

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume VI - Numéro 11 Septembre 2016 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 : [http:// perspectivesphilosophiques.net](http://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 : **Dr. N'dri Marcel KOUASSI**, Maître de Conférences
Rédacteur en chef Adjoint : **Dr. Assouma BAMBA**, Maître de Conférences

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
Dr. N'Dri Marcel KOUASSI, Maître de Conférences, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, 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
Prof. Yahot CHRISTOPHE, Professeur des Universités, Métaphysique, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Dr. Abou SANGARÉ, Maître de Conférence
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
Dr. Steven BROU, Maître de Conférences
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. Des écrits de Platon : Dialogues ou monologues ?, Kolotioloma Nicolas YÉO..... | 1 |
| 2. De l'utilité sociale de la philosophie : Kant et la responsabilité irénique du philosophe, Amidou KONÉ..... | 20 |
| 3. La musique entre jouissance et concept chez Hegel, Alain Casimir ZONGO | 41 |
| 4. Éducation et élitisme chez Friedrich Nietzsche, Désiré ANY Hobido..... | 63 |
| 5. Influence de la culture hébraïque dans la théorie freudienne de la religion, Kanda Nina Lily Mahan N'GUESSAN..... | 81 |
| 6. Sensibilité, imagination et réalité : au cœur de l'esthétique philosophique, Mounkaïla Abdo Laouali SERKI | 96 |
| 7. Démocratie et réenchantement du monde : les avatars de la sortie du religieux, Octave Nicoué BROOHM | 113 |
| 8. De la conservation de soi à la perte de soi chez Habermas, Adjo Apolline NIANGORAN | 136 |

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

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

**DÉMOCRATIE ET RÉENCHANTEMENT DU MONDE :
LES AVATARS DE LA SORTIE DU RELIGIEUX**

Octave Nicoué BROOHM

Université de Lomé (Togo)

obroohm@yahoo.fr

RÉSUMÉ :

Le retour du religieux, facteur du réenchantement du monde, bouleverse les modalités et les réquisits fonctionnels de la démocratie moderne. Il est l'expression d'une fracture civilisationnelle 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, est la traduction calamiteuse, non seulement, d'une revanche, mais aussi et surtout, d'un appel à la justice sociale, à la reconnaissance et à un consensus minimal sur de nouveaux principes éthiques, ouverts à tous. Il s'agit, somme toute, d'une interpellation du paradigme démocratico-libéral, condamné plus que jamais à changer de trajectoire.

Mots clés : Démocratie, Fondamentalisme religieux, Réenchantement du monde, Reconnaissance, Sortie du religieux.

ABSTRACT :

The return of the religion, the world's re-enchancement factor, upsets the terms and functional requisites of modern democracy. It is the expression of a civilization divide due to anchoring western-centered of the secularization process lead with megalomania and condescension, in the contempt of other civilizations. The Islamist djihadism, singular prototype of the religious fundamentalism, is a calamitous version, not only of revenge, but above all, a call for social justice, recognition and a minimum consensus on new ethical

principles open to all. This is, after all, an inquiry of the liberal democracy paradigm, more than ever condemned to change track.

Key words : Democracy, Exit from religion, Re-enchantment of the world, Religious fundamentalism, Recognition.

INTRODUCTION

Les débats académiques qui ont cours ces dernières décennies et qui sont en lien avec la modernité politique tournent, non seulement, autour du repositionnement de la démocratie par rapport à la situation inflationniste des identités, mais aussi et surtout, autour de ce qu'il convient d'appeler le réenchantement du monde. Les questions récurrentes de la querelle des valeurs, de la "guerre des dieux" du multiculturalisme, de la justice sociale et de la reconnaissance, invitent globalement à revisiter les fondements traditionnels de la démocratie moderne. Que ce soit chez Weber, Rawls, Habermas, Honneth, ou dans les discussions entre libéraux et communautariens, les réflexions sur la justice sociale chez Fraser, les appels de plus en plus pressants pour un recadrage libéral en faveur des droits culturels chez Kymlicka, ou encore la fameuse troisième voie à laquelle travaille Renaut depuis un certain nombre d'années, on note la prégnance de ces questions.

La question du « retour du religieux », à rebours de la triomphale « sortie de la religion » (M. Gauchet, 2002, p. 13), devient plus insistante et bouleverse les modalités et les réquisits fonctionnels de la démocratie moderne. Aujourd'hui, plus que jamais, les valeurs de la sécularisation, fondements incontournables de la modernité, sont mises à rude épreuve à cause du déchaînement et du déferlement des fondamentalismes religieux qui, à tort ou à raison, défient toute logique.

Le discours sur la « fin des idéologies » (cf. D. Bell, 1997), avec à la clé, la promesse d'une déconstruction du matérialisme historique au profit d'un « large consensus idéologique » n'a pas été au rendez-vous. Il en est de même de l'annonce de la « fin de l'histoire » (F. Fukuyama, 2009). L'optimisme qu'a

suscité l'envolée prophétique et euphorique du triomphe de la démocratie libérale sur toutes les idéologies rivales, qu'elles soient de gauche ou de droite, apparaît définitivement comme mis en doute. S'il est vrai que la dichotomie libéralisme-communisme a pris fin avec la chute du Mur de Berlin et l'éclatement de l'empire soviétique, il n'en demeure pas moins que le « choc des civilisations » (S. Huntington, 2009), le « choc Occident-Orient », monde chrétien-monde musulman deviennent de plus en plus perceptibles.

