 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 messianique impécunieux, qui doit être dépouillé de tout."», in Jurgen Habermas, *L'Avenir de la nature humaine*, op.cit.



félicite encore ici, et non le brillant ex-dauphin, devenu bouc émissaire, Peter Sloterdijk.

Habermas rappelle une énième fois la généalogie de la théorie critique depuis Kant, Hegel, Marx, Adorno, Horkheimer et la boucle de manière inattendue par Derrida, en réexposant la dialectique du théologique et du profane dans cette « querelle d'héritage entre la philosophie et la religion ». Ce que semble redouter Habermas par dessus tout, ce serait la ruine de l'universalisme métaphysique et monothéiste de la tradition christo-hellénique. L'apparition d'une école philosophique, qui s'orienterait vers des interprétations non occidentales de l'universel, des cosmologies pluralistes, et des échappées technologiques, lui paraît plus abominable que le renoncement à la souveraineté de la raison des Lumières et l'aveu d'insuffisance de la théorie critique dans son entreprise athéologique. Plutôt le messianisme de Derrida que l'euro-taoïsme de Sloterdijk : « Si le post-humanisme doit s'accomplir dans le retour aux commencements archaïques, avant le Christ, avant Socrate, alors l'heure du kitsch religieux a sonné. (...) 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 peut donc rester sur sa réserve par rapport à la religion, sans se fermer à ses perspectives. »<sup>12</sup>

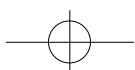
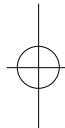
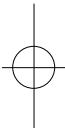
### Les biotechnologies, la société post-séculière et la question du mal

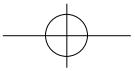
Le *genetic design* et les possibilités d'intervention d'un tiers dans son propre patrimoine génétique font s'effondrer d'un seul coup le concept d'autonomie souveraine de la raison, et avec lui, toute la philosophie morale post-kantienne de la modernité (dont l'idéal du débat démocratique dans l'exercice de la libre rationalité).

Face aux considérations médicales, aux intérêts individuels et aux profits immédiats mis en jeu par l'opinion et les entreprises, face à l'idéologie majoritaire du bien-être et du progrès, les objections éthiques et politiques d'Habermas aux avancées scientifiques n'ont aucune prise. Ce qu'il reconnaît avec douleur dans l'ensemble du livre et plus particulièrement dans ce chapitre.

En refusant pour des raisons à la fois historiques (l'Allemagne et le nazisme), sociologiques (sa position dominante de philosophe politique) et philosophiques (l'agir communicationnel implique l'interaction et le débat d'individus autonomes et solidaires à la fois) d'envisager l'éventualité même d'une mutation de l'espèce humaine et/ou d'une interven-

<sup>12</sup> Habermas, Jurgen, *L'Avenir de la nature humaine*, op.cit.





reconsidérer l'entrée des croyants et des religions dans le débat public et démocratique, ce qu'il avait exclu dans ses ouvrages antérieurs.

Pour ce faire, il lance deux monstres conceptuels, la « société post-séculière » et la « traduction par la coopération des contenus religieux. » La société post-séculière voit le jour le 11 septembre 2001 en faisant résonner universellement « une corde religieuse au plus intime de la société séculière » et en transformant la télévision en arène mondiale de « l'événement apocalyptique. »

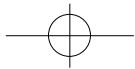
Ainsi Habermas rejoint-il Derrida dans son analyse des mnémotechnologies (dont la télévision) comme espace de réanimation des spectres, le spectre des spectres n'étant plus le marxisme mais le Dieu des religions monothéistes.

Cette résurgence du sentiment religieux le conduit à une interrogation de la sécularisation. Face à des conflits de valeurs, violents et lourds de conséquences irréversibles, l'État démocratique libéral, qui ne pouvait plus prendre parti pour la foi, ne peut plus désormais non plus demeurer le soutien inconditionné de la science et de sa rationalité. Il se doit d'entendre la pluralité des voix qui s'élèvent pour exprimer l'angoisse morale des croyants et de nombreux non-croyants, émus, à juste titre selon Habermas, par la dissolution des valeurs morales au nom du progrès et de la raison éclairée par la science.

