

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume XI - Numéro 21B Juin 2021 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>

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 BAMBA**, 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. Hegel et la crise contemporaine de l'éducation, Hervé NIAMIEN.....	1
2. La critique nietzschéenne du nihilisme éducatif, Ouattara ISSIFOU.....	19
3. Niveaux de connaissance de la réalité et limites du sens commun dans l'intelligibilité du discours scientifique, Lamine AHMED.....	37
4. Le savoir scientifique face au défi de la sécurité sanitaire en Afrique : atout ou obstacle ?, Bernard Yao KOUASSI.....	64
5. De la traduction à la communication : analyse d'une discontinuité à partir du modèle de Gavagai de Quine, Amani Angèle KONAN Épse GROGUHE.....	82
6. L'âge séculier et la querelle des valeurs : Repères pour une éthique publique, Yawo Agbéko AMEWU.....	97
7. Réhabilitation de l'hypothèse logiciste frégréenne : recours à la convention (T) de Tarski et à la notion husserlienne de l'autoréférence logique, Augustin RUGWIRO, Gildas DAKOYI TOLI.....	119
8. Les relations entre le SNEPPCI et la CMOPE de 1953 à 1990, Paul GUEU.....	141
9. Facteurs institutionnels de réintégration des élèves-mères des établissements secondaires de Bondoukou, Martin Armand SADIA, Yawa Ossi ESSIOMLE et Douhou Danielle BLESSON.....	159
10. L'influence du marketing et le problème de la liberté du consommateur, Doh Ludovic FIÉ, Sorombo ZOUZOU.....	179

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 décroisement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décroisement 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

Perspectives Philosophiques n°021B, Deuxième trimestre 2021

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

**L'ÂGE SÉCULIER ET LA QUERELLE DES VALEURS :
REPÈRES POUR UNE ÉTHIQUE PUBLIQUE**

Yawo Agbéko AMEWU

Université de Lomé (TOGO)

aguyeloi@yahoo.com / amewuguy73@yahoo.fr

Résumé :

Cet article se propose de questionner le destin de la sécularisation dans le contexte contemporain du réenchantement du monde et de la querelle des valeurs. La renaissance politique du religieux, à travers des manifestations aussi pernicieuses que les fondamentalismes et les intégrismes, semble mettre en échec la sécularisation qui s'est pourtant imposée comme l'une des valeurs fondatrices de la modernité. S'inscrivant dans la perspective rawls-habermassienne d'une raison publique, ce travail postule la promotion d'une éthique publique à partir d'un *aggiornamento* par lequel l'État laïc s'accommode de la querelle des valeurs.

Mots-clés : *Aggiornamento*, État démocratique, éthique publique, querelle des valeurs, raison publique, sécularisation.

Abstract :

This article proposes to question the destiny of secularization in the contemporary context of the reenchantment of the world and the quarrel of values. The political rebirth of the religious, through such pernicious manifestations as fundamentalisms and fundamentalisms, seems to put in check the secularization which was nevertheless imposed as one of the founding values of modernity. Inscribing itself in the Rawls-Habermasian perspective of a public reason, this work postulates the promotion of a public ethics starting from an *aggiornamento* by which the secular State accommodates the quarrel of the values.

Keywords : *Aggiornamento*, democratic state, public ethics, quarrel of values, public reason, secularization.

Introduction

Au regard du réenchantement du monde et de la situation inflationniste des valeurs, la sécularisation perçue idéologiquement comme sacre de la modernité, apparaît comme l'expression d'une dialectique inachevée. C'est dire que la rhétorique sécularisante qui n'a eu de cesse de proclamer la sortie du religieux, avec pour corollaire, la création d'un espace public capable de s'autoréguler, sans aucune référence au transcendant, reste quelque peu discutable. Le revêtement de l'espace public par le religieux, entraînant l'affaiblissement des structures et institutions sociales, incite à questionner, à nouveaux frais, le processus de la sécularisation. Le reflux du religieux dans l'espace public à travers des manifestations aussi pernicieuses que les fondamentalismes et les intégrismes, semble jeter du doute sur la sécularisation qui s'est pourtant imposée comme l'une des valeurs fondatrices de la modernité. Doit-on, pour autant, concevoir la sécularisation comme un idéal périmé? La posture post-séculière semble s'offrir, comme un recadrage théorique et un accommodement éthico-politique de la sécularisation. Cette posture révèle les limites de la sécularisation ainsi que la nécessité de son infléchissement, elle qui se trouve prise entre deux feux : la querelle des valeurs et la nécessité d'une éthique publique.

Quels sont les enjeux éthico-politiques de cet infléchissement? S'inscrivant dans la perspective rawlso-habermassienne d'une raison publique, ce travail postule la promotion d'une éthique publique à partir d'un *aggiornamento* par lequel l'État laïc s'accommode de la querelle des valeurs, inhérente à la nouvelle « société des individus ». Notre argumentation est tripartite. Elle conceptualise, d'abord, la sécularisation, dans le double contexte de la modernité et de l'éclatement des repères normatifs. Elle évoque, ensuite, les enjeux contemporains de la sécularisation à l'épreuve du choc des civilisations. Elle explore, enfin, la perspective d'une éthique publique, sur fond de la raison publique, comme l'horizon de la post-sécularisation.

1. La sécularisation et l'éclatement des repères normatifs

Le reflux du religieux dans l'espace public contemporain apparaît aux yeux de plusieurs observateurs comme consécutif au réenchantement du monde. On y voit une crise de la sécularisation, à rebours de la promesse d'une autonomisation de tous les ordres vis-à-vis du religieux. Le défi majeur, c'est le statut du religieux dans l'espace public. En effet, la sécularisation a apporté de nouveaux principes ; elle a permis une transformation radicale de la société, en la dégageant de ses liens avec un cosmos enchanté, en faisant disparaître les vestiges des anciennes complémentarités « entre le spirituel et le temporel, la vie consacrée à Dieu et la vie dans le monde, l'ordre et le chaos » (C. Taylor, 2011, p. 281). Pour C. Taylor, la sécularisation, ce « parfait désencastrement », dans son mode opératoire, induit une « refonte disciplinée des conduites et des formes sociales par le biais d'une objectivation et d'une posture instrumentale » (*Id.*). L'impact de ce désencastrement, c'est la déstabilisation des formes religieuses dominantes qui ont subi un double revers. Il y a d'un côté, l'ébranlement des Églises, liées à de fortes identités nationales ou minoritaires, de l'autre, « le détachement à l'égard d'une bonne part de l'éthique et du style de l'autorité de ces Églises » (C. Taylor, 2011, p. 861).