Ce qui semble être une désillusion, c'est que paradoxalement, les heureux résultats annoncés sont aujourd'hui en porte-à-faux avec les avatars de la démocratie moderne, la mise sur la sellette de certains de ses fondamentaux, eu égard à la résurgence du fondamentalisme religieux, à l'idéologisation des religions, à la démultiplication sans précédent des conflits à caractère religieux ici et là.

Cette situation semble conduire aux désillusions d'un âge d'or démocratique incitant à un réexamen des certitudes constitutives de la modernité politique ainsi qu'à une remise au goût du jour de la question religieuse qui, manifestement, est apparue comme mal traitée et mal résolue. C'est pourquoi nous nous proposons, dans cet article, au-delà du clivage libéralisme -communautarisme et dans une perspective postséculière, de réinterroger la sécularisation, modalité majeure de la démocratie moderne, dans son aptitude à faire face au réenchantelement du monde. Comment donc, la transformation du paradigme démocratique-libéral par l'affirmation d'une sécularisation dépouillée de ses scories occidentalocentriques, peut-elle conduire à une refondation de la laïcité, gage de la survie de la démocratie et de la stabilité des nations ?

1. LA CRISE DE LA SÉCULARISATION ET LE RÉENCHANTEMENT DU MONDE

La résurgence des fondamentalismes religieux apparaît comme un revers sans précédent pour la modernité, elle pourtant qui a fait de l'autonomisation de la sphère religieuse une condition nécessaire à la création des aires de

liberté. Comment expliquer alors que le règne du religieux, dont la fin a été proclamée, revient si violemment aujourd'hui ?

1.1. La crise de la sécularisation ou la dissolution de la rationalité occidentale

La civilisation occidentale, point d'ancrage des justifications théoriques de la science et de la politique modernes, est le point de convergence et d'irradiation des valeurs de la sécularisation. L'histoire est suffisamment révélatrice du mal que représentait la religion dans sa confusion avec la politique. La tolérance religieuse par la libre adhésion et la reconnaissance de la diversité en était la solution si l'on en croit John Locke dans sa *Lettre sur la tolérance*. Plus la religion cesse d'être vécue comme une tare ou une déféctuosité, plus elle garantit la liberté. Passer de l'état religieux, sacré ou sacramentel à l'état séculier, profane ou laïque, c'est se prémunir contre tout amalgame préjudiciable, à la fois, à l'unité et à la diversité ; c'est libérer l'État de tout engagement axiologique, par la garantie d'une certaine neutralité. Celle-ci n'est possible que dans un État libéral caractérisé par la « diversité des doctrines compréhensives raisonnables » perçue légitimement comme « un trait permanent de la culture publique de la démocratie » (J. Rawls, 1995, p. 63). Il (l'État libéral) s'efforce, à travers ses institutions fondamentales et ses politiques publiques, de ne favoriser aucune doctrine religieuse en particulier. La sécularisation apparaît donc en filigrane comme la garantie de cette neutralité.

Ainsi, peut-on affirmer que les révolutions du monde moderne ont permis « la sortie de la religion » (M. Gauchet, 1985, p. 236), le « Grand Désencastrement » (C. Taylor, 2011, p. 263), c'est-à-dire la transformation radicale de la société par la renonciation aux vestiges de l'ancienne perversion hiérarchique entre le spirituel et le temporel. Il s'agit en tout état de cause, aux yeux de Taylor, d'une « refonte disciplinée des conduites et des formes sociales » (Ibid., p. 281).

Cette sécularité moderne est coextensive à un humanisme radical, celui de la « métaphysique de la subjectivité » qui n'est autre que l'« émergence ultime de la qualité de sujet » (E. Morin, 1995, p. 54). Aussi s'agit-il de la réaffirmation du sujet dans l'histoire, son redéploiement en tant qu'individu autonome, à la fois comme valeur et principe. Ce repositionnement du sujet est, sans nul doute, à l'origine de la ruine des anciennes cosmologies, lesquelles ont pendant longtemps rendu l'homme prisonnier de la nature, dépendant des traditions. L'homme s'affirme désormais par sa capacité d'autolégislation et d'autofondation des normes. Autant Descartes a eu le mérite de faire du cogito la première certitude du sujet, à savoir ce à partir de quoi se constitue ce qu'il y a d'essentiel en nous et se construit notre expérience du monde, autant Kant voit en la volonté raisonnable la source de la liberté, l'autonomie d'un sujet qui secoue le joug de la nature. Cette « nouvelle liberté du sujet » passe surtout par une mise en question de la religion au nom de l'humanisme. Alain Touraine (1995, p. 21) disait à juste titre que le charme de la modernité se trouve dans la rupture d'avec l'idée d'un cosmos finalisé, créé par un dieu ou des principes supra-humains. La modernité suppose donc un processus de « dépouillement des dieux » (M. Heidegger, 1962, p. 69), l'« épuisement du règne de l'invisible » (M. Gauchet, G. Swain, 1985, p. 1-2).

Ce processus s'inscrit globalement dans une filiation positiviste. Auguste Comte et ses épigones ne cessent de faire de la science, le principe rationnel par excellence, tant celle-ci a un impact réel sur la vie pratique et personnelle. Elle est à la fois un trait d'union entre l'homme et la nature et une œuvre d'émancipation et de « clarté » (M. Weber, 1959, p. 70). On comprend pourquoi, les réflexions de Weber sur le capitalisme, sur la sociologie de la religion ou sur la signification de la bureaucratisation des sociétés modernes, ont contribué globalement à une réactivation de la rationalisation de l'agir scientifique et politique que l'Occident a eu le mérite d'inaugurer : « Ce n'est qu'en Occident qu'existe une science dont nous reconnaissons aujourd'hui le développement comme " valable " », écrit Weber (1959, p. 3). Hegel (1965) ne

disait pas autre chose, quand, historicisant la raison dans son odyssee, il en fait l'apanage de la civilisation occidentale.