Ainsi dans la société post-séculière, une ouverture à des visions du monde portées par les religions est politiquement et moralement légitime : « 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. »

Les êtres humains ne peuvent se réduire aux descriptions scientifiques, biologiques, de leur existence. Même si la raison leur commandait jusqu'ici de se laisser guider sans réserve par la science, la description objectivante de la conscience ne les a amené qu'à une dépersonnalisation désenchantée et déprimante.

Par ailleurs, la compréhension clinique de l'individu le désocialise et n'explique en rien des phénomènes moraux comme par exemple la reconnaissance des règles et leur transgression par le même individu. En invoquant ainsi la transgression et la désocialisation, Habermas réintroduit la morale dans le politique, mais par le biais malin d'une catégorie oblitierée par la philosophie rationaliste dont il se réclame, par le biais du mal qui appartient à la sémantique de la religion même.



Le 11 septembre signerait donc le surgissement de l'illogisme et de l'irrationnel, la fin des Lumières et l'entrée fracassante de la catégorie du mal sur la scène politique et philosophique<sup>13</sup>. Habermas le reconnaît, dans une implicite autocritique, lui qui n'avait mis en scène jusqu'alors que des personnages raisonnables argumentant de l'optimisation de leurs intérêts dans des cadres éthiques universellement acceptables : un jardin d'Éden de la démocratie libérale où l'idée même du mal était inconnue.

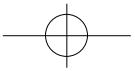
La société post-séculière est celle de la Chute, celle où le mal doit être tenu pour dit : « Les langues séculières qui éliminent purement et simplement ce que, en d'autres temps, on s'est efforcé de dire sont sources d'irritation. »

La « traduction par la coopération des contenus religieux » consiste à rééquilibrer le poids des charges de la sécularisation moderne. En effet, l'État libéral n'exige que des seuls croyants l'effort de distinction identitaire entre espaces public et privé, l'effort de traduction de leurs convictions dans une langue séculière. Ainsi le conflit permanent des valeurs et du sens, auquel donne lieu la compréhension séculière que la société a d'elle-même, ne se déroule que dans la tête des seuls croyants. Habermas sous-entend de fait que les non-croyants en sont venus à ne plus se poser de question, à ne plus s'interroger sur les valeurs et à éroder ainsi leur sensibilité morale. Dès lors, la frontière entre raison séculière et raison religieuse, déjà très perméable de par l'histoire de son tracé, devient « sujette à caution ». Et les contenus religieux devraient faire l'objet d'une « appropriation critique » afin que « ne soient pas banalisées les conséquences d'une déflation par le vide ». Habermas en appelle une nouvelle fois à Kant chez qui « l'autorité des commandements divins trouve un écho indéniable dans la validité inconditionnée des devoirs moraux » mais cette précipitation vers la légitimation kantienne le cantonne à un christianisme européen dont la pertinence est profondément remise en cause dans les travaux les plus récents de la philosophie morale et politique<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Voir à ce sujet, pour un éclairage approfondi du lien entre le 11 septembre et la question du mal dans la philosophie politique et morale, les livres de Jean-Pierre Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002, et le livre de Jürgen Habermas/Jacques Derrida, *Le Concept du 11 septembre*, op.cit.

<sup>14</sup> Dupuy, Jean-Pierre, *Avions-nous oublié le mal*, op.cit. Livet, Pierre, *Emotion et rationalité morale*, Paris, Puf, 2002. Canto-Sperber, Monique, *L'inquiétude morale et la vie humaine*, Paris, Puf, 2002.

Néanmoins, cet appel à une entrée des croyants dans le débat démocratique par le philosophe le plus politiquement correct des démocraties libérales et laïques européennes, devrait largement interpler tous les responsables politiques et donner matière à réfléchir avant de légiférer



comme aujourd’hui sur des sujets aussi chargés de sens et porteurs de valeurs que la bioéthique ou les signes religieux ostensibles. En ce qui concerne la compréhension et l’interprétation des valeurs et du mal, les théologies ont une longueur d’avance respectable et Habermas d’enfoncer le clou : « 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. »<sup>15</sup>

### La vacance divine comme refuge moral de la raison

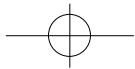
Face aux défis que les avancées technoscientifiques nous posent, les sentiments irraisonnés qui nous assaillent (colère, dégoût, indignation, peur, espoir, enthousiasme, émerveillement, ambition, démesure...) et l’angoisse morale, qui se joue de nous et nous égare, n’ont pas encore trouvé leurs traductions dans l’espace public profane. Ni le droit, lent à se mettre en place, ni la politique, frileuse et tenaillée entre le marché et l’opinion publique, n’ont pu encore poser les cadres d’un débat moral satisfaisant. Le retard pris paraît incompressible. Seul le langage religieux propose des formulations claires pour répondre à cette angoisse et à ces sentiments moraux. Prenant l’exemple de la controverse sur l’utilisation des embryons humains (exemple qu’il a exploré en vain dans les chapitres précédents), Habermas nous déclare, *in fine*, que seule la Genèse a formulé adéquatement les termes du problème. La philosophie politique et morale de la société post-séculière serait donc bien une affaire de traduction, une herméneutique des textes sacrés.

Habermas se convertit ici complètement à Derrida. Mais comme tous les nouveaux convertis, il exagère. Il penche vers un judéo-christianisme assez rigide et conclut sur une exhortation à maintenir absolument vacante la place de Dieu. Ce qui a pour conséquence l’interdiction totale de toute manipulation génétique anténatale.

Cependant, et Habermas l’ignore superbement, l’exigence irréductible de justice<sup>16</sup> de Derrida n’est en aucun cas messianique ni talmudique ni téléologique, le vieil humanisme moderne tout imprégné de judéo-christianisme ne saurait en

<sup>15</sup> Habermas,Jurgen,op.cit.

<sup>16</sup> Et dans cette affaire de biotechnologies, il s’agit bien de justice au double sens juridique et moral, pratique et métaphysique : Ai-je droit à ma singularité irréductible, une intervention génétique anténatale que je ne peux par nature refuser, ne constitue-t-elle pas une aliénation et une dégradation de ma personne physique et morale ? Comment puis-je accepter a posteriori la détermination de mon être naturel par un autre humain selon son propre vouloir ? etc.



être la réponse. La pensée de Derrida, bien plus subversive, rejoint dans sa « mystique » la quatrième critique de Sloterdijk<sup>17</sup>. La déconstruction derridiennne vise à faire naître l'impensé voire l'impensable. Ni nihiliste, ni humaniste, elle cherche ce point d'équilibre rare où la pensée se fait « athèse »<sup>18</sup>. Faire apparaître les traces, les ruines idéologiques et les principes théologiques ou téléologiques qui conditionnent la logique, l'économie, la politique et la métaphysique, afin de faire émerger des concepts radicalement neufs qui renouvellent notre perception du monde, comme par exemple la « mondialatinisation », l'« hantologie », la « différence », la « carnivoracité »... voilà en quoi consiste la déconstruction. Ce qui n'entre

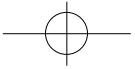
<sup>17</sup> « Nul à venir sans quelque mémoire ou quelques promesses messianiques, d'une messianicité plus vieille que toute religion, plus originale que tout messianisme. » Jacques Derrida, op.cit, p.72, et « C'est pourquoi une réelle théorie critique si elle existe un jour, sera identique avec une mystique authentique. En tant que différence vivante entre l'absence du monde et la mondéité, l'existence unique devient attentive à son être-au-monde. A cosmisme éclairé, l'esprit du cosmopolitisme commence à voir clair sur lui-même. Alors seul le chemin mystique restera encore ouvert. Critique du chemin, il conduit là où nous sommes. » Peter Sloterdijk, La mobilisation infinie, vers une critique de la cinéétique politique, Paris, Christian Bourgois, 2000 pour la traduction française.

<sup>18</sup> « La tentation de savoir, la tentation du savoir, c'est croire savoir non seulement ce qu'on sait (ce qui ne serait pas trop grave), mais ce qu'est le savoir et qu'il est affranchi, structurellement, du croire ou de la foi – du fiduciaire ou de la fiabilité ». Jacques Derrida, op.cit, p. 49.

aucunement dans le projet d'Habermas mais se rapproche bien évidemment du projet de « re-cosmologisation » de Sloterdijk.

Par ailleurs, Derrida ne dissocie jamais son discours sur la religion monothéiste d'un discours sur la pratique religieuse comme sacrifice de l'hétérogène, comme sacrifice de l'Autre pour le salut de l'Un.