Ceci n'est pas étonnant, quand on sait que la sécularisation inhérente aux sociétés démocratiques consiste à mettre à distance l'énoncé religieux dans sa prétention à fournir « publiquement une structure d'accueil acceptable pour la pensée commune d'un peuple émancipé des tutelles » (A. Renaut, 2011, p. 43). C'est un truisme, la sécularisation s'inscrit dans la dynamique des sociétés modernes ; elle est induite, à bien des égards, par les mutations sociales et les progrès technoscientifiques. Cependant, si le processus de la sécularisation s'inscrit dans « l'esprit du temps », son institutionnalisation donne à penser. Ce qui est généralement mis en cause, c'est son idéologisation, sa politisation, bref son incarnation dans la laïcité.

La laïcité est généralement perçue comme l'organisation par l'État du rapport au religieux. G. Coq (1995, p. 27) y voit « l'émergence d'un ordre social soustrait au pouvoir des dieux, du sacré ». Vue sous cet angle, la laïcité se différencie de la sécularisation qui renvoie plutôt au « désenchantement du monde », au sens

wébérien du terme, c'est-à-dire, au processus de rationalisation systématique de l'ensemble des sphères de la vie sociale qui a conduit, historiquement, au déclassement de la religion, comme facteur explicatif et organisationnel de la société. Les progrès de la technoscience, l'emprise de la dimension économique, la complexification et l'individualisation des rapports sociaux, etc., imposent une autonomisation des différentes sphères vis-à-vis de la religion. On comprend pourquoi, dans plusieurs États contemporains, y compris les États islamiques (qui ne sont pas en marge des progrès), la sécularisation se vit d'une manière ou d'une autre, dans la mesure où la religion ne fournit pas toujours les éléments explicatifs du progrès social. Malgré leur prosélytisme, les États islamiques sont à la cadence des mutations du monde.

La difficulté dans le cadre de la laïcité concerne le maintien du lien social ainsi que la garantie d'une éthique publique, par-delà les différentes croyances ou conceptions du bien. Cette difficulté vient du fait que l'État laïc, qui doit garantir la coexistence des différentes valeurs et qui assigne à la sphère privée le choix de toutes les options spirituelles ou conceptions du bien, ne peut concevoir une norme qui transcende les particularismes sans se contredire. Comment parvenir alors à un cadre laïc, c'est-à-dire unitaire, un cadre de référence commune à tout le peuple, dans un contexte de pluralité de croyances ou de fins légitimes ? Précisons que le laïc, ce substantif ou adjectif, dérive du grec « *laos* » (peuple). Le laïc renvoie à ce qui appartient au peuple en corps. Comment la laïcité s'accommode-t-elle du pluralisme tout en incarnant le peuple en corps ?

Il convient de reconnaître que le boulet que traîne la laïcité, c'est le pluralisme. Pour D. Weinstock (2002, p. 68-69), le pluralisme se conçoit sous trois angles. Il y a d'abord, le pluralisme axiologique qui naît du fait qu'il existe au sein des sociétés modernes une importante variété d'ensembles de croyances et de conceptions du bien. Il y a ensuite le pluralisme culturel qui fait suite à la difficulté de faire coexister à l'intérieur d'un même espace politique des groupes culturels dont les membres sont soucieux de préserver leur identité culturelle mais perçoivent, à tort ou à raison, leur survie culturelle comme étant en conflit avec celle d'autres groupes avec lesquels ils

ont à partager le même espace politique. Enfin le pluralisme identitaire qui naît du fait que les individus au sein d'une société pluraliste, puisent leurs identités de multiples sources, notamment par leur participation à des groupes et à des formes de vie organisées autour de traits ou de valeurs de toutes sortes. Tout compte fait, aux yeux de D. Weinstock (2002, p. 69), il y a une sorte de « gouffre moral » qui sépare les différentes conceptions du bien dans une société pluraliste. Aussi l'espoir de fonder un cadre de référence commune et de promouvoir une éthique publique, semble-t-il vain. Rien n'est moins sûr, surtout quand il s'agit des religions !

Pour le cas spécifique des religions, et abstraction faite de la tendance du libéralisme politique à « constituer une sorte de métalangage politique capable de créer un pont et d'arbitrer les conflits entre les différentes conceptions » (D. Weinstock, 2002, p. 72), la question d'une éthique publique semble problématique, au regard de ce qui s'offre dans le contexte contemporain comme la nouvelle guerre des dieux. Face à l'éclatement des repères normatifs, ce qui importe, c'est de déterminer « la place des religions dans la conflictualité démocratique » (A. Renaut, 2011, p. 43). Il faut y voir l'une des conséquences de l'émancipation de la morale par rapport la religion. On le sait, cette émancipation qui fut lente et difficile, est vécue par les sociétés modernes comme une victoire à la Pyrrhus. Il s'ensuit une démultiplication des morales et la question de fonder des valeurs communes susceptibles de maintenir le lien social se pose. La situation paraît plus complexe surtout avec la démultiplication des morales concurrentes, voire contradictoires. Par quelle inventivité éthique pourrait-on donc conjurer le spectre de la guerre des dieux et garantir le lien social ?

Il s'agit d'une question non résolue à laquelle se confronte la laïcité et qui révèle ses paradoxes, surtout en prenant l'expérience française, dans sa tendance à homogénéiser la sphère publique. On peut reprocher à la laïcité (à la française, surtout), sa posture ethnocentriste et raciste, dans la mesure où elle fait fi du caractère multiculturel de la société. C'est ce caractère multiculturel de la société qui introduit le risque d'une « guerre des dieux », surtout avec le développement de l'intégrisme religieux perçu en termes de

réaction contre la posture homogénéisante de la laïcité. A. Renaut (1996, p.19) y voit l'affrontement entre deux systèmes de valeurs. Dans cet affrontement, on ne perdra pas de vue, non plus, le problème de l'hégémonie des religions, chacune se revendiquant le monopole de la moralité et de l'authenticité.

On comprend toute la difficulté à définir un cadre normatif à la laïcité qui ne peut que s'accommoder des séries de compromis indispensables pour repenser les rapports entre la religion et la démocratie. Dans cette perspective, le questionnement de J. Rawls (2006, p. 179) vaut son pesant d'or : « Comment est-il possible – ou est-il simplement possible – pour les croyants, ainsi que les non-religieux (séculiers) de souscrire à un régime constitutionnel » ? Ce qui importe aujourd'hui, pour éviter la guerre des dieux, c'est tout autant les modes de justification publique de l'État laïc sur la base du consensus moral que la prise en compte des différences. Car, ce qu'on a de cesse de reprocher à la laïcité, c'est de reposer sur la base d'un monisme philosophique. L'idée d'un accommodement raisonnable des démocraties libérales et pluralistes au contexte multiculturel et pluriethnique, sur la base d'un dialogue intelligent, apparaît pour ainsi dire comme gage de paix. Elle est susceptible de conjurer le spectre de la guerre des dieux et du choc des civilisations.

2. Les paradoxes de la laïcité et le choc des civilisations

Peut-on fumer le calumet de la paix, dans le contexte actuel de la guerre des dieux ? La promotion d'un dialogue intelligent entre les religions semble, en effet, la voie. On y trouve une orientation normative permettant aux différents acteurs de travailler à la réinsertion des différentes conceptions et des croyances dans l'espace public. Mais, comment le faire dans le respect de la neutralité axiologique de l'État ? Comment l'État démocratique s'accommode-t-il du contexte multiculturel et multiconfessionnel si volatile, si versatile, où certaines valeurs religieuses, incompatibles avec les principes de la laïcité, prennent d'assaut l'espace public ? Cette situation qui ressemble à un cercle vicieux, oriente davantage la réflexion par rapport à la place des religions dans ce qu'Alain Renaut (2011, p. 55) appelle la « conflictualité démocratique », due au réenchantement du monde et à la querelle des valeurs,

dont la piètre expression, la forme calamiteuse est la « présence des formes radicalisées de l'islam ».

Ce qui donne à penser, c'est bien le retour du religieux. Perçu comme facteur du réenchantement du monde, ce retour introduit un bouleversement inouï dans les modalités de la démocratie moderne et apparaît, à bien des égards, comme l'expression d'une fracture civilisationnelle. Pour Plusieurs analystes, cette fracture civilisationnelle est due à l'ancrage occidentalocentré du processus de la sécularisation, conduit malheureusement avec mégalomanie et condescendance, dans le mépris des autres civilisations. Le djihadisme islamiste, prototype singulier du fondamentalisme religieux, semble, de ce point de vue, l'expression d'une revanche.

Sous la bannière du religieux et autour des mouvements terroristes, le monde devient de plus en plus « le théâtre d'un processus de conflictualisation » (A. Renaut & G. Lauvau, 2020, p. 27), avec pour corollaire, la globalisation du terrorisme qui s'étend du Moyen-Orient à Afrique (surtout subsaharienne), avec son cortège funèbre. Même l'Europe perçue pendant longtemps comme un îlot de sécularisme ne semble pas épargnée. En Afrique, on sait comment sévissent les groupes djihadistes : 271 attentats terroristes en 2006, 3 093 en 2015, avec au total 12 020 attaques dont le Nigéria semble payer le plus lourd tribut (17 930 morts). Il en est de même de la Somalie, de la bande sahélo-sahélienne, du Mali, du Burkina Faso, etc. (A. Renaut & G. Lauvau, 2020, p. 15).

Comment ne pas s'interroger, dans ces conditions, sur l'impérieuse nécessité de changer de paradigme(s) pour (re)penser l'idée d'une éthique publique ? Pour S. P. Huntington (1997), dans un contexte de « choc des civilisations », l'idée d'une éthique publique ne peut se concevoir qu'à l'aune d'une politique multicivilisationnelle et multipolaire, étant donné que dans le contexte actuel, le rapport de forces entre les civilisations change. On assiste de plus en plus au déclassement de l'Occident qui ne peut plus être le centre de gravité de la civilisation. Les relations entre civilisations sont passées d'une période dominée par l'influence unidirectionnelle d'une civilisation, en particulier sur les autres à une phase d'intenses « interactions

multidirectionnelles entre toutes les civilisations ». Cette phase marque, sans nul doute, la fin de « l'expansion de l'Occident », ouvrant, par-dessus tout, des vannes à « la révolte contre l'Occident » (S. P. Huntington, 1997, p. 52).

Aujourd'hui, le système international s'étend au-delà de l'Occident et est « multicivilisationnel ». Dans ce contexte, l'Occident semble en déclin face à une Asie et un islam en pleine expansion politique, démographique, économique, militaire et aussi religieuse. Par ailleurs, la prétention de l'Occident à l'universalité devient source de conflits, notamment avec l'islam, la Chine, la Russie, la Turquie et bien d'autres pays. Il y a un constat de « fragmentation culturelle » et de télescopages civilisationnels qui constituent, dans une certaine mesure, une « menace pour les démocraties » (C. Audard, 2020, p.420). En effet, la fragmentation culturelle dans les sociétés libérales contemporaines est avant tout un « fait » lié à la fois aux progrès de la mondialisation et d'un monde ouvert, sans frontières, où les cultures les plus éloignées se rencontrent et se mêlent sans cesse, ainsi qu'aux progrès de la liberté individuelle, permettant l'expression sans contraintes d'une pluralité de visions du monde (Ibidem).

La préoccupation de S. Huntington semble d'actualité, au regard du télescopage des civilisations auquel nous assistons. Menacé par la puissance grandissante de l'islam et de la Chine, le déclin de l'Occident devient de plus en plus manifeste. Pour S. Huntington, les peuples se regroupent en fonction de leurs affinités culturelles. Aussi la religion est-elle l'âme des peuples et des civilisations : les grandes religions sont au fondement des grandes civilisations. À preuve, parmi les cinq « grandes religions » du monde, quatre – le christianisme, l'islam, l'hindouisme et le confucianisme – sont associées à de grandes civilisations (S. Huntington, 1997, p. 46).

Dans ces conditions, on estime que les frontières politiques comptent moins que les barrières religieuses, ethniques, intellectuelles. Par ailleurs, au conflit entre les blocs idéologique, succède le choc des civilisations. Il importe, en tout état de cause, de prendre au sérieux ce nouveau tournant de l'ordre mondial, autour du mouvement des civilisations, en ce qu'elles représentent le

mode le plus élevé de regroupement des sociétés. Dans cette perspective, les civilisations sont des repères qui déterminent les formes de cohésions, mais aussi de désintégrations et de conflits.

Ce qui retient notre attention ici, c'est le risque de désintégrations et de conflits que revêtent de nos jours les civilisations qui, dans leur choc, installent dans la perspective d'une nouvelle « guerre des dieux ». Au-delà de ce qui se présente globalement comme « valeurs d'un univers désenchanté » (A. Renaut & S. Mesure, 1996, p. 10), en raison de la démultiplication des morales, c'est la question du lien social qui se pose avec acuité, c'est-à-dire la possibilité de fonder des valeurs communes sans lesquelles il n'est point de tissu social possible. Mieux, le problème à résoudre, c'est tout à la fois, la coexistence des individus au sein d'une même société et la coexistence des diverses sociétés au sein des relations internationales, interétatiques et interculturelles. Pour A. Renaut et S. Mesure (1996, p. 12), le risque majeur de la démultiplication des morales concurrentes et même contradictoires, c'est l'effondrement des repères normatifs et, par-dessus tout, l'annihilation de toute prétention à une éthique publique.

Par ailleurs, le retour du religieux participe de la démultiplication des morales, porteuse du « principe d'un conflit entre les divers systèmes de valeurs » : elle est révélatrice d'une « guerre des dieux » généralisée. L'équation à résoudre est donc comment faire face, à la fois, au retour du religieux et à la guerre des dieux. Ce qui est évident, c'est qu'on est frappé de nos jours par la réapparition potentielle entre les sociétés, ou entre certains groupes de sociétés, d'un risque de « guerre des dieux » au sens où le conflit des systèmes de valeurs tend à remobiliser leur incarnation, sinon dans les dieux, du moins dans des religions différentes.

Cette situation se trouve aggravée par la résurgence des fondamentalismes et de l'intégrisme religieux surtout islamistes. Dans le cas d'espèce, on assiste à une sorte d'affrontement entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman, c'est-à-dire entre deux systèmes de valeurs. L'une perçue comme fondatrice de l'humanisme et l'autre tenue en piètre estime. Cette condescendance est

potentiellement conflictogène. Elle suscite la réaction contre ce qui apparaît comme un processus unilinéaire de l'histoire où l'Occident s'impose comme l'épicentre. Les mouvements islamistes apparaissent à bien des égards comme des processus de réaction contre la condescendance de l'Occident.

L'idéologisation de l'islam dans le djihadisme rappelle certes les réminiscences douloureuses d'un passé peu glorieux de la religion : « c'est la religion avec tous ses oripeaux, inégalité entre les sexes, loi du talion et tabous divers corsetant la parole et le corps », écrit pertinemment M. Chebel (2010, p. 12). Mais le djihadisme islamiste peut être interprété aussi et surtout comme la revanche d'une religion et de façon extensive, la riposte d'une civilisation pendant longtemps spoliée. Il est, certes, très préoccupant qu'on assiste à l'érection d'un « islam foncièrement défiguré » (E. Santoni, 1993, p. 67) par des mouvements en effervescence, en transe, fanatisés (sunnites, chiites, ayatollahs, mollahs, etc.), prêts à s'exprimer de façon explosive et à écrire leur histoire avec le sang. Cette situation est plutôt un revers pour la civilisation contemporaine, héritière d'une modernité qui a fait de la sécularisation un sacre, une victoire à la Pyrrhus, mais qui se fourvoie malheureusement dans la laïcité. Elle interpelle par rapport aux vraies motivations de ce qui ressemble au choc des civilisations, et de façon plus précise, au choc Occident-Orient.

Dans une mise en cause qui explique à la fois les paradoxes de la laïcité et le choc Occident-Orient, H. Peña-Ruiz disait que l'Occidentalisation du monde

ne fait qu'attiser les rancœurs, et contribuer à la construction d'un récit victimaire, où les identités collectives plus ou moins fantasmées se saisissent comme blessées à mort, et font retour vers des professions de foi auxquelles le religieux fournit son pathos, ses promesses de revanche, et ses repères sacralisés, tout en sommant la politique et le droit de se plier aux traditions les plus rétrogrades. (H. Peña-Ruiz, 2004, p. 261).

Pour H. Peña- Ruiz, les frustrations et les aspirations blessées nourrissent les ressourcements les plus dangereux, les plus aliénants. Aussi le djihadisme islamiste apparaît-il comme « l'opium identitaire des peuples blessés » (Idem, p. 261). Le phénomène du choc des civilisations en appelle à un recul par rapport à plusieurs requisits fonctionnels de la modernité. L'ancrage occidentalocentré

de cette dernière semble la pomme de discorde au cœur des télescopages civilisationnels contemporains. L'hégémonie occidentale est certes manifeste, mais il importe de reconnaître qu'elle est contestée de nos jours. Elle est d'ailleurs en perte de vitesse, au regard, non seulement, de sa confrontation au monde musulman, mais aussi de son déclassement perceptible ici et là. Ceci recadre l'annonce ampoulée de la fin de l'histoire où la démocratie libérale occidentale constituerait l'horizon idéologique des temps, au sortir de la Guerre froide (F. Fukuyama, 2009). S. Huntington (2000) a raison d'estimer que la fin de la Guerre froide ne signifiait pas la fin des guerres, encore moins le triomphe d'une idéologie sur une autre. Elle n'est rien d'autre que la mutation de la Guerre froide en affrontements civilisationnels.

Le retour du religieux est symptomatique des affrontements civilisationnels. Ce dernier apparaît en effet comme un démenti historique de la proclamation emphatique de la « sortie de la religion » (M. Gauchet, 1985, p. 73). Pour M. Gauchet, la sortie de la religion repose sur les trois axes fondamentaux que sont : la rationalité, l'individualité/liberté et l'appropriation transformatrice du monde naturel. Cependant, il importe de réfléchir sur les enjeux idéologiques de cette sortie de la religion, surtout quand on sait qu'elle induit un bouleversement inouï dans l'espace public.

Par-delà ce qui est apparu plus tard comme paradoxes de la laïcité, le principe qui sous-tend la sortie de la religion mérite d'être mis en exergue. Il s'agit du sécularisme qui désigne, à la vérité, un idéal politique instrumental dans la protection de la liberté des citoyens et de l'égalité de leurs convictions religieuses ainsi que la paix civile. Cet idéal consacre la séparation de l'Église et de l'État, tant elle apparaît comme la meilleure réponse aux conflits religieux des siècles de l'obscurantisme, un saut qualitatif dans la modernité politique. Mais alors en quoi peut-on parler de l'échec de la sécularisation de nos jours ? C'est sans doute l'idéologisation du processus qui est mise en question. En s'inspirant de la philosophie rawlsienne, le sécularisme apparaît comme un idéal « compréhensif » et non politique en ce qu'il ne représente qu'un segment de la population et de ses valeurs. Il est donc loin d'être neutre. C'est dans cette perspective qu'on estime que la laïcité, inspirée de la

philosophie des Lumières et du positivisme du XIX^e siècle, serait trop dépendante des doctrines compréhensives pour jouer son rôle d'arbitre neutre des conflits religieux et culturels (C. Audard, 2019, p. 464-465). La question de l'éthique publique se pose toujours et on se demande si la laïcité peut légitimement la garantir.

3. Querelle des valeurs et repères pour une éthique publique

J. Rawls (2006), au regard des apories de la sécularisation, invite à comprendre comme fait du pluralisme, toutes les conceptions du bien, religieusement incarnées ou non. Cette approche s'inscrit, en effet, dans la perspective d'une morale commune, celle d'une éthique publique qui invite à aller au-delà de la recherche procédurale de l'entente sociale sur la vie bonne. Mais que peut signifier une telle initiative vis-à-vis du comportement islamoïde par exemple ? L'idée d'un « consensus démocratique pour un monde fragmenté » (C. Audard, 2019, p. 430) est-elle possible ? Il n'est point de doute qu'aujourd'hui, plus que jamais, les valeurs de la sécularisation, fondements incontournables de la modernité, sont mises à rude épreuve et connaissent des revers historiques, à cause du déchaînement et du déferlement carnavalesques des fondamentalismes religieux, qui à tort ou à raison, défient toute logique impartiale et menacent l'État-nation séculier de désagrégation.

La querelle des valeurs sonne le glas du discours sur la fin des idéologies, sur fond de la promesse d'un large consensus idéologique. À preuve, l'envolée prophétique de la « fin de l'histoire » (F. Fukuyama, 2009) sur la base du triomphe de la démocratie libérale sur toutes les idéologies rivales, qu'elles soient de gauche ou de droite, semble démentie par les faits. D'ailleurs, les événements du 21 septembre 2001, vécus à la fois comme « effondrement d'une paix précaire » et « lézardement d'un monde déjà lourdement éprouvé », (B. Melkevik, 2006, p. 133), semblent proclamer définitivement la fin des utopies consensualistes. Ils confirment la réalité des faits : en lieu et place d'un consensus moral, l'humanité est le théâtre d'une série de chocs civilisationnels. Ceux-ci sont d'autant plus perceptibles au regard de la résurgence des fondamentalismes religieux, de l'idéologisation des religions, de

la démultiplication sans précédent des conflits à caractère religieux. Doit-on pour autant en conclure aux désillusions d'un âge d'or démocratique ?

Il est évident que le réenchancement actuel du monde apparaît comme un revers pour la démocratie moderne, à voir la manière dont le religieux refait surface, la chronique des scènes d'horreur, au nom de la religion. Dans ces conditions, l'idée de clarifier la laïcité à un moment où « elle se trouve confrontée à diverses remises en cause », (G. Coq, 1995, p.11), évidemment en raison de sa « genèse polémique » (*Ibid.*, p.14), semble plus que nécessaire. Il y a une crise de la laïcité qui en appelle, somme toute, à l'infléchissement des théories de la laïcité, surtout au regard des débats philosophiques parfois passionnés entre communautariens et libéraux sur la question. Les premiers semblent reprocher aux seconds ce que nous pouvons appeler les limites fonctionnelles des théories procédurales de la laïcité, inapplicables aux sociétés post-séculières. Pour leurs détracteurs, ces théories fondées sur l'idéal d'un « consensus moral », gardent toujours les stigmates d'une phase métaphysique qu'il convient de déconstruire. Pour G. Coq, l'un des écueils à la compréhension de la laïcité tient au fait que sa genèse est mêlée à une « série de combats philosophiques » incarnés surtout par les Lumières. Celles-ci ont créé en effet les conditions d'une reconnaissance de la laïcité comme principe d'une société accueillante des libertés et d'une pensée philosophique détachée des Églises. Mais le problème qui est au cœur de la laïcité est « comment trouver le point d'équilibre entre une conception de combat antireligieux de la laïcité et une laïcité non inféodée à une option philosophique particulière ? » (G. Coq, 1995, 36).

Le principal boulet que traîne la laïcité réside dans ses performances intégratives. C'est connu, la laïcité renvoie à « l'affirmation originaire du peuple comme union d'hommes libres et égaux » (H. Peña-Ruiz, 2004, p. 23). Dans cette perspective, l'espace laïc se construit dans la transcendance des particularismes, il « ne se construit pas par addition des différents « collectifs » », mais par la mise en valeur d'un plan de référence qui les transcende sans les nier » (*Ibidem*). Le problème qu'il convient de résoudre est celui de savoir comment la laïcité peut transcender les particularismes sans les nier. On se

heurte à la sempiternelle question de la neutralité axiologique de l'État libéral qui s'offre théoriquement comme vecteur d'universalité. On ne peut donc s'étonner que l'espace laïc se présente par principe ouvert à tous. Sous cet angle, les différenciations culturelles, religieuses apparaissent comme n'étant pas un obstacle pour l'intégration à la république laïque. On retrouve dans cette posture une illusion, étant donné que l'espace laïc voile idéologiquement les identités qui, de nos jours, sont de plus en plus revendiquées. La laïcité apparaît dans cette optique comme « l'opium identitaire des peuples » (H. Peña-Ruiz, 2004, p. 23), susceptible de devenir le lit de Procuste des « frustrations et aspirations blessées » des peuples et des civilisations.

Face à cette difficulté, la solution ne consisterait pas à la libéralisation aveugle de l'espace public, en donnant libre cours aux valeurs. Le risque majeur c'est l'atomisation du lien social et la négation de la laïcité elle-même. L'espace démocratique qui garantit un choix libre des valeurs n'est pas viable dans une situation d'extrême individualisation des choix axiologiques. C'est connu depuis Tocqueville que le principal risque auquel s'exposent les sociétés individualistes et pluralistes est précisément la « dispersion sans cesse plus forte des choix normatifs effectués au nom de la liberté » (A. Renaut, 2011, p. 26). Cette dispersion des choix normatifs pose le problème du vivre-ensemble et de coexistence pacifique des religions. Mais que faire ?

Le libéralisme politique de J. Rawls semble, à bien des égards, instructif pour la compréhension de la relation entre la raison publique et les religions. S'il est une leçon à retenir, c'est que pour Rawls, l'humanité s'incarne dans une diversité irréductible de cultures, de styles de vie et de valeurs. Dans cette optique, la raison humaine ne peut qu'être dialogique. Qui plus est, la promotion d'une éthique publique ne peut se faire que sur la base d'un consensus politico-moral, avec comme toile de fond, la prise en compte du caractère polyphonique et multiculturel de l'espace public. Vues du point de la raison publique, les religions se présentent comme des doctrines « raisonnables », capables de présenter des arguments recevables dans le domaine politique, mais à condition qu'elles renoncent à faire appel à la vérité. Pour Rawls, l'idée de raison publique (qu'il tient de Kant) se veut « une

conception idéale de la citoyenneté », mieux, un « *optimum* » dans la compréhension du fait religieux (J. Rawls, 1995, p.260). Les religions qui font partie de la raison publique sont donc « raisonnables » parce qu'elles sont capables d'apporter des arguments dans la discussion publique et de participer positivement aux débats les plus importants pour le bien public surtout pour la paix (J. Rawls, 1995, p.259-260) ou encore (J. Rawls, 1997, p. 69-70).

Il s'agit, en tout état de cause, d'un changement de cap dans le traitement des religions dans l'espace public. L'usage de la raison publique, dans la perspective rawlsienne transforme « les simples allégeances et négociations personnelles entre identités publiques et personnelles en une acceptation durable et à part entière de la conception commune de la justice » (C. Audard, 2019, p. 446). On trouve, pour ainsi dire, dans l'usage de la raison publique, une garantie de stabilité démocratique, dans la mesure où « il engendre des sentiments de réciprocité et de confiance et renforce ce que les citoyens ont en commun, malgré la diversité de leurs appartenances religieuses et culturelles » (Idem, p. 446-447). On comprend pourquoi dans sa « Réponse à Habermas », Rawls soutenait avec force que l'argument principal pour introduire l'idée de la raison publique dérive du principe de légitimité démocratique selon lequel « le pouvoir politique devrait être exercé d'une manière que tous les citoyens peuvent publiquement approuver la lumière de leur propre raison » (J. Rawls, 1997, p. 71-81).

Aux yeux de J. Rawls, les religions sont l'œuvre de la raison argumentative, pas au sens évidemment d'une faculté universelle de saisir le vrai, mais simplement de l'effort pour produire des raisons valides dans le débat public, des arguments acceptables pour défendre des positions pourtant incompatibles et incommensurables les unes avec les autres. Grâce à cette conception minimaliste et discursive de la raison humaine comme « réciprocité », Rawls réintègre les religions dans le dialogue public. Il se limite certes à celles qui acceptent de fournir leurs raisons dans des termes compréhensibles par les autres sur la base du « devoir de civilité » (C. Audard, 2019, p. 445) qui demande d'utiliser des raisons autres que des raisons religieuses par respect pour les autres.

En suivant cet argumentaire, on a l'impression que Rawls minimise la vraie nature des sociétés pluralistes, perçues comme groupes d'intérêts et de pressions, entretenant entre eux des rivalités. Comment réaliser un consensus politique qui soit surtout républicain dans un contexte de querelle des valeurs? Le consensus n'est stable, en effet, que si les citoyens reconnaissent la valeur des principes politiques auxquels ils se soumettent. Dans cette perspective, seul un consensus « moral » sur des valeurs politiques peut gagner l'adhésion des citoyens religieux. Mais cela n'est-il pas en totale contradiction avec le principe de la laïcité et de la neutralité axiologique de l'État ? Il s'agit d'un dilemme. Car un consensus de ce type est exclu par le libéralisme car il ne peut résulter que de l'intervention du pouvoir coercitif de l'État illibéral : « Si nous nous représentons la société politique comme une communauté unie dans l'adhésion à une seule et même doctrine, alors l'utilisation tyrannique du pouvoir de l'État est nécessaire », écrit pertinemment J. Rawls (1995, p. 64). Comment résoudre ce dilemme ?

Seule la méthode de justification qu'incarne la raison publique semble constitutive de vertus intégratives et serait susceptible de jouer le rôle de premier plan dans la construction d'une citoyenneté démocratique et pluraliste. Mais quelle est la pertinence normative et l'efficacité de cette méthode face au comportement islamoïde des groupes djihadistes par exemple ? La difficulté majeure aujourd'hui est l'idéologisation de la religion et dont la piètre illustration est le djihadisme islamiste, sur fond d'attentats terroristes. On sait que depuis le lancement de la fatwa pour le « djihad contre les juifs et les croisés » par le Front islamique, le monde vit sous la menace constante d'attaques terroristes. Il se produit globalement un « attentat majeur » par an, écrit M. Sifaoui (2007, p. 12). Évidemment, il importe de faire une mise au point sur la question de l'idéologisation des religions. Pour le cas du djihadisme islamiste, plusieurs spécialistes invitent à démêler tout amalgame : ce n'est point la religion musulmane qui appelle au terrorisme « mais l'instrumentalisation politique d'une lecture littérale de cette même religion qui se retrouve ainsi, de fait, idéologisée », écrit avec raison M. Sifaoui (2007, p. 27). Comme on peut le constater, l'horizon d'une éthique publique semble peu serein, il s'obscurcit avec la renaissance politique du religieux.

C'est précisément pour répondre à cette inquiétude fondamentale qu'Habermas entend, à sa manière, assigner à la pensée religieuse, une orientation nouvelle, à même de s'inscrire dans la post-sécularité qu'impose la phase post-métaphysique de la sécularisation. Cet auteur entend ainsi préciser le statut de la religion, en la repositionnant dans notre contexte contemporain plus que jamais acquis au polythéisme des valeurs, à la « différenciation de l'espace public », traits-caractéristiques d'un « monde multicentré » (B. Badie, M.-C. Smouts, 1995, p. 32) et où « la politisation des grandes religions universelles » attise des tensions sur le plan international (J. Habermas, 2008, p. 289). Pour Habermas, il s'agit de repositionner la religion dans une posture nouvelle, celle d'un « nouvel humanisme » (C. Taylor, 2011, p. 527). L'idée, c'est de repenser la religion comme un médium d'intégration sociale d'individus vivant dans des sociétés complexes, théâtres de diversification, et dans un contexte où les formes religieuses dominantes marquant « l'âge de la mobilisation » ont été déstabilisées par la révolution culturelle moderne. On pourra donc se demander si la religion pourra continuer de jouer son rôle de garant de la moralité de la civilisation.

Pour J. Habermas, le pari n'est pas perdu. Mais il est impérieux que soient rendus dans un langage séculier et dans une « perspective intramondaine » (J. Habermas, 2008, p. 35) les contenus religieux. Pour Habermas, les contenus religieux peuvent servir de fondement normatif à l'État, à condition qu'ils soient traduits en langage de raison. Il s'agit, en tout état de cause, d'une mise en relief de « la raison publique », concept introduit dans le cadre des Lumières par Kant. Il s'agit pour la pensée post-métaphysique de se réapproprier le concept en y voyant un devoir des citoyens, une pratique éthique à l'aune de la discussion publique, de débats contradictoires, autour des valeurs morales et politiques communes en l'absence desquelles le pouvoir politique pourrait revêtir un caractère répressif (Idem, p. 180). Habermas reconnaît, en effet, aux contenus religieux un potentiel de vérité susceptible de contribuer à la solidarité civique, mais à condition qu'ils soient traduits dans un langage séculier, dans « une langue universellement accessible » (J. Habermas, 2008, p. 190).

Tout comme Rawls, Habermas invite à la raison publique. Mais le défi majeur, ce sont les menaces, les forces disruptives à la fois endogènes et exogènes qui pèsent sur les contenus normatifs de la laïcité, surtout par l'entremise d'idéologies réactionnaires (l'intégrisme religieux ou les fondamentalismes de tous ordres). Pour Habermas, il s'agit globalement d'une perversion de la modernité qui, malgré les garde-fous, a tendance à entrer dans une logique d'autodestruction, à « sortir de ses rails » (Idem, p. 48). Le déclin des repères normatifs, la descente aux enfers de la religion, nous interpellent tous et introduisent dans la pensée et dans l'action, l'idée d'une impasse au sujet de la promotion d'une éthique publique.

Pour notre part, cette impasse est symptomatique de la conflictualisation du monde contemporain, à travers laquelle la religion est servie comme un simple épouvantail. L'idéologisation des religions est aussi et surtout révélatrice des inégalités dans le monde, tout comme d'autres formes de déni de reconnaissance. Dans une belle analyse, la philosophe américaine N. Fraser (2011, p. 93) invite à tirer les leçons des attentats du 11 septembre 2001 ainsi que leurs suites qui selon elle, ont rendu douloureusement évident que « les luttes pour la religion, la nationalité et le genre sont désormais imbriquées de telle manière qu'il est impossible d'ignorer la reconnaissance ».

La perspective taylorienne d'une « politique de la reconnaissance » semble, de ce point de vue, prometteuse. Pour C. Taylor (1994), cette politique s'impose comme un « besoin humain vital » et qui en appelle à une éthique d'ouverture et de partage (Idem, p. 49-50). La promotion d'une éthique publique, sur fond d'une « politique de la reconnaissance » co-intégrant l'idée de la dignité la personne humaine (par-delà les différenciations raciales) et le pluralisme des cultures (dans le sens d'un dialogue intelligent entre les différentes valeurs), est gage d'une déconflictualisation du monde. Le mouvement du multiculturalisme n'a pas démérité en intégrant la politique de la reconnaissance au programme normatif de la modernité. Nous estimons que ce programme gagnerait à être approfondi, au regard des nouveaux enjeux. On sait que la « politique de reconnaissance » de Taylor, couplée à « la politique de

la différence », renvoie à deux options théoriques pour sauver la modernité (C. Taylor, 1994, p. 57-63).

La première option correspond à ce que Taylor désigne par « libéralisme ». Cette option estime digne de valeur et de respect, chez tous les êtres humains, ce qu'ils ont d'identique, à savoir leur « potentiel humain universel ». On voit là que la politique de la reconnaissance taylorienne s'inscrit dans une perspective kantienne de l'homme en tant qu'agent moral ou sujet moral agissant, doué d'une volonté raisonnable garantissant son autonomie. En tant que sujet et auteur de la loi morale, il doit être considéré comme une « fin en soi », c'est-à-dire la valeur des valeurs. Pour C. Taylor, cette première version du programme de la modernité correspond à une « politique d'universalisme » avec comme toile de fond, un souci primordial de non-discrimination.

La deuxième option, constitutive elle aussi de la modernité, correspond à ce que Taylor appelle « politique de la différence ». Ce principe entend en effet situer le « potentiel universel » dans la perspective de la capacité de tout être humain à former et à définir sa propre identité en tant qu'individu et en tant que culture.

Ces deux options appliquées à l'État-nation démocratique, en appellent à l'échéance d'un accommodement raisonnable, vis-à-vis du pluralisme ainsi qu'un *aggiornamento* avec les religions. La vision unitaire de la laïcité semble obsolète au regard de l'éclatement des repères normatifs caractérisant le monde contemporain. Le cadre laïc gagnerait, de ce fait, à être redéfini en lien avec le multiculturalisme, porté par une réévaluation des différences culturelles et culturelles. Ceci est en parfaite consonance avec le contexte du monde globalisé, où les processus d'intégration (ethnique, religieuse, nationale, régionale, etc.), passent désormais par une redescription du lien entre la liberté individuelle et la culture d'appartenance, contrairement aux cadres normatifs traditionnels de l'État démocratique séculier. La perspective d'une éthique publique indispensable pour la pacification des relations entre les valeurs, n'est possible qu'avec l'infléchissement éthique de l'État laïc. Assigner à l'État démocratique l'échéance d'un *aggiornamento*, c'est l'amener à

intégrer la question du multiculturalisme comme indissociable du devenir de l'État-nation. L'idée d'un *aggiornamento* n'est rien d'autre que la reconnaissance des « métamorphoses démocratiques de l'identité » (P. Savidan, 2009, p. 29) face à la querelle des valeurs.

Nous estimons que ces options sont salutaires pour restructurer le lien social en décomposition. Cependant, elles méritent selon nous d'être élargies dans le sens d'autres vulnérabilités qui fragilisent aussi le lien social. Il s'agit des inégalités environnementales et économiques qui sont aujourd'hui les principales sources de la conflictualisation du monde contemporain. On a cru pendant longtemps que la déconflictualisation du monde passe par la résolution des « inégalités ethnoculturelles », en tant que « situation inique, illégitime et injustifiable » (A. Renaut, 2016, p. 248), induite par une certaine occidentalisation du monde. Nous estimons qu'il convient d'aller aujourd'hui bien au-delà. Quoi qu'on en dise, la question de la querelle des valeurs n'est pas dissociable de la nouvelle question de la « société des individus » et du lien social. Elle se pose dans de termes nouveaux, distincts des valeurs idéologisées de la laïcité.

Conclusion

L'État démocratique moderne, en optant pour la forme nationale, a fait de la sécularisation son principe. Sur cette base, l'autonomie politique résulte de la constitution d'un corps politique organisé sur la base d'une volonté générale qui permet de définir la citoyenneté organisée autour d'un principe d'homogénéité sociale et politique. Ceci a conduit à l'érosion des particularismes et à la dissolution des repères normatifs et axiologiques traditionnels qui régissent le vivre-ensemble. Plusieurs y voient des apories à l'origine de ce qui apparaît de nos jours comme « échec de la sécularisation » (C. Audard, 2009, p. 608) ainsi qu'une porte ouverte à la querelle des valeurs.

Ce n'est point la querelle des valeurs, en soi, qui est redoutée (elle est constitutive des sociétés modernes qui sont pluralistes), ce sont ses manifestations les plus pernicieuses dans les fondamentalismes et intégrismes religieux qui font peser une menace sur l'éclatement des contenus normatifs de

l'État-nation démocratique. Ces dernières mettent à rude épreuve l'idéal de la laïcité comme référence commune d'un peuple. Le défi de la création d'un espace public apaisé, devient dès lors un impératif. Aussi incite-t-il à la promotion d'une éthique publique fondée sur la valorisation du pluralisme des conceptions du bien. Sur le plan religieux, le dialogue interreligieux est non seulement inévitable, mais crucial pour l'avenir de la paix dans les communautés et entre les peuples. Dans cette perspective, l'idée d'une refondation de la laïcité n'est pas superflue. Mais cette refondation suppose que la laïcité soit dépouillée de ses scories occidentalocentriques. Quoi qu'on en dise, la solution réside dans la reconnaissance, préalable incontournable au réexamen des politiques actuelles de la laïcité qui doivent s'assigner l'échéance d'un *aggiornamento*, dans le sens de la reconnaissance de la dignité des peuples et des civilisations, ainsi que le traitement de toutes les formes d'inégalités.

Références bibliographiques

AUDARD Catherine, 2019, *La démocratie et la raison. Actualité de John Rawls*, Paris, Grasset.

AUDARD Catherine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BADIE Bertrand & SMOUTS Marie-Claude 1995, *Le retournement du monde – Sociologie de la scène internationale*, Paris, Dalloz.

COQ Guy, 1995, *Laïcité et république - Le lien nécessaire*, Paris, Félin.

FRASER Nancy, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.

FUKUYAMA Francis, 2009, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

GAUCHET Marcel, 1985, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

HABERMAS Jürgen & RATZINGER Joseph, 2010, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Paris, Salvator.

HABERMAS Jürgen, 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

Perspectives Philosophiques n°021B, Deuxième trimestre 2021

HUNTINGTON P. Samuel, 1997, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

MELKEVIK Bjarne, 2006, *Tolérance et modernité juridique*, Québec, PUL.

MESURE Sylvie & RENAUT Alain, 1996, *La guerre des dieux- Essai sur la querelle des valeurs*, Paris, Grasset.

PENA-RUIZ Peña, 2004, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard.

RAWLS John., 2006, *Paix et démocratie - Le droit des peuples et la raison publique*, Paris, La Découverte.

RAWLS John, 1995, *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, Paris, PUF.

RENAUT Alain & LAUVAU Geoffroy, 2020, *La conflictualisation du monde au XXI^e siècle. Une approche philosophique des violences collectives*, Paris, Odile Jacob.

RENAUT Alain (Al.), 2016, *Inégalités entre globalisation et particularisation*, P. U. de Paris Sorbonne.

RENAUT Alain, 2011, *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet/Chastel.

SAVIDAN Patrick, 2009, *Le multiculturalisme*, Paris, PUF, 2009.

SIFAQUI Mohammed, 2007, *Combattre le terrorisme islamiste*, Paris, Grasset.

TAYLOR Charles, 2011, *L'âge séculier*, Paris, Seuil.

TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

WEINSTOCK Daniel, 2002, « Le pluralisme axiologique en philosophie politique contemporaine », in SOSOE K. Lukas (Dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.