De telles affirmations conduisent à l'idée selon laquelle la modernité rime avec l'occidentalité. Il s'ensuit un soupçon d'ostracisme et d'ethnocentrisme. La civilisation occidentale depuis la sagesse grecque s'est présentée comme le premier visage d'une « spiritualité laïque » (L. Ferry, 2002, p. 249), un espace de réflexion dont s'est nourrie la modernité politique perçue dès lors comme « une vaste entreprise de la sécularisation » (Ibid. p. 254). Il n'est donc point de doute que les valeurs constitutives de la sécularisation sont occidentales ; elles sont judéo-chrétiennes. Et c'est dans ce sens que l'on peut comprendre les remises en cause et les contestations actuelles qui estiment que la laïcité telle que « professée » de nos jours n'est que le christianisme occidental dont le Dieu et les pratiques ont changé de nom. Le fondamentalisme islamique est une de ces idéologies contestataires.

1.2. Fondamentalisme islamiste : choc Orient-Occident ou illusion de la fin des idéologies

De nos jours, l'État-nation libéral, héritage de la modernité politique, est menacé de désagrégation à cause de la résurgence de la religion et des menaces avérées à l'égard de la laïcité et de la neutralité de l'État. Cette situation est due à la difficile coexistence des religions ou des croyances souvent peu compatibles avec le libéralisme. L'islam, dans ses dérives idéologiques, du Maghreb au Moyen-Orient, de l'Asie du Sud-Est à l'Afrique subsaharienne, semble particulièrement mis sur la sellette. Pour Catherine Audard (2009, p. 608), il est source de divisions et de conflits pour la simple raison qu'« il demande une soumission de l'individu à la communauté ». On y trouve une certaine théocratie qui, tout à la fois, abolit les principes de l'État moderne et de la démocratie, en raison de ses prescriptions communautaires, et incite à combattre pour Dieu, par tous les moyens, les « infidèles » à qui l'on nie l'humanité du simple fait qu'ils ne sont pas adeptes de la religion considérée comme la seule religion de Dieu. C'est cette radicalisation et cette

idéologisation par le djihadisme, instrument de conquête et de pouvoir, qui conduit à une réminiscence douloureuse d'un passé peu glorieux de la religion. Quoi qu'on en dise, l'islam défiguré (E. Santoni, 1993, p. 67) dans ses pans idéologisant qu'est le djihadisme, est le prototype même du fondamentalisme religieux.

Les fondamentalistes, de quelque religion qu'ils soient, ont en commun de refuser la sécularisation et la rationalisation, et par ricochet, le pluralisme politique et le relativisme, fondements de la démocratie moderne. Il apparaît donc que la résurgence du fondamentalisme dans le monde et la poussée implacable des islamismes mettent à mal le « nouvel ordre mondial » résultant de ce qu'on a cru être la « fin des idéologies » ou la « fin de l'histoire » et dont le « choc des civilisations » vient malheureusement sonner le glas.

C'est Raymond Aron qui, le premier, a lancé le débat. Dans le dernier chapitre de son livre, *L'opium des intellectuels*, il avançait l'idée qu'au plus fort de la guerre froide, les conflits idéologiques n'étaient plus qu'à usage externe, car, dans les deux sociétés antagonistes, les progrès de la technique et l'expansion industrielle, bref l'installation au pouvoir de la « technostructure », imposaient une logique rebelle à tout prophétisme tant « les deux grandes sociétés ont supprimé les conditions de débat idéologique » (R. Aron, 1955, p. 324). Il s'agit, en réalité, de l'euphorie d'un adoucissement ou d'une anesthésie des conflits sociaux. Cette illusion de la fin des idéologies, cette « désidéologisation » est en tout cas, aux yeux d'Alain Touraine (1966), corrélative de la société postindustrielle, avec des effets induits comme la disparition de la conscience de classe et des conflits de classe. N'est-ce pas là, l'illusion d'une prétendue victoire d'une idéologie sur une autre : le capitalisme sur le communisme, la démocratie libérale sur le socialisme, portée par ce qu'on a appelé « le vent de l'Est » ? Après les deux guerres mondiales dévastatrices, l'expérience atroce des totalitarismes de droite ou de gauche et leurs dizaines de millions de victimes, la résurgence des fondamentalismes de

nos jours, ne sommes-nous pas aux prises avec des espoirs déçus, des promesses trahies ?

Le rêve cosmopolitique d'une société républicaine paisible semble devenir un leurre. Et pourtant, dans la 5^e proposition des *Idées d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Kant (2001, p. 991) soutenait que l'espèce humaine est contrainte par la nature « à réaliser une société civile administrant universellement le droit ». Il faut, pensait-t-il, un droit qui transcende les frontières nationales pour que l'homme puisse « être chez soi », partout où il se trouve. L'horizon que scrute le cosmopolitisme kantien est, en effet, l'établissement de la paix entre les peuples, par un lien éthique fort, à même de venir à bout de la nature belligène de l'homme. Aussi s'agit-il d'un plaidoyer pour une « constellation postnationale » (J. Habermas, 1998) et dont le but est de républicaniser les constitutions civiles des États, par « un appareil décentralisé et déterritorialisé de gouvernement » (M. Hardt, A. Negri, 2000, p. 16-17).

Malheureusement, la montée des fondamentalismes et des identitarismes ici et là, sape ce processus unilinéaire de la paix mondiale. Les enjeux du multiculturalisme portés essentiellement par le communautarisme invitent à prendre au sérieux, au-delà de la revendication légitime des identités, le renouveau idéologique du « choc des civilisations ». Certes, le monde occidental est dominant, cependant il faut reconnaître qu'il est en crise, en perte de vitesse, au regard de sa confrontation au monde musulman. Pour Samuel Huntington, la fin de la Guerre froide ne signifie pas la fin des guerres, mais leur mutation en affrontements des civilisations, et ceci, contrairement à la vaticination quelque peu hâtive de Francis Fukuyama (2009).

Il faut dire que depuis la Conférence de Bandoeng en 1955, plusieurs réseaux idéologiques se sont frontalement constitués contre l'Occident pour l'instauration d'un nouvel ordre mondial de redistribution du pouvoir et des richesses. C'est globalement dans ce contexte qu'il convient de situer le

fondamentalisme islamiste. Pour Christian Delacampagne (2003, p. 55), il est sans conteste, un « processus de réaction ».

Ce qui semble un vertige pour la réflexion, c'est que, malgré son caractère épouvantable, ce mouvement prend aujourd'hui de l'ampleur dans le monde. Même pris dans un processus électoraliste, le succès relatif des idéologies fondamentalistes islamiques appelle à la réflexion : le FIS (Front islamique pour le Salut) en Algérie en décembre 1991, le Hamas en Palestine en 2006, les Frères Musulmans en Egypte le 18 juin 2012, etc. Bien plus, les adeptes, aujourd'hui de par le monde, ont pignon sur rue. Ils sont désormais des centaines et même des milliers de jeunes, à travers le monde, à accourir chaque année vers les divers mouvements fondamentalistes.

Historiquement parlant, le phénomène islamiste s'est emparé du monde arabe et musulman dans les années 60 et 70, au moment des indépendances. Seulement, s'il est vrai que l'Occident y est resté pendant longtemps un modèle (le système libéral et l'expérience socialiste), « la stagnation économique, accompagnée d'une démographie galopante, le chômage qui touche la jeunesse, et surtout la volonté de recherche identitaire » (C. Chesnot, A. Sfeir, 2009, 132), ont très tôt détourné les populations des systèmes occidentaux importés au profit d'un nationalisme religieux. Celui-ci va prendre un élan impérialiste, à savoir, l'obligation religieuse de « réislamiser la société par l'application de la charia » (Ibid., p. 133) par tous les moyens. Il s'ensuit une planétarisation du mouvement qui a réussi à s'établir à travers le monde. Ce qui inquiète surtout, c'est sa capacité de nuisance. La cohorte mortifère des victimes en est la triste illustration. Le bilan macabre est une tragédie pour l'humanité entière. L'histoire retiendra que c'est le 23 février 1998 qu'Oussama Ben Laden et d'autres idéologues du terrorisme islamiste rendaient publique une fatwa, appelant tous leurs adeptes à lancer des hostilités de taille planétaire contre l'Occident et ses alliés. Et depuis le 11 septembre 2001, on sait l'horreur que sèment les islamistes d'Al-Qaïda et leurs alliés dans le monde.

À la lumière de ce tableau sombre de l'histoire contemporaine, on peut dire que l'hégémonie idéologique de l'Occident démocratico-libéral se heurte frontalement à d'autres idéologies, et l'islamisme apparaît aujourd'hui comme le plus redoutable. C'est la preuve que la proclamation hâtive de la « mort de Dieu », la sortie victorieuse de la religion, ne sont que des manifestations euphoriques du triomphe d'une rationalité occidentale en crise. On gagnerait davantage à aller au-delà d'une démarche simplement descriptive du choc Orient-Occident, monde chrétien-monde musulman, pour scruter, dans une attitude de détachement, quelques faiblesses et contradictions internes à la démocratie libérale, qui conduisent à l'« échec » de la sécularisation.

2. DÉMOCRATIE ET PROBLÈME DES IDENTITÉS RELIGIEUSES

Il n'y a, *a priori*, aucune dichotomie entre la démocratie et la religion. Aussi, le pluralisme, trait distinctif et signalétique de toute démocratie, suppose-t-il la coexistence des croyances religieuses, des opinions politiques, des pratiques morales, etc. Cependant, le processus de la sécularisation marquant la modernité politique a semblé réduire la religion à la portion congrue, laquelle, par une sorte de "revanche", resurgit. Au-delà du face-à-face entre libéraux et communautariens par rapport à la question, quel doit être le nouveau statut du religieux dans l'État démocratique ?

2.1. La question religieuse et le principe de la neutralité axiologique de l'État : communautariens vs libéraux

Le processus de sécularisation, cette « humanisation du divin » (L. Ferry, 1996, p. 49), qui semblait accompagner la modernité, les progrès technoscientifiques, la fin de l'orthodoxie religieuse, est aujourd'hui en perte de vitesse. Le monde revit, impuissant, le spectacle funeste du retour quasi-explosif du religieux. Un peu partout, on constate un déchaînement sans précédent des religions et leur utilisation politico-idéologique. Ces changements inédits, confirment, non seulement, la prédiction attribuée à André Malraux, selon laquelle, « le XXI^e siècle sera religieux ou non », mais

aussi et surtout, ils créent de nouveaux problèmes à l'État-nation libéral qui, pour l'heure, cherche à s'accommoder de la nouvelle situation.

La question religieuse n'est ni étrangère à l'État, pris globalement, ni contraire à l'esprit et à la lettre du libéralisme politique. John Rawls (J. Rawls, 1995, p. 28) le reconnaît bien, quand il écrit : « Le libéralisme politique considère que les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde, les différentes conceptions du bien moral ». Comment gérer alors ces conflits, à la fois, dans le respect du pluralisme constitutif de l'État libéral et de son principe de neutralité axiologique ?

L'objectif de la tolérance religieuse, perçue légitimement comme « une des évidences les moins contestables de l'univers intellectuel du libéralisme » (J.-F. Spitz, 1992, p. 11), depuis Locke, est en effet, de protéger la liberté de conscience et l'égalité des citoyens, leur droit de pratiquer leur religion, et surtout de s'abstenir de tout engagement religieux. L'objectif est double : il s'agit de protéger les minorités religieuses contre la majorité et de protéger la société et les individus contre l'hégémonie des groupes religieux. Cet objectif vise à garantir ce qu'il est convenu d'appeler la neutralité axiologique de l'État par l'alternative de la laïcité. Une question se pose : la laïcité peut-elle servir de modèle au libéralisme pour résoudre les problèmes posés par la résurgence des religions ?

Il faut dire que le concept de laïcité est la traduction de la neutralité de l'État, cet idéal politique dans la protection de la liberté des citoyens et de l'égalité de leurs convictions religieuses par le biais d'une nette séparation entre l'Église et l'État. Tout le problème revient à pouvoir justifier l'État laïque dans le nouveau contexte multiculturel et multiconfessionnel, quand on sait par exemple que la laïcité à la française repose sur la base d'un monisme philosophique, sur des principes judéo-chrétiens.

Abstraction faite de son rôle historique dans la construction de la nation, où elle est apparue comme le symbole de l'identité nationale, on peut déplorer que la laïcité repose beaucoup moins sur la base d'un consensus moral que sur les fondements d'une morale civique portée par l'orthodoxie catholique. Et c'est là le problème : en établissant une sphère publique ouverte à tous, sur fond de valeurs spécifiques, elle tombe dans ses propres contradictions. Pour John Rawls (1995, p. 234) : « C'est aussi une des critiques faites au libéralisme que de l'accuser de ne pas rester neutre ». La neutralité laïque est un concept politique problématique qui installe trop souvent dans un dilemme éthique. Si elle signifie l'abstention totale de l'État, elle apparaît alors comme contraire à l'action politique, et favoriserait du coup, le camp le plus fort. Selon Rawls, la neutralité de l'État se mesure à l'aune des buts politiques publics et des valeurs incarnées. Or les buts ne sont pas en soi neutres, en ce qui concerne leur justification par l'État laïque. Les moyens ne sont réellement neutres que s'ils assurent des chances égales à tous de réaliser leurs fins morales et religieuses, si l'État ne favorise pas telle ou telle idéologie. Il s'agit, en tout état de cause, de l'aveu à peine voilé, de l'impossibilité de la neutralité axiologique qui, pour la sécularisation, reste un boulet.

Ce qui est plus fâcheux, c'est que la laïcité, particulièrement inspirée de la philosophie des Lumières, est prisonnière de doctrines idéalistes, d'un universalisme abstrait, source de ses apories. Cette situation oriente davantage la réflexion par rapport à la place des religions dans la « conflictualité démocratique », rendue malheureusement plus visible par la « présence des formes radicalisées de l'islam » (A. Renaut, 2011, p. 55).

Au regard de tout ce qui précède, on peut postuler que la solution ne consiste pas, à l'instar de la version française de la laïcité, à homogénéiser la sphère publique. Car ceci peut être source de frustration, facteur d'insupportables violences. Il importe de voir dans le pluralisme des conceptions du bien, religieusement incarnées ou non, une certaine valeur

(Ibid. p. 45). Comment donc garantir la stabilité de l'État-nation avec des religions ou croyances peu compatibles avec les principes du libéralisme ?

L'idée d'une morale commune, d'une éthique publique, peut être explorée par la recherche procédurale d'une entente, au-delà des désaccords, sur la vie bonne. Or cette entente n'est possible que dans le cadre de l'État-nation dont les fondements se trouvent malheureusement ébranlés par des identitarismes et fondamentalismes de tout acabit.

S'il est vrai que l'unité du corps politique et celle du corps social s'imposent comme conditions de possibilité de la citoyenneté démocratique, il n'en demeure pas moins que le multiculturalisme, porté par une réévaluation des différences culturelles, appelle aussi l'État libéral à changer de perspective. Celui-ci doit donc abandonner le monisme axiologique et l'universalisme abstrait des Lumières, au profit d'une laïcité plus ouverte, à même de fournir plus de garantie en matière d'autonomie de choix religieux.

2.2. Sécularisation entre déconstruction et reconstruction : vers la postsécularisation

La question de la sécularisation doit être remise à plat. Elle est tributaire de la promotion au sein de l'État démocratique libéral d'une politique de l'identité qui suppose un effort de nivellement de traitement des identités culturelles. Cependant, une telle perspective peut conduire à l'atomisation du lien social, à la création au sein de la communauté politique, d'espaces d'autonomie institutionnelle relatifs, à des ghettos culturels, bref au « monoculturalisme pluriel », selon Amartya Sen (2012).

C'est précisément pour se prémunir contre de tels risques, que des auteurs comme Charles Taylor, Will Kymlicka, Daniel Weinstock et Jürgen Habermas ont théorisé un paradigme pluraliste qui se propose de garantir la protection des libertés individuelles, susceptible de maintenir le cap d'une distinction entre droits subjectifs et droit collectifs. Cela veut dire que, pour protéger l'individu, il est nécessaire de préserver son autonomie par rapport au

groupe culturel auquel il appartient. Cette solution se heurte à un dilemme sur le rapport entre droits culturels et droits subjectifs : soit on donne aux droits culturels une réelle autonomie, et cela aura inévitablement pour conséquence de limiter certains droits subjectifs, soit on tranche en faveur d'un respect de principe de tous les droits subjectifs, et cela aura pour effet de vider les droits culturels de toute efficacité.

C'est pour faire face à cette équation difficile que Will Kymlicka (2001, p. 234) conçoit sa théorie libérale des minorités comme une théorie « fondée sur l'autonomie individuelle » et selon laquelle « toute forme de droits spécifiques à un groupe qui restreindraient les droits civils de ses membres entrerait par conséquent en contradiction avec les principes libéraux de liberté et d'égalité ».

Il s'agit là de dilemmes moraux qui nous amènent à chercher à savoir si l'État démocratique et sécularisé est à même de garantir les présupposés normatifs dont il se nourrit. Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger (2010, p. 33-34) affirment sans ambages son incapacité à les renouveler, par ses propres ressources, pour la simple raison qu'il est renvoyé à des traditions éthiques issues de conceptions du monde ou religieuses qui impliquent une certaine obligation collective. Il convient, en tout cas, de repenser la sécularisation. Car la question qui taraude l'esprit par rapport aux sociétés post-séculières se résume en termes de dispositions collectives et d'attentes normatives que l'État libéral doit exiger des citoyens croyants et non-croyants dans leurs relations mutuelles. Il s'agit globalement d'assigner à la sécularisation culturelle et politique la nécessité d'un double processus d'éducation, qui oblige aussi bien les traditions de l'Aufklärung que les doctrines religieuses à une réflexion sur leurs limites respectives, par la recherche procédurale d'un consensus moral. D'où l'idée d'un « libéralisme républicain », chère à Alain Renaut (2005) qui, tout à la fois, se comprend comme une justification non religieuse et postmétaphysique des fondements normatifs de l'État constitutionnel démocratique. Elle suppose un effort constant de socialisation et d'acclimatation des pratiques et des manières de

penser d'une culture politique de la liberté. Aussi, s'agit-il de savoir comment, au regard de la pluralité des modes de vie culturels, du pluralisme des visions du monde et des convictions religieuses, les individus peuvent se comprendre comme citoyens de la république.

Dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, Kant ambitionne en effet la réalisation concrète de la moralité dans l'histoire et la société par la fondation d'une société éthico-civile, une « république morale », en somme. On y trouve l'écho sécularisé du projet chrétien visant l'établissement d'un royaume de Dieu sur terre. Seulement, si Kant a cherché à traduire les contenus religieux dans des concepts purs de la raison, Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger (2010, p. 35), en revanche, jugent nécessaire qu'ils soient rendus dans un langage séculier et dans une « perspective intramondaine ». Il s'agit d'une appropriation habermassienne du concept kantien de la publicité de la raison, qui implique le devoir réciproque des citoyens de se donner, dans un contexte de discussion publique, des raisons fondées sur des valeurs morales et politiques communes, en l'absence desquelles le pouvoir politique peut revêtir un caractère répressif (Ibid. p. 180). Que faire concrètement alors dans la situation précaire actuelle de l'État-nation en proie aux idéologies réactionnaires fermées, et pour lesquelles la libre discussion est un luxe de l'Occident, un sacrilège ?

3. PERSPECTIVES D'UNE NOUVELLE « HUMANISATION DE LA RELIGION »

La solution à la crise de la sécularisation, et de façon plus précise, le remède au fondamentalisme religieux, passent globalement par un réexamen du statut de la religion. Au-delà des discours idéologiques sur la laïcité, il importe de travailler à une réintégration intelligente des religions dans l'espace public par un mécanisme qui transcende à la fois les abus du libéralisme et les dérives du communautarisme.

3.1. Démocratie et idée d'une refondation de la laïcité

La loi du 15 mars 2004 en France sur le port des signes religieux distinctifs dans les écoles et lieux publics a suscité beaucoup d'interrogations. Même si elle a fait l'objet d'un certain consensus, ce qui était la préoccupation primordiale du législateur, elle est apparue comme contraire à la liberté et au droit international. Il s'agit, en réalité, de la violation d'un principe sacro-saint du libéralisme politique, à savoir la reconnaissance du pluralisme, la garantie de la neutralité axiologique de l'État, le respect des croyances et pratiques séculières ancrées dans l'ontologie et dans l'inconscient collectif des communautés. Il est évident que de telles dispositions, assorties de mesures coercitives, ne peuvent que susciter des réactions. Et ceci nous renvoie à l'avertissement de Locke : l'autorité politique est incapable de forcer les consciences, pas plus qu'elle ne peut venir à bout des croyances, qui relèvent d'une « certitude morale » (R. Descartes, 1996, 323). Sa seule fonction, est d'assumer sans contradiction, la sauvegarde des intérêts temporels de ses sujets : la vie, la liberté et la propriété des biens. Ainsi pour John Locke (1992, p. 130), « l'introduction forcée des opinions empêche les hommes de s'apaiser à leur propos ; elle entretient des querelles interminables parce qu'elle est accusée de ne pas servir à la promotion de la vérité ».

Tout compte fait, la justification de la neutralité de l'État laïque à l'égard de tous les citoyens, religieux ou pas, est un processus politique crucial qui conduit à des conflits éthiques, à des dilemmes moraux. Elle doit être conduite dans un cadre politico-pluraliste, sur fond de dialogue et d'argumentation. Ceci suppose avant tout un processus d'intégration des minorités, leur reconnaissance. Pour Axel Honneth, Charles Taylor, Emmanuel Renault ainsi que Nancy Fraser (2011, p. 93), le malaise des sociétés contemporaines, les « pathologies sociales », sont beaucoup moins imputables aux inégalités économiques qu'au déni de reconnaissance. Ces auteurs ont le mérite de remettre au goût du jour, ce « concept clé de notre époque », à la suite de Hegel. Si pour Honneth, la justice sociale est tributaire d'une mutuelle reconnaissance des sujets ou partenaires sociaux, elle revêt aux yeux de

Nancy Fraser (Ibid., p. 13 et 43) une double dimension : la redistribution et la reconnaissance, perçues comme des « dilemmes de la justice », mais qu'on peut résoudre par la réactivation des processus d'interaction discursive au sein d'arènes publiques formellement ouvertes à tous. On le sait, de Kant à Fraser en passant par Popper et Habermas, l'espace public se caractérise essentiellement par l'usage public de la raison, par-delà les préjugés, les différenciations sociales, les contingences culturelles. Autant dire que la neutralité de l'État laïque n'a aucune vertu politique si elle est affirmée ou imposée en dehors d'un processus public de justification dans lequel les religions minoritaires peuvent, elles aussi, s'affirmer, en dehors du mépris et des blessures morales dont elles font souvent l'objet (E. Renault, 2000, p. 37). C'est donc dans le respect du pluralisme, la volonté d'engager le débat, avec tous les acteurs concernés, dans une sphère publique enrichie, que l'État laïque démocratique peut retrouver ses lettres de noblesse. Ceci suppose une extension de l'éthique de la discussion à la religion (J. Habermas, 2008) à travers ce qu'on peut appeler chez Charles Taylor la « conversation intelligente entre religieux et laïcs ». Il s'agit là d'une « révolution intellectuelle et morale » (C. Audard, 2009, p. 645) majeure dans le processus de la sécularisation, condamné plus que jamais à sortir du corset de l'universalisme abstrait et des scories occidentalocentriques qu'on lui a tant reprochés. Henri Pena-Ruiz (2004, p. 40) plaide à raison pour une « refondation juridique » de la laïcité. Celle-ci ne consiste en rien dans l'impasse communautarienne d'une ghettoïsation de communautés juxtaposées (Ibid. p. 179), porteuses d'une « conflictualité larvée », en témoignent les différents affrontements intercommunautaires ici et là. Elle se construit, en revanche, dans la sphère publique, par la production originale d'un espace d'universalité, d'ouverture, par dépassement des particularismes, de « l'opium identitaire » (Ibid. p. 261), et de la stigmatisation.

3.2. Combattre le fondamentalisme religieux : repenser les stratégies actuelles

On convient que le fondamentalisme religieux est le plus grand revers de la modernité politique. La principale leçon à retenir est d'apprécier, à sa juste valeur, ce qu'a été « l'emprise organisatrice du religieux dans l'histoire des sociétés humaines » (M. Gauchet, 2007, p. 9) et de comprendre comment « la sortie de la religion » est perçue, à tous égards, comme un saut qualitatif de l'esprit, une marche triomphante dans le processus de libération de l'homme. Malheureusement, cette modernité, vécue dans l'allégresse, est aujourd'hui tirée à hue et à dia par ce que nous pouvons appeler les avatars de la sécularisation. Qu'on ne s'y trompe pas, le fondamentalisme religieux, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, est le fruit d'une mauvaise sortie du religieux ; il est l'expression d'un profond malaise de la civilisation. Dans un entretien accordé trois mois après les attentats du World Trade Center, Jürgen Habermas (2003, 67) fait cet aveu étonnant :

Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel*, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule.

Ces attentats semblent constituer un ébranlement sans précédent des présupposés théoriques de la modernité. Il s'agissait beaucoup moins d'une crise de la culture que de sa destruction. Il faut y voir l'expression d'une « barbarie structurelle » selon une terminologie de Michel Henry (1987). Comment ne pas s'inquiéter devant les scènes macabres malheureusement devenues, par cynisme, objets de propagande pour les djihadistes ? Selon Mohammed Safaoui (2007, p. 11), 200 attentats en moyenne, de source islamiste, sont perpétrés chaque année à travers le monde. Aussi, du 11 septembre 2001 au 24 juillet 2011, environ 17497 attentats mortels sont-ils comptabilisés de par le monde.

Face au sentiment de la catastrophe, à cette « heuristique de la peur » qui plongent l'esprit dans la réminiscence et dans la reviviscence de la face sombre

du visage de Janus, dépeinte par les Francfortois en termes de « dialectique de la raison », comment ne pas repenser les réquisits fonctionnels de la modernité ?

Le problème majeur de notre époque, c'est l'effondrement de l'univers axiologique en riposte à cette « hypocrisie morale » qui s'est pendant longtemps présentée sous les oripeaux d'un universalisme problématique. Il faut donc comprendre que le fondamentalisme religieux, au-delà du traumatisme qu'il occasionne, nous invite à repenser le lien social, menacé de se rompre, de se fragiliser, parce que, coincé dangereusement dans les fourches caudines de l'individualisme et du communautarisme. Alain Renaut (in L. Sosoe, 2002, p. 107-108) a évoqué la « double leucémisation » de l'espace public. Et c'est surtout le second versant qui suscite aujourd'hui plus d'inquiétude, à savoir la leucémisation du collectif, facteur de la « guerre des cultures » (S. Mesure, A. Renaut, 1996, p. 196). Le retour du religieux est symptomatique de cette guerre.

Il faut dire que la source de l'affrontement des civilisations, réside beaucoup plus dans cette attitude de condescendance des valeurs du christianisme, supposées constitutives de l'humanisme moderne sur celles de l'islam, perçues en termes de « démodernisation répressive » (Ibid., p. 19). Un tel jugement de valeur ne peut qu'engendrer des frustrations, des « cicatrices de l'esprit », source de « suprême révolte de l'esprit » pour parler comme Hegel (1993, p. 440-441). Il urge donc de procéder à « une pacification raisonnable des relations entre les divers systèmes de valeurs », par une quête sincère de la « cicatrisation des blessures morales » (E. Renault, 2000, p. 44). Et ceci ne peut pas se faire en livrant la guerre aux idéologies avec des armes conventionnelles, car on ne peut pas combattre avec les armes les valeurs, les croyances. John Locke (1992, p. 132) avertit : « La force est un mauvais moyen pour faire que les dissidents reviennent de leurs opinions ». Mais comment amener à la raison des groupes fanatisés, embobinés par des croyances obscurantistes ? Voilà le nouveau défi que doit relever le monde actuel :

penser aux nouvelles méthodes efficaces pour amener les fanatisés à la discussion et à l'acceptation de la différence.

CONCLUSION

La crise de la sécularisation est imputable à ce qu'on peut appeler les avatars d'une mauvaise sortie du religieux. Le principal chef d'accusation en est la conduite unilinéaire du processus, dans la spoliation des minorités identitaires et par l'affirmation condescendante de la civilisation occidentale. La nécessité de repenser la sécularisation aujourd'hui est donc indissociable de la problématique du multiculturalisme dont la bonne compréhension doit aider à libérer nos espaces politiques séculiers des scories occidentalocentriques. Il revient ainsi à l'État-nation démocratique de « reconnaître » les différents groupes ethnoculturels qui structurent l'univers social, en leur restituant leurs droits, tout en les accommodant, dans la mesure du possible, aux principes éthiques définis discursivement sur fond d'un consensus moral minimal. Qui plus est, l'État démocratique doit amener les identités religieuses, avec beaucoup d'adresse, à « renégocier leur mode d'insertion dans le jeu social et politique » (Ibid. p. 78), par une nécessaire articulation entre ethnos et demos (J. Habermas, 1998), entre liberté et culture (J. Habermas, 2008, p. 247).

Quoi qu'on en dise, la solution réside dans la reconnaissance des droits culturels subjectifs, préalable incontournable au réexamen des politiques actuelles de la sécularisation. Et la seule façon d'y parvenir est de poser clairement les jalons d'un véritable dialogue entre les cultures, par une redéfinition de la mondialisation, actuellement sévèrement critiquée, en raison de sa tendance homogénéisante. Cela veut dire que l'Occident doit accepter de descendre, un tant soit peu, de son piédestal, en réparant les injustices qu'il a pu commettre à l'égard de certaines minorités identitaires, en les lavant de l'opprobre dont il les a couvertes.

« Comme les attentats du 11 septembre 2001 et leurs suites l'ont rendu douloureusement évident, les luttes pour la religion, la nationalité et le genre

sont désormais imbriquées de telle manière qu'il est impossible d'ignorer la reconnaissance... ».

Ce rappel de Nancy Fraser (2011, p. 93) est, somme toute, un appel en faveur d'un changement de trajectoire de l'État démocratique libéral, une mise en perspective de la sécularisation comme un processus inachevé.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDRT Hannah, 1995, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil.

ARON Raymond., 1955, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy.

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

BELL Daniel, 1997, *La fin des idéologies*, trad. E. Bâillon, Paris, PUF.

BERTEN André, Da SILVEIRA Pablo, POURTOIS Hervé, 1997, *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF.

CHESNOT Christian. & SFEIR Antoine, 2009, *Orient-Occident, le choc ? Les impasses meurtrières*, Paris, Calmann-Lévy.

DELACAMPAGNE Christian, 2003, *Islam et Occident – Les raisons d'un conflit*, Paris, PUF.

FERRY Luc, 2002, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset.

FERRY Luc, 1996, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.

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

FUKUYAMA Francis, 2009, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. D- A. Canal, Paris, Flammarion.

GAUCHET Marcel, 2007, *La révolution moderne – L'avènement de la démocratie I*, Paris, Gallimard.

GAUCHET Marcel, 1998, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.

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*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Salvator.

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

HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine*, trad. R. Rochlitz, Paris, Fayard.

HENRY Michel 1987, *La Barbarie*, Paris, Grasset.

HERDER Johann Gottfried von, 1992, *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier.

HONNETH, Axel, 2008, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf.

HUNTINGTON Samuel, 2000, *Le choc des civilisations*, trad. J.L.Fidel et al., Paris, Odile Jacob.

KANT Emmanuel, 1983, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.

KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle – Une théorie libérale du droit des minorités*, trad. P. Savidan, Paris, La Découverte.

LOCKE John, 1992, *Lettre sur la tolérance*, trad. J. Le Clerc, Paris, Flammarion.

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

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

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

RENAULT Emmanuel, 2000, *Mépris social – Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Passant.

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

SANTONI Eric, 1993, *Panorama des religions*, Ailleur, Marabout.

SEN Amartya, 2012, *L'idée de justice*, trad. P. Chemla, Paris, Flammarion.

SIFAOUI Mohamed, 2007, *Combattre le terrorisme islamiste*, Paris, Grasset.

SOSOE Lucas, 2002, (dir), *Diversité humaine – Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.

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

WEBER Max, 1959, *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon.