

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume X - Numéro 19 Juin 2020 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : [https:// www.perspectivesphilosophiques.net](https://www.perspectivesphilosophiques.net)

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Prof. Assouma BAMBÀ**, Professeur des Universités

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Prof. Abou SANGARÉ, Professeur des Universités
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. Au-delà de la table rase de Locke. Leibniz et la plénitude de l'âme, Dimitri OVENANGA-KOUMOU	1
2. La logique, essence des mathématiques chez Leibniz, Falikou FOFANA	18
3. Les enjeux inavoués des guerres de religion et l'élan de tolérance religieuse du mystique bergsonien, Kouassi Honoré ELLA	38
4. Quelles appréhensions de la modernité à la lueur de la contribution scientifique de Claude Bernard ?, Tiasvi Yao Raoul AGBAVON	57
5. La difficile démocratisation des états africains, Adamou DILWANI	79
6. Le transhumanisme et le désir d'immortalité, Christian Kouadio YAO	99
7. Les enfants et la télévision : Ce qu'ils regardent, nous regarde, télévision, Kouakou Hilaire KOUAMÉ et Koffi Jacques Anderson BOUADOU	114
8. La métfiction ou l'acte de fabrication de la fiction dans <i>Verre cassé</i> d'Alain Mabanckou et <i>Hermina</i> de Sami Tchak, Yayo Vincent DANHO	130
9. Pratiques sorcellaires et devoir de justice en Afrique noire, Franck KOUADIO	151
10. Quête du sens dans l'écriture poétique de Jules Laforgue, N'guessan Antoine KOUADIO	170

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décloisonnement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décloisonnement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

**LES ENJEUX INAVOUÉS DES GUERRES DE RELIGION ET L'ÉLAN
DE TOLÉRANCE RELIGIEUSE DU MYSTIQUE BERGSONIEN**

Kouassi Honoré ELLA

Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)

ellahonore27@yahoo.com

Résumé :

Si tant est que la noble ambition de toute religion est, en dernier ressort, de mettre l'homme au-dessus des contingences de la terre et d'organiser le vivre ensemble autour d'une mobilisation spirituelle, cette ambition se heurte à des réalités dont l'horreur et l'aberration constituent une humiliation pour l'intelligence humaine. Cette déconvenue invite à questionner en direction des enjeux réels des guerres dites de religion. Dans une démarche historique, psychanalytique et critique, cet article analyse la thématique des guerres de religion sous les angles des fondements de la récupération idéologique du religieux, des raisons inavouées de ces guerres et envisage leur déconstruction par une invocation de la religion ouverte et de la tolérance du mystique de Bergson.

Mots-clés : Déconvenue, Guerre de religion, Récupération idéologique, Religion ouverte, Tolérance.

Abstract :

If the noble ambition of any religion is, in the last resort, to put man above the contingencies of the earth and to organize living together around a spiritual mobilization, this ambition comes up against realities. whose horror and aberration constitute a humiliation for human intelligence. This disappointment invites us to question the real issues of the so-called religious wars. In a historical, psychoanalytic and critical approach, this article analyzes the theme of the wars of religion from the angles of the foundations of the ideological recovery of the religious, of the reasons invoked of these wars and envisages their deconstruction by an invocation of the open religion and tolerance of the mystic of Bergson.

Keywords : Disappointment, Ideological recovery, Open religion, Tolerance, War of religion.

Introduction

« Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens » (E. Barnavi et A. Rowley, 2006, p. 149). Cette terrible injonction dont Arnaud Amaury, le prélat du Pape Innocent III, aurait été l'auteur au siège de Béziers est porteuse de l'idée que « la guerre de religion est celle dont la seule fin concevable est la soumission totale ou la disparition de l'adversaire » (E. Barnavi et A. Rowley, 2006, p. 10). Et les vieux démons d'hier qu'on croyait enterrés par les Lumières semblent, aujourd'hui, revigorés sous les manteaux du djihadisme et du « choc des civilisations » que prophétisait Huntington¹. S'entremêlent alors, dans notre modernité, les parfums de la poudre et de l'encens présageant ainsi un retour des guerres de religion.

Mais, qu'est-ce qui explique le recours à la religion pour s'affronter de façon meurtrière et comment échapper au terrorisme à visage religieux ? En clair, la question qui se pose ici est double : quels sont les véritables enjeux des guerres de religion ? Quelle peut être la piste d'endiguement de ce mal ? Une triple approche séjourne, alors, dans notre esprit : avec l'approche psychanalytique, nous indiquerons des pistes qui fondent la récupération idéologique du religieux à des fins guerrières (1) ; l'approche historique nous donnera d'appréhender les raisons inavouées des guerres de religion (2) ; la démarche critique nous conduira, à la suite de Bergson, à un effort de déconstruction de la guerre de religion et à une restitution de la religion dans sa réelle vocation (3).