Derrida porte sur les religions un regard sans aménité aucune et il ne vise pas à une post-sécularisation mais plus de sécularisation encore. Les religions animent les plus grandes violences et les guerres les plus meurtrières car elles activent les « pulsions de l'indemné », la recherche du pur, du sain et du sauf et s'insinuent dans tous les phénomènes qui relèvent de la « fiduciarité » de la foi, de la croyance et du crédit. Aussi cruelles et aussi plurielles que l'hydre, elles restent très difficiles à circonscrire et à désarmer notamment quant elles s'allient à la science et à la technologie. Derrida n'en mésestime jamais la puissance et la domination. Mais, ayant découvert soudain la simultanéité du surgissement du mal et de la religion, Habermas reste interdit et s'interdit d'aller plus avant, de penser les sciences et la religion, ensemble, comme des phénomènes « humains, trop humains. » Au contraire d'Habermas, Derrida insiste constamment sur la double dimension du religieux, dimension rédemptrice et sacrificielle : sauver le vivant au-delà du vivant, par l'autodes-



truction même du vivant. Derrida démontre combien la techno-science et la religion s'épaulent l'une l'autre à travers le mythe de la modernité rationaliste, très insuffisamment athée : « Le développement imperturbable et interminable de la raison critique et technoscientifique, loin de s'opposer à la religion, la porte, la supporte et la suppose. Il faudrait démontrer, ce ne sera pas simple, que la religion et la raison ont la même source »<sup>19</sup>; et « Point de foi, donc, ni d'avenir sans ce qu'une itérabilité suppose de technique, de machinique et d'automatique. En ce sens, la technique est la possibilité, on peut dire aussi, la chance de la foi. Et cette chance doit inclure en elle le plus grand risque, la menace même du mal radical. »<sup>20</sup>

Les récents travaux de Derrida, autour de la peine de mort, du pardon, du cannibalisme et de la place de l'animal notamment, ouvrent des pistes neuves quant aux problématiques morales et politiques du vivant et de l'évolution de l'espèce. La possibilité des religions pourrait peut-être se tenir dans le « lien religieux » entre la valeur de la vie (humaine et non humaine) et le complexe théologico-politique. Mais il faudrait pour cela changer quasiment de civilisation, et faire son deuil de l'humanisme pieux<sup>21</sup>.

Le mal radical, telle est la source de l'alliance intéressée, de la complémentarité, entre « Foi et Savoir ». Montrer que la raison et la religion ont la même source et que cette source se trouve notamment dans l'impossibilité politique, de rejeter et d'écartier le mal radical : voilà le diagnostic derridien.

Habermas ne peut se résoudre toutefois à admettre une telle pathologie de la religion et de la raison, car elle infecte la structure même de la démocratie et en contamine les fondements. Il tente d'immuniser l'État démocratique par une coopération communicationnelle autour des textes sacrés à laquelle nous pourrions adhérer « faute de mieux » et dans la peur de l'apocalypse. Car l'enjeu politique et concret n'est rien d'autre que l'invalidation des formes démocratiques que nous connaissons<sup>22</sup>, et notamment le sacré-cœur du suffrage populaire, dans une société confrontée à des risques majeurs et à des problématiques hautement complexes. « Foi et Savoir » pose donc la question des choix moraux de l'espèce humaine confrontée à l'obscurcissement de son horizon bio-politique.

<sup>19</sup> Derrida, Jacques, op.cit; p.46

<sup>20</sup> Derrida, Jacques, op.cit, p.72

<sup>21</sup> « Soit dit au passage, certains écologistes et certains végétariens – dans la mesure du moins où ils croient encore être purs (indemnes) de toute carnivoracité, fût-elle symbolique – seraient les seuls "religieux" de ce temps à respecter l'une de ces deux sources pures de la religion et à porter en effet la responsabilité de ce qui pourrait bien être l'avenir d'une religion ». Jacques Derrida, op.cit. p.78.

<sup>22</sup> Ce qui fut fortement souligné par Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité* dès les années 70 et repris notamment par Jean-Pierre Dupuy dans *Pour un catastrophisme éclairé*, op.cit.