1. Fondements de la récupération idéologique du religieux

Pour Denis Maugenest (2004, p. 7), l'idéologie, en tant que vision systématique de l'homme et de sa société, répond au besoin humain d'adopter quelque chose qui "vaille" la peine qu'on se batte pour elle. De même, dans une perspective marxiste, l'idéologie est la récupération intellectuelle par laquelle l'on justifie une action. Ainsi, les guerres de religion qui pavoisent les

¹ Allusion est ici faite au célèbre ouvrage *Le choc des civilisations* de Samuel Huntington. Dans cet ouvrage paru en 1996, le Professeur de Harvard annonce qu'avec la fin de la guerre froide, ce sont les identités et les cultures qui engendreront les conflits et les alliances entre États, et non plus les idéologies.

parois de l'histoire de l'humanité trouvent souvent l'idée de Dieu comme justification. « Qu'est-ce qu'une guerre de religion donc ? Une guerre pour la religion, une guerre dont la religion est le mobile » (E. Barnavi et A. Rowley, 2006, p. 10-11). Et Barnavi et Rowley (2006, p. 11) d'ajouter : « Non le seul, évidemment ». On est même tenté de dire que ce sont évidemment" d'autres mobiles qui justifient essentiellement les guerres de religion. Mais, quels sont les fondements de cette récupération idéologique du religieux ? L'effet levain et l'effet de castration du religieux peuvent justifier cette tendance.

1.1. L'effet levain du religieux

Le levain est une pâte fermentée destinée à faire lever la pâte de farine. Par extension, L'effet levain du religieux donne le religieux comme étant un élément d'entraînement, un catalyseur des tensions existantes. Cet effet levain du religieux se situe à divers niveaux.

Le religieux se donne, d'abord, comme un levain d'unité et de sens communautaire. Dans sa dimension verticale, le sentiment religieux est pouvoir d'unité et de fraternité. Au-delà des conflits interhumains, la religion entretient, dans l'animal politique, l'obligation morale du respect d'autrui et renforce la morale. Bergson (1990, p. 212) affirme que « la religion renforce et discipline ». Ce faisant, la religion entretient, dans certains cas, le patriotisme. Une fois le levain communautariste entretenu, il ne manque plus que la foi en un idéal pour favoriser l'action communautaire. Inversement, la foi en un idéal commun fait lever le sens de l'unité et de la cohésion sociale comme un bien à entretenir par tous les moyens. Notons que l'unité et le communautarisme peuvent donner lieu à une double orientation : une orientation positive sur le fondement de la fraternité constructive ; une orientation négative par l'entraînement de la communauté dans la guerre par un leader malencontreux. Toujours est-il que le religieux constitue, un levain de foi en un idéal et un tremplin pour l'action. Dans *De la démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville notait que, pour qu'il y ait société et prospérité de la société, il faut que tous les esprits des citoyens soient toujours tenus ensemble par quelques idéaux principaux puisés dans un patrimoine communs d'opinions et de faits les marquant.

Ainsi, parce que la religion conduit à l'action en vue de la réalisation d'un idéal commun, elle peut servir de paravent à des fins mesquines et extra religieuses. Soit, elle sera l'argument-prétexte à l'action commise, soit elle servira de prétexte à la mobilisation populaire. Elle demeure dans tous les cas un prétexte à des actions ou entreprises autres que religieuses. Et ce, d'autant que la religion engendre en outre un sens de devoir et de sacrifice.

Toutes les religions, révélées ou naturelles, entretiennent non seulement le sens du sacrifice à offrir à la divinité, mais aussi le sens du sacrifice de soi et de l'abandon à la divinité. Le Christ ne disait-il pas à ses disciples que « celui qui aime sa vie la perd, et celui qui cesse de s'y attacher en ce monde la gardera pour la vie éternelle »² ? De là à dire que pour tout noble idéal, il vaut la peine d'un sacrifice et même du sacrifice ultime, il n'y a qu'un pas qui est vite franchi par un esprit préparé aux sacrifices par la pratique religieuse. Au nom de Dieu, de la communauté, de la nation, une population à forte dominance religieuse sera plus prompte à aller au combat qu'une autre qui serait dominée par un idéal de rationalité et de laïcité. Or, la force mobilisatrice et l'exacerbation des passions de l'effet levain du religieux s'installent sur « l'effet de castration ».

1.2. L'effet de castration du religieux

En psychanalyse, le Complexe de castration désigne, selon Sigmund Freud, la symbolisation du processus de découverte de la différence des sexes par le petit enfant et structurant la personnalité de tout sujet³. Solidaire du Complexe d'Œdipe, il marque, une remise en cause du désir de l'enfant et l'intégration de la loi paternelle. L'effet de castration religieuse est, par suite, la tendance du croyant à mettre en veilleuse sa dimension rationnelle en rendant

² *La Bible*, 2015, Jean 15, 25.

³ Selon cette théorisation freudienne, le petit garçon éprouve la crainte de la mutilation ou de la disparition possible de son propre appendice pénien en découvrant le sexe féminin, réalisant que le membre viril ne fait pas nécessairement partie du corps. L'angoisse liée à la possibilité d'une castration constituera le socle de son évolution affective et sexuelle. Pour la petite fille, la découverte de l'existence du pénis est perçue comme découverte douloureuse d'un manque, et cette découverte sera pour elle également décisive dans son évolution psychologique et sexuelle.

inopérante sa faculté critique. Face à la Transcendance religieuse, il sombre dans le nébuleux pour ne percevoir que transcendance irrationnelle dans l'existence. À force de contempler l'irrationnel, il finit par envisager comme irrationnel tout l'exister en lisant le tout de l'existence dans le prisme du transcendant et de l'irrationnel. Il consent, ainsi, à se vider de son potentiel analytique et critique pour se forger des convictions trempées dans des catégories « infra-relationnelles ».

Il ne faut toutefois pas se méprendre sur nos propos en voyant dans le religieux une anti-rationalité, comme c'est le cas chez certains philosophes. Chez Schopenhauer par exemple, dans *Sur le besoin métaphysique de l'humanité* comme dans *Sur la religion*, la pensée religieuse est une mauvaise exploitation de la métaphysique par une application de la raison à une catégorie qui n'a nul besoin de rationalité. De même, dans son *Traité d'athéologie*, M. Onfray (2006, p. 115) traitait la démarche religieuse d'irrationnalisable et d'« autodafés de l'intelligence ». Assez différente est l'approche kantienne qui pose que le religieux se déploie dans un domaine qui n'est pas celui de la raison mais de la foi. Il faut donc savoir suspendre le pouvoir de la raison au seuil du monde nouménal. Ne pas pouvoir faire des choses du religieux des objets de connaissance, n'enlève toutefois rien, dans l'approche kantienne, à l'intérêt de ces choses. Pour Bergson, les catégories religieuses sont à la fois infra et supra-rationnelles, c'est-à-dire qu'elles partent de données en deçà de la rationalité pour s'élever au-delà des capacités intellectuelles. Elles font appel à des données qu'on ne saurait enfermer dans une rationalité rétrécie et sont indépendantes de la rationalité. C'est qu'à côté de l'intelligence, de la rationalité calculatrice, il y a, pour Bergson, l'intuition qui est saisie immédiate et globale des réalités spirituelles.

Toujours est-il que dans la religion, l'homme concède une certaine castration de sa dimension rationnelle en la mettant en veilleuse ou en l'employant au service de la révélation divine. L'habitude conduit tellement à voir Dieu en toute chose qu'on finit par ne plus séparer César de Dieu, les réalités du monde des réalités spirituelles, contrairement à l'injonction christique de séparation entre le temporel et l'atemporel. N'est-ce pas cette

castration volontaire qu'exprime Elie Barnavi (2008, p. 62) dans sa cinquième thèse sur « les religions meurtrières » lorsqu'il écrit : « Quoi qu'il en soit, la voie la plus sûre pour atteindre la vérité, et, la tranquillité ici-bas et la félicité dans l'au-delà, est la discipline religieuse, c'est-à-dire la soumission aux autorités ecclésiastiques et aux règles par elles établies ».

Il se dégage de là deux réalités : l'exploitabilité et la convocation du religieux pour la défense de causes inqualifiables. D'abord, le croyant devient une proie exploitable à des fins non religieuses. C'est le sens de l'observation de Ridha Kéfi (2010, p. 10) : « Au Maghreb, on le sait, les mouvements de libération nationale ont souvent utilisé le sentiment d'appartenance à la communauté musulmane comme ferment pour mobiliser la population contre la colonisation française chrétienne. Conséquence : le nationalisme s'y pare souvent des habits de la religion islamique ».

Ensuite, le religieux devient le prétexte justifiant des causes difficilement défendables ou des convoitises inqualifiables. Barnavi et Rowley (2006, p. 10) donnent, ainsi, une illustration de la récupération idéologique du religieux : « Si je convoite la terre du voisin pour arrondir la mienne, la guerre que je lui ferai pourra bien s'achever par la négociation (...) Mais si sa terre m'a été promise par Dieu, si elle constitue mon patrimoine sacré, la négociation ne servira à rien et le compromis ne sera pas possible ». La religion absolutise donc les conflits, les tensions, en exacerbant la conviction des hommes qu'en faisant la guerre, ils ne font qu'obéir à une volonté qui les dépasse.

Il ne faut, toutefois pas, ici non plus, se méprendre : le Complexe de castration qui consiste en un endormissement volontaire ou involontaire de la raison ne signifie pas que la foi religieuse est en opposition avec la raison et que seule une négation de la raison peut justifier l'être du religieux. Là n'est pas notre propos. Nous concevons à la suite de Hegel que, si foi et raison étaient en état de guerre, les bêtes seraient les seules religieuses et que, le fait que le seul être de raison soit aussi le seul capable de religion, cela montre éloquentement que la foi religieuse ne nie pas la raison. Seulement, il faut aussi dire avec Hegel que ce n'est pas dans toutes les figures de la religion que

l'esprit s'offre dans son effectivité. C'est dire que l'individu qui ne s'élève pas à l'absolu du savoir ne peut percevoir le moment où l'esprit s'offre comme concept et non simplement comme représentation. C'est donc dire qu'a priori, le sentiment religieux n'ouvre pas à l'esprit dans sa plénitude, non que l'esprit n'y soit pas, mais que le commun n'y perçoit pas l'esprit dans la pleine conscience de soi.

Sur la base de la très grande plasticité des textes fondamentaux des religions, sur le fondement de la disposition religieuse à être un levain et une énergie cinétique, la récupération idéologique du religieux est faite pour transformer diverses raisons de conflits ordinaires en guerres de religion. À la vérité, dans les guerres dites de religion, sous le manteau des raisons sacrées se cachent des raisons inavouées.

2. Raisons inavouées des guerres de religion

« Les guerres de Religion ne sont pas que de religion » (E. Barnavi et A. Rowley, 2006, p. 62). On peut même être plus radical et dire contre Barnavi et Rowley que, fausse cause plutôt que vrai prétexte, la religion a, sur l'axe du temps, souvent prêté son nom à des guerres aux causes essentiellement politiques, géostratégiques et économiques.

2.1. Les raisons politiques et géostratégiques des guerres

Les guerres de religion auraient mérité cette appellation si les conflits permettaient à un groupe religieux d'imposer sa vérité doctrinale à l'autre en cas de victoire. Or, en règle générale, « Les guerres de religion » ont évidemment d'autres raisons que tel ou tel point de dogme » (J-C. Carrière, 2015, p. 90).

En effet, entre le XI^e et le XIII^e siècle, il eut neuf croisades en Terre Sainte officiellement avec « pour objectif la récupération du tombeau du Christ à Jérusalem, premier lieu saint de la chrétienté » (J. Flori, 2015, p. 23). Mais, les ambitions réelles s'afficheront au fil des croisades : combattre «l'islamité, une entité politique, militaire et religieuse, perçue comme une puissance longtemps envahissante mais devenue vulnérable à la fin du XI^e siècle » (Jean Flori, 2015, p. 22). Ainsi, sous le manteau religieux des croisades se cachaient

des réalités de conquêtes (ou de reconquêtes) d'influences et d'espaces géostratégiques. Barnavi et Rowley (2006, p. 139) montrent que, dans des interprétations tendancieuses des textes sacrés, l'Occident chrétien et les mouvements terroristes islamiques prolongent, aujourd'hui, ce vieil esprit des Croisades et du Djihad : Al-Qaïda contre la croisade dite démocratique de l'armée américaine en Iraq en 2005, Boko Haram contre les États occidentalisés du Nigéria, du Cameroun et du Niger. Boko Haram signifie d'ailleurs « L'éducation occidentale est un péché »⁴. De même, Aqmi, les Shebab somaliens et Al-Mourabitoune, rejettent l'hégémonie occidentale pour une organisation socio-politique islamique et territoriale indépendante.

En remontant le temps, un autre massacre qui a été lié à la religion mérite l'attention : le massacre de la Saint Barthélémy en France. Le raccourci qui consiste à dire que cette guerre (qui en entraînera d'autres) est une guerre par laquelle, le catholicisme voulait éradiquer le protestantisme naissant est trop réductionniste pour exprimer la motivation inavouée de ce conflit. La réalité sous le vernis est en effet que dans le massacre de la nuit de la Saint Barthélémy, du 23 au 24 Août de l'an 1572, tout est stratégie d'influence politique autour du roi Charles IX. Craignant l'influence grandissant de l'amiral Gaspard de Coligny, la reine Catherine de Médicis ourdit un complot pour l'assassiner. Le complot échoua et pour éviter que les enquêtes exigées par les huguenots ne la mettent en cause, Catherine de Médicis convainquit le roi d'ordonner le meurtre des chefs protestants. Un emballement populaire s'installa et « comme toujours dans ce genre d'emballement populaire, il y eut l'effet de contagion caractéristique des mouvements de foule, le goût du sang et de l'action collective, l'assouvissement de vengeances personnelles, l'ivresse du pillage » (E. Barnavi et A. Rowley, p. 69). Le lourd bilan de plus de treize mille morts aura permis à Catherine de Médicis de réussir à raffermir son autorité en écartant ses adversaires politiques. Voilà qui confirme encore que

⁴ "BokoHaram", nom donné par la population locale et les médias, peut se traduire par "L'éducation occidentale est un péché". « L'organisation se présente pour sa part comme "la communauté des fidèles du prophète pour la sunna" » (M.A. P. de MONTCLOS, 2015, « Le retour des djihadismes africains », in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre -Décembre 2015, p. 71)

les guerres dites de religion ne sont pratiquement jamais de religion. Car en ce XVI^e siècle où l'adage « une foi, un roi, une loi » faisait force de dogme, la bataille vraiment religieuse entre Catholiques et Réformistes se déroulait ailleurs entre armatures théologiques dans des affrontements de pamphlets et dans les rencontres du Concile de Trente.

Qui nierait par ailleurs que, plutôt qu'une bataille religieuse, des raisons économiques, politiques et identitaires sont les véritables motivations des orages sanglants entre l'Inde et le Pakistan, au moment de la proclamation de leurs indépendances en août 1947 ? Que dire des opérations de Daech ? Sinon qu'ici, nous sommes dans un cas où les frustrations se cristallisent en dangereux « choc des civilisations » pour emprunter l'expression à Huntington. Loin d'être une lutte entre chiïtes et sunnites⁵, l'émergence fulgurante de l'État Islamique (EI) en dit long sur la raison profonde de son existence : « Les djihadistes en rêvaient, l'État islamique l'a fait : un Califat islamique est né » (H. Leblond, 2015, p. 67). Le danger aujourd'hui, est de craindre que le nettoyage de l'EI de la carte n'entraîne un EI diffus et démultiplié. Sous le manteau de l'islam, ici aussi, se mène une guerre non pour l'islam comme religion mais pour l'islamisme comme stratégie politique.

À l'infini, on pourrait citer les réalités politiques et géostratégiques qui sont les raisons véritables des guerres dites de religion. Mais, il faut peut-être s'arrêter à celles mentionnées pour porter le regard sur un autre type de raisons couvert par le vernis religieux : les raisons économiques, les biens matériels.

2.2. Le butin sous la bannière de Dieu

« La racine de tous les maux, en effet, c'est l'amour de l'argent. Pour s'être livrés, certains se sont égarés loin de la foi et se sont transpercés l'âme de tourments multiples »⁶. Si les orientations politiques et les positionnements géostratégiques sont les motivations des guerres qui se drapent du religieux, le

⁵ Le conflit entre Chiïtes et Sunnites remonte aux premiers temps de l'islam, surtout sur l'héritage temporel (et quelques points doctrinaux) du prophète Mahomet. Il refait surface en Irak, en Syrie et en Iran au 20^e siècle dans un contexte d'influence géopolitique

⁶ *La Bible*, 2015, 1 Timothée 6, 10.

fait est que la politique et les enjeux géostratégiques ont eux-mêmes l'économie ou les biens matériels comme raisons sous-jacentes.

De fait, le butin sous la bannière de Dieu se voit sous trois formes fondamentales. D'abord, il se donne comme guerre de positionnement commercial et géostratégique : « L'expansion arabe des VII^e et VIII^e siècles répond à l'ambition de s'emparer de territoires et de richesses, bien plus qu'à la volonté de répandre la foi islamique, et la conquête de l'Espagne ne fait pas exception » (A. Rucquoi, 2015, p. 27). Ensuite, il se donne comme pillage ou auto-compensation. Dieu est le prétexte et le groupe religieux l'instrument pour parvenir à ses fins. Habiller le pillage de la légitimité spirituelle, donne bonne conscience, surtout quand il se situe en période de conflit. Enfin, le butin sous la bannière de Dieu se donne comme justification de la convoitise et du vol. Les textes de l'Ancien Testament révèlent l'ambiguïté de la valeur des butins de guerre. Tantôt Jéhovah interdit le pillage du peuple vaincu, tantôt il le tolère⁷. Toutefois, le butin de guerre n'est pas une fin en soi ou le but de la guerre. Mais, dans les guerres modernes, le pétrole, les richesses du sous-sol, les terres cultivables, les pôles commerciaux, etc. sont, le plus souvent, les raisons inavouées, mais principales, qui se cachent derrière le rideau embellissant de la religion.

La religion est invoquée dans les guerres parce qu'elle est instrumentalisable et plus disposée à entretenir les passions. Mais cette religion, statique, selon Bergson, diffère de la religion dynamique. L'approche bergsonienne des fondements des guerres et des figures de la religion nous donne une clé de lecture plus critique pour déconstruire théoriquement les guerres dites de religion.

⁷ Lire relativement à l'autorisation de piller, les textes bibliques suivants : Deutéronome 20, 11-15 ; Josué 8, 27 ; Esaïe 8, 1 ; 2Chronique 15, 11 ; 20, 25. Lire aussi relativement au désaveu des butins de guerre, les textes suivants : Josué 7, 20-25 ; 1Samuel 15, 14-22 ; Ezéchiel 38, 11-12.

3. La religion ouverte et les guerres dites de religion : l'approche bergsonienne

Dans ses *Deux sources*, H. Bergson pose deux figures de la religion qui s'enracinent dans deux sources différentes, le besoin vital et la flamme d'amour divin, animées par des âmes différentes et conduisant à des conséquences différentes. De fait, il faut, selon Bergson, distinguer deux types de guerre émanant toutes d'âmes closes motivées par les aspirations à la gloire et la matérialité. Bergson permet de mieux cerner l'exploitation religieuse des guerres aux motivations inavouées pour l'une de ces figures de la religion, et d'ouvrir des horizons de pacification avec l'autre.

3.1. Guerre accidentelle et guerre nécessaire : guerres d'âmes closes

Dans les « Remarques finales » de ses *Deux sources de la morale et de la religion*, Bergson pose l'instinct guerrier, d'une part, et la propriété, d'autre part, comme les fonds matriciels permettant de comprendre la tendance à la belligérance à l'intérieur et entre les sociétés : « Peu important la chose que l'on prend et le motif qu'on se donne : l'origine de la guerre est la propriété, individuelle ou collective (...). L'instinct guerrier est si fort qu'il est le premier à apparaître quand on gratte la civilisation pour retrouver la nature » (H. Bergson, 1990, p. 302-303). Il faut, toutefois, selon lui, distinguer deux types de guerre : l'un est dit « accidentel » et l'autre « essentiel ». Cette distinction appelle clarification.

Aux dires de Bergson, les guerres dites accidentelles sont des guerres dont l'enjeu ne relève pas d'une nécessité existentielle. On se bat « par amour-propre blessé, pour le prestige, pour la gloire » (H. Bergson, 1990, p. 305). Il s'agit de guerre pour l'honneur d'un chef ou d'une nation et de guerre préventive. Par pur prestige, le territoire est agrandi comme on collectionne des trophées de chasse. Les pillages ont pour fin d'humilier le vaincu et non de le réduire à néant. De telles guerres ne relèvent pas de la nécessité. Mais, pour Bergson, par ces « guerres accidentelles », la nature préparait les peuples pour les guerres féroces qui se dresseraient sur leur parcours.

Les guerres essentielles répondent à des besoins de matières premières et de positionnements géostratégiques : « On se bat pour n'être pas affamé, dit-on, - en réalité pour se maintenir à un certain niveau de vie au-dessous duquel on croit qu'il ne vaudrait plus la peine de vivre » (H. Bergson, 1990, p. 305). Les guerres d'occupation et de libération actuelles menées par l'Occident en font partie. Même lorsque le combat est engagé au motif des droits de l'homme ou de la dignité humaine, ce noble idéal cache mal le non-dit de l'avoir d'un peuple tiers convoité par une puissance dominatrice imposant la loi du plus fort sous le manteau des lois internationales. Des échanges effectués dans l'équité auraient été la voie civilisée. Mais, la pression du besoin et la cupidité donnent rapidement lieu à une détérioration des termes de l'échange et c'est le nécessaire qui, par sa puissance de feu, dicte les règles de l'échange. Tout refus a pour conséquence une mise en demeure, des sanctions économiques de la nébuleuse Communauté internationale et, au cas échéant, le déclenchement d'une guerre, pour que la raison du plus fort demeure la meilleure. En pastichant Jules Ferry⁸, la politique impérialiste et néocolonialiste est fille de la politique matérialiste des grandes puissances. On se souvient de cet aveu débarrassé de toute diplomatie de Lord Palmerston que reprendront certains chefs d'Etat français : « les États n'ont pas d'amis ; ils n'ont que des intérêts »⁹. On aura compris que les interventions en Afrique de l'armée française, en particulier, et celles des grandes puissances, en général, cachent sous des oripeaux légalistes et humanitaires, des intérêts à préserver et à entretenir avec ou contre des régimes de pays sous-développés.

Et H. Bergson (1990, p. 308) de préciser que la nécessité dont il est question ne relève pas vraiment du vital : « Sans être précisément menacé de mourir de faim, on estime que la vie est sans intérêt si l'on n'a pas le confort, l'amusement, le luxe (...) un pays se juge incomplet s'il n'a pas de bons ports, des colonies, etc. De tout cela peut sortir la guerre ». On pourrait objecter, non

⁸ Jules Ferry (1980, p. 40) disait que « la politique coloniale est fille de la politique industrielle ».

⁹ « Le général de Gaulle, en paraphrasant Lord Palmerston, « L'Angleterre n'a pas d'amis ou d'ennemis permanents ; elle n'a que des intérêts permanents », rappelait que, d'une façon plus générale, « les États n'ont pas d'amis ; ils n'ont que des intérêts » (<https://www.arri.fr/articles/21063-la-france-n-a-pas-d-amis-elle-n-a-que-des-interets>).

sans raison, que la qualité de « guerre nécessaire » n'est pas du tout évidente puisqu'il ne s'agit que de guerres nées de besoins artificiels et accidentels érigés en nécessités existentielles. Qu'il nous suffise de répondre, à la suite de Bergson, que le « nécessaire » ici est une nécessité devenue, un accident érigé en nécessité pour l'homme moderne qui ne peut plus se passer de ce qui, par nature, relève de l'accident. Toujours est-il que ce type de guerre, alimenté essentiellement par le souci de conserver des débouchés, la quête de combustible et de matières premières - en un mot l'excroissance des besoins secondaires -, permet de comprendre que H. Bergson (1990, p. 328) invite à une simplicité de vie si l'on veut éviter les troubles tant sociaux qu'individuels : « Il faudrait que l'humanité entreprît de simplifier son existence avec autant de frénésie qu'elle en mit à la compliquer. L'initiative ne peut venir que d'elle ».

Dans tous les cas, toute guerre, qu'elle soit accidentelle ou qu'elle soit nécessaire, relève d'une âme close, du retournement sur soi dans une attitude égocentrique. Par suite, les guerres de religion ne sont que des fruits d'âmes closes se mouvant dans des religiosités statiques. Déployons cette idée.

Le problème qui sous-tend la rédaction du chapitre II des *Deux sources* est de savoir comment des croyances ou des pratiques aussi peu raisonnables peuvent être acceptées par des êtres intelligents. La réponse semble portée par le fondement et la finalité de la figure de la religion statique : la fonction fabulatrice de l'homme élabore la religion en vue de se défendre contre l'imprévisibilité, la désorganisation sociale et l'angoisse liée à la mort. Alors, par le double effet de l'exagération et de la répétition, l'esprit adhère à l'absurde, à l'étrange et au monstrueux. Dès lors, « l'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes » (H. Bergson, 1990, p. 105). Il apparaît que la religion statique est prédisposée à l'intolérance. Mais qu'est-ce qu'une religion statique ?

Bergson (1990, p. 223) la définit par son but : « Tel est (...) le rôle, telle est la signification de la religion que nous avons appelée statique ou naturelle. La

religion est ce qui doit combler chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie ». Sous cet angle, la religion a une fonction pragmatique d'attachement à la vie tant individuelle que sociale. Mais, en réagissant contre les effets dissolvant de l'intelligence (l'angoisse de la mort, l'égoïsme, l'attachement à l'immédiate matérialité, les errements de la fonction fabulatrice), la religion statique conserve paradoxalement l'égoïté de cette intelligence. L'intelligence, quand elle n'est pas ouverte sur une intuition supérieure, reste calculatrice et repliée sur soi, sur ses intérêts propres. La religion statique est, donc, à la fois un tremplin de cohésion sociale et de repli sur soi : elle est cohésion à l'intérieur et, donc, repli défensif contre ce qui n'est pas soi. La fraternité se réduit, alors, aux personnes de la chapelle religieuse, de l'obéissance politique ou du groupe ethnique et ne saurait s'étendre à l'humanité. H. Bergson (1990, p. 305) dira que « *Homo homini deus et homo homini lupus* se réconcilient aisément. Quand on formule la première, on pense à quelque compatriote. L'autre concerne les étrangers ». Dès lors que l'autre n'est qu'un étranger, il peut être rejeté ou tué, sans ébranler la foi au Dieu miséricordieux. Un français catholique pouvait donc tuer un français luthérien et un islamiste nigérian peut assassiner un nigérian chrétien ou un « incrédule », quand ils pensent éliminer un être étrange et non un humain comme eux. Ainsi, le pouvoir de castration de la religion sert de paravent à des causes extra-religieuses.

La situation de la religion statique, fondement de déboires divers, n'est pas tellement meilleure à ces cas de figures de religiosités que Bergson qualifierait de religion d'entre-deux. H. Bergson (1990, p. 62) écrit : « Entre l'âme close et l'âme ouverte il y a l'âme qui s'ouvre. (...) Entre le statique et le dynamique on observe en morale une transition ». De même, entre une porte fermée et une porte ouverte, il y a une porte entr'ouverte ou le mouvement d'ouverture. Autant l'ouverture a une conséquence opposée à la fermeture parce que l'une est invitation à entrer et l'autre, interdiction de passage, autant l'entrebâillement est hésitation entre ces deux conséquences. De même, la situation de l'entre deux qu'est l'entrebâillement est possibilité d'ouverture ou, au contraire, risque de fermeture. En morale et en religion, l'état intermédiaire entre le clos et l'ouvert se donne comme un arrêt entre le statique et le

dynamique. Or, « qui s'arrête entre les deux est nécessairement dans la région de la pure contemplation, et pratique en tout cas naturellement, ne s'en tenant plus à l'un et n'étant pas allé jusqu'à l'autre, cette demi-virtu qu'est le détachement » (H. Bergson, 1990, p. 63). Cette « demi-virtu » est encore expression de l'intelligence qui reprend les formules des héros et des mystiques sans s'élever vraiment à l'agir de ces porteurs d'humanité que la vie a soin de semer le long de l'histoire pour relancer la machine quand elle se grippe. On comprend, alors, le paradoxe de notre monde : plus il y a d'hommes de Dieu et d'organisations à vocation de charité et de quête de paix, plus les guerres se multiplient et s'arriment à l'évolution scientifique et à la terminologie religieuse. Notre actualité est, ainsi, marquée par des psalmodies qui accompagnent la fusillade ou la ceinture explosive de ceux qui ont la conviction d'agir au nom d'Allah le Miséricordieux.

Cet élan destructeur est-il appelé à suivre son cours pour gonfler en intensité sous la performance des moyens de la science ? On est tenté de le croire tant les religions en servent de lit et donnent des mobiles aux affrontements. Mais, « des hommes que nous n'hésiterons pas à ranger parmi les bienfaiteurs de l'humanité se sont heureusement mis en travers » (H. Bergson, 1990, p. 305-306). Ces hommes, Bergson les nomme des héros et des mystiques. Avec eux, la société et la religion s'ouvrent à des horizons d'espoir en passant des religiosités closes et intermédiaires à une religiosité dynamique ou ouverte.

3.2. L'élévation à la tolérance du mystique par la religion dynamique

La religion dynamique est celle du mystique ou du moins, la religion pénétrée par l'expérience mystique. C'est que, comme l'a vu Worms (2000, p. 49) dans son *Vocabulaire de Bergson*, « Le mysticisme complet est donc la participation d'un individu à l'action divine, contact avec elle et effort pour la prolonger, dépassement partiel de l'humanité et effort intensif pour la transformer ». Ainsi, la mysticité, loin d'être illusoire, est porteuse du sens métaphysique et historique de l'humanité en précisant la direction morale que devrait prendre l'homme. « Le grand mystique serait (alors) une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui

continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition » (H. Bergson, 1990, p. 233). Quand de tels hommes sont semés par l'élan de vie dans les virages de l'histoire, le social et le religieux connaissent une vitalité accrue, une énergie spirituelle et plus d'harmonie. « Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc et tant d'autres » (H. Bergson, 1990, p. 233).

La religion dynamique est un élan imprégné du Dieu-amour qui dépasse les frontières érigées par l'âme close. Elle favorise la tolérance par la différence acceptée comme richesse humaine. Dans son *Traité sur la tolérance* de 1763, Voltaire (2016, p. 13) semblait s'adresser à notre temps en proie au terrorisme religieux : « nous avons assez de religions pour haïr et persécuter, et nous n'en avons pas assez pour aimer et pour secourir ». Bergson dirait qu'effectivement, nous avons assez de religions statiques pour nous haïr et nous persécuter et trop peu de religion dynamique pour porter le flambeau de l'amour divin.

S'en remettant à Dieu au nom de qui beaucoup s'octroient des droits de persécution, Voltaire lui demande, au terme de son *Traité*, d'imprimer dans le cœur de l'homme cette réalité que les hommes ne viendront pas à lui uniformément, car « ce serait le comble de la folie de prétendre amener tous les hommes à penser d'une manière uniforme sur la métaphysique. On pourrait beaucoup plus aisément subjuguier l'univers entier par les armes que subjuguier tous les esprits d'une seule ville » (Voltaire, 2016, p. 13). À la vérité, les hommes s'entretuent pour d'autres raisons que Dieu. Le mystique le fait comprendre en opposant « le zèle de l'humanité » au zèle dogmatique de la sévérité d'une « religion trompée » et tronquée par des intérêts égocentriques (Voltaire, 2016, p. 6).

John Locke, dans *Lettre sur la tolérance*, ne disait pas autre chose que d'appeler à cette religion du cœur, de la vertu, que Bergson appelle la religion dynamique. J. Locke (2002, p. 7) écrit : « Le but de la véritable religion est tout autre chose : elle n'est pas instituée pour établir une vaine pompe extérieure, ni pour mettre les hommes en état de parvenir à la domination ecclésiastique, ni pour contraindre par la force ; elle nous est plutôt donnée pour nous

engager à vivre suivant les règles de la vertu et de la piété ». En d'autres mots, le véritable zèle religieux ne consiste pas à clouer au pilori le différent de soi ou à enflammer la case des autres, mais à brûler le vice, le désordre et la haine en soi. Bergson peut conclure qu'en chacun de nous résonne l'appel à la mysticité, appel que des héros moraux et spirituels de l'histoire font retentir. Cet appel, « nous ne le suivrons pas tous, mais tous nous sentirons que nous devrions le faire, et nous connaissons le chemin, que nous élargirons si nous y passons » (H. Bergson, 1990, p. 333). Si nous y passons, l'espoir de voir les portes des guerres se refermer serait plus net et l'acte de divorce entre religion et guerre serait signé par l'humanité.

À cette fin, « nous ne croyons pas à la fatalité en histoire. Il n'y a pas d'obstacle que des volontés suffisamment tendues ne puissent briser, si elles s'y prennent à temps. Il n'y a donc pas de loi historique inéluctable » (H. Bergson, 1990, p. 312-313). Cette affirmation de Bergson donne à penser deux choses essentielles face aux guerres en général et aux guerres de religion en particulier. D'abord, la guerre n'est pas une fatalité qui s'imposerait à l'homme comme une loi historique dont la réalisation est inéluctable. L'instinct guerrier est le fait donc de l'homme dans la quête de l'assouvissement de ses besoins de natures diverses. Ensuite, en réagissant à temps, ensemble et avec suffisamment de volonté, les hommes peuvent rompre avec le cercle infernal de la violence et des guerres.

Conclusion

Que dire pour conclure nos propos sur les enjeux des guerres dites de religion ? Notons d'abord que la religion est incontournable parce qu'inhérente à la société humaine. « Il est donc de l'intérêt du genre humain d'examiner si la religion doit être charitable ou barbare » (Voltaire, 2016, p. 10). Ce que révèle cet examen, quand on a soin de l'approfondir, c'est que la religion est souvent employée à des fins non religieuses. Des motivations politiques, matérielles et géostratégiques sont, en réalité, au fondement aussi bien des guerres en général que des guerres dites religieuses en particulier. Mais, le religieux est employé comme couverture parce qu'il est un incontestable ferment de mobilisation des hommes et de castration de la rationalité dans le

cadre de la religion statique. Ainsi, Dieu est associé à toutes les causes comme le camouflage idéal pour donner de la crédibilité à l'action. Hier, comme aujourd'hui, le référent religieux constitue la chiquenaude idéale pour entraîner avec soi les cœurs vaillants.

En discernant et dissociant, dans la religion, l'essence de l'ivraie, le dynamique du statique, Bergson invite à porter le regard sur ces mystiques qui montrent qu'une existence où est brisé l'arc de la guerre est possible. Encore faut-il aider l'humanité à s'élever à cette mysticité dont la tolérance est le corollaire et l'Amour le socle.

Références bibliographiques

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 2015, « Sunnites et chiïtes, le conflit originel » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre –Décembre 2015.

BARNAVI Elie et ROWLEY Anthony, 2006, *Tuez-les tous ! La guerre de religion à travers l'histoire VIIe-XIXe siècle*, Paris, Editions Perrin.

BERGSON Henri, 1990, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF/Quadrige.

CARRIÈRE Jean-Claude, 2015, « Les religion de la guerre » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre –Décembre 2015.

COLOSIMO Jean-François, 2015, « Aux sources de la terreur sacrée » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre – Décembre 2015.

FERRY Jules, 1980, *Le Tonkin et la mère patrie*, Paris, Ed. Haward.

FLORI Jean, 2015, « A l'assaut de la Terre sainte » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre –Décembre 2015.

HEGEL Georges Wilhelm Friedrich, 1975, *La phénoménologie de l'Esprit*, Trad. Jean Hyppolite, Tome II, Paris, Aubier/Editions Montaigne.

HUNTINGTON Samuel Phillips, 2007, *Le choc des civilisations*, Trad. Jean-Luc Fidel et al., Paris, Odile Jacob.

KÉFI Ridha, 2010, «La liberté religieuse menacée ? », *NewAfrican* n°14 : Guerres des religions en Afrique, Paris, Mai-Juin 2010.

LEBLOND Hubert, 2015, « Daech / État islamique. L'émergence fulgurante d'un État totalitaire » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre-Décembre 2015.

LOCKE John, 2002, *Lettre sur la tolérance*, Trad. Jean Le Clerc, Version numérique de J-M. Tremblay, Québec.

MAUGENEST Denis, 2004, *L'idéologie et les idéologies*, Abidjan, CERAP/Comprendre n°1.

MONTCLOS Marc-Antoine Pérouze de, 2015, « Le retour des djihadismes africains » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre-Décembre 2015.

ONFRAY Michel, *Traité d'athéologie*, 2006, Paris, Editions Grasset & Fasquelle.

RUCQUOI Adeline, 2015, « L'Espagne des trois religions » in *L'OBS : Le retour des guerres de religion*, Hors-série, Paris, Novembre –Décembre 2015.

TOCQUEVILLE Antoine De, 1992, *De la démocratie en Amérique*, Tomes 1 et 2, Paris, Gallimard.

VOLTAIRE, 2016, *Traité sur la tolérance*, version numérique BIBEBOOK, www.bibebook.com

WILLAIME Jean-Paul, 2012, *Sociologie des religions*, Paris, Que sais-je ?/PUF.

WORMS Frederick, 2000, *Vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses.