Quel Avenir Pour Le Religieux Dans Les Sociétés Occidentales:

Débat entre Marcel Gauchet et Luc Ferry

What Future for Religion in Western Societies?

A Debate Between Marcel Gauchet and Luc Ferry

D. Kacem Charaf

Université Ibn Tofail

Maroc

kamiacha30@gmail.com

Quel Avenir Pour Le Religieux Dans Les Sociétés Occidentales:

Débat entre Marcel Gauchet et Luc Ferry

D. Kacem Charaf

Résumé:

Cet article analyse les questions et les problématiques qui ont été abordées lors d'un important débat entre les philosophes français Marcel Gauchet et Luc Ferry, qui s'est tenu à Paris en janvier 1999. L'article discute des conceptions différentes de ces penseurs sur le statut actuel de la religion et du religieux. Des journées ont mis en lumière de l'individualisation, de la croyance religieuse et de la présence d'une religiosité agitée, incertaine et répandue qui, cependant, coïncide à un affaiblissement institutionnel des religions historiques. Loin de disparaître dans un monde de plus en plus laïcisé, le religieux, en tant qu'interrogation sur la recherche du sens ultime de nos vies, semble rester comme une question individuelle permanente. Pourtant, comment est-il possible de concevoir le religieux après la dérégulation des religions historiques ? Des termes classiques comme « sacré », « divin », « transcendant » et « absolu » suffisent à qualifier et à analyser les éléments de cette agitation et de cette incertitude.

Mots clés : Religieux –Religion- Sécularisation- Autonomie- Hétéronomie.

Abstract:

This article analyses the questions that were discussed at a major debate between the French philosophers Marcel Gauchet and Luc Ferry, which took place in Paris in January 1999. The article discusses the different views of these thinkers on the status of religion and the religious today. These days bear witness to the individualisation of religious belief and the presence of a restless, uncertain and widespread religiosity, which, however, coincides, with an institutional weakening of historical religions. Far from disappearing in an increasingly secular world, religion, as a quest for the ultimate meaning of our lives, seems to remain a permanent individual question. Yet how is it possible to conceive of the religious after the deregulation of historical religions? Classical terms such as 'sacred', 'divine', 'transcendent' and 'absolute' suffice to qualify and analyse the elements of this agitation and uncertainty.

Keywords: Religion - Religious - Secularization - Autonomy - Heteronomy.

1–Introduction:

La modernité est marquée par un affaiblissement progressif des formes institutionnelles du religieux et par une « dérégulation des identités religieuses "historiques"[1]», comme l'indique Hervieu-Léger. Bien que ce processus ait trouvé son point de départ dans les deux grandes révolutions modernes – la Révolution française et la révolution nord-américaine –, il a acquis une plus grande expressivité tout au long du XXe siècle lorsqu'un horizon religieux émerge dans lequel la religiosité a progressivement commencé à se référer beaucoup plus à des options spirituelles individuelles et plurielles qu'à la conformité aux traditions religieuses. Dans cette perspective, il paraît utile de suggérer qu'un tel horizon est l'un des indicateurs de l'avènement d'une nouvelle « configuration du monde », si l'on utilise ce terme pour désigner deux variables. D'une part, l'impossibilité de revenir à la tradition tout courte, c'est-à-dire à l'affirmation irréductible d'un corpus de normes et de pratiques non soumis à la préférence individuelle, intouchable et inaltérable, puisqu'il affirme, une fois pour toutes, ce qui a été et ce qui doit être. D'autre part, le processus dans lequel l'être-sujet surgit d'une relation de plus en plus directe entre l'individu et lui-même, aboutissant à la subjectivisation d'un principe générateur de sens auparavant considéré comme objectif, puisqu'il est conçu comme transcendant, totalement extérieur à l'expérience humaine, qu'elle soit collective ou individuelle. Un processus dans lequel l'identité consiste donc en un facteur hautement individualisé, favorisant la perception de la complexité de l'expérience humaine et sociale et, par conséquent, rendant impossible que l'institution de la réalité soit fondée sur un réservoir unique de sens et son monopole institutionnel.

Pour ces raisons, l'existence d'une religiosité « flottante », « à la carte », voire d'une « religiosité laïque », associée à l'affaiblissement institutionnel des Églises — qui constituaient autrefois des réservoirs exclusifs de sens pour le vivre-ensemble ainsi que pour l'ordre politique et social — semble indiquer que, dans ce qu'on appelle l'Occident, les religions et les Églises traversent un moment post-religieux. Dans ce contexte, le dispositif religieux chargé de fournir un sens ultime — c'est-à-dire le sens englobant tous les sens particuliers — perd définitivement son incidence théologico-politique, en dépit de la pertinence sociale globale que le facteur religieux continue d'assumer depuis les dernières décennies du XXe siècle, et malgré les efforts déployés pour ré-instrumentaliser la religion à des fins de légitimation et de

1- Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement*, éds. Flammarion, Paris, 1999, p.26.

mobilisation politiques.et de mobilisation politiques[1]. Cela démontre que la notion autrefois incontestable de consubstantialité entre religion et État est devenue définitivement invraisemblable, et que le lien entre le droit, le pouvoir de l'ordre religieux, sous ses diverses formes, ecclésiastiques ou non, et l'ordre social et politique a été irréversiblement défait[2], même dans les pays dont l'ordre politique et la forme actuelle de l'État résultent d'une révolution dite « religieuse », comme c'est le cas de l'Iran. Dans ce pays, le processus général de désengagement culmine également dans une réflexion sur les actions pratiques des communautés locales et sur la manière d'être de chaque individu en particulier, voire sur les institutions religieuses, juridiques et politiques elles-mêmes[3].

Ainsi, se consolide un type de société capable de s'établir, c'est-à-dire une société qui n'a plus besoin d'un « ordre supérieur » conçu comme « extérieur », hétéronome et transcendant, protégé par un pouvoir clérical qui légitime l'ordre politique à travers un biais théologico-politique. Une société donc qui fait prévaloir la politique comme principe, laquelle, selon Jean-Luc Nancy, est autonomie et structure, par définition[4].

De ce cadre émergent des dimensions et des formats de valeurs politiques, éthiques, juridiques et culturelles qui se déploient séparément et indépendamment de l'institution religieuse et de la religion elle-même Par conséquent, nous avons aujourd'hui d'innombrables manifestations de différentes formes de spiritualité réparties dans tous les quadrants du monde contemporain. Serait-il légitime de les classer dans la catégorie « religion » ? Dans quelle mesure des termes tels que « sacré », « divin » ou « absolu » peuvent-ils être utilisés pour identifier des éléments de ces spiritualités et de la religion d'aujourd'hui? Qu'est-ce qui peut satisfaire la demande humaine de sens ultime lorsque les dispositifs religieux (ainsi que politiques et moraux) traditionnels ne semblent plus y parvenir ? Telles sont, entre autres, quelques-unes des questions qui ont suscité et guidé un riche débat entre les philosophes français Luc Ferry et Marcel Gauchet, qui, en fin de compte, concerne le statut d'une religiosité complexe, errante, agitée, et son harmonie avec la laïcité.

1- Voir BERGER, Peter; Luckmann, Thomas. Modernity, pluralism and the crisis of meaning, The orientation of Modern Man, Bertelesmann Foundation Publishers Gütersloh, 1995, Pp.11-54.

2- Voir Nancy, Jean-Luc. Church, state and resistance. In: VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E. **Political Theologies**: Public religions in a post-secular world, éds. Fordham University Press, New- York, 2006. p.102-112.

3- Voir Khosrokhavar, Farhad. The new religiosity in Iran. Social Compass, v. 54, n. 3, set. 2007 Pp.453-463.

4- Voir Nancy, Jean-Luc. Church, state and resistance. In: VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E. **Political Theologies**: Public religions in a post-secular world, Op., Cit, p.103.

Invités par le Collège de Philosophie de Paris, ces deux auteurs ont mené, en janvier 1999, une fructueuse discussion sur les rapports entre philosophie et religion et sur la religiosité contemporaine. Tout au long de cet événement, tous deux ont cherché à présenter leurs points de vue sur ce qu'ils comprennent comme étant les « métamorphoses modernes de la culture[1]», ainsi que les « métamorphoses des formes politiques et sociales de l'établissement humain », qui ébranlent les structures mentales des individus et les structures sociales, imposant de profondes questions au processus en cours de « réinvention de contemporaine de l'humanité sous ses aspects les plus significatifs : spirituel, politique, éthique, psychologique, esthétique..[2] ». Dans ce scénario, y aurait-il une nouvelle façon d'être religieux à l'époque où on vit ? Apparemment oui. Cependant, les deux philosophes préviennent, il convient d'enquêter avec prudence. Il n'est pas difficile de voir qu'on vit à une époque de spiritualités plurielles qui, parfois, émergent sous une forme réinterprétée dans les sociétés occidentales. Mais en même temps, on constate aussi que les traditions religieuses anciennes continuent à agir comme de véritables réserves de sens pour des individus ou des communautés entières. Comment comprendre ces manifestations actuelles ? Quel serait le vocabulaire le plus approprié pour s'adresser et désigner les personnes religieuses aujourd'hui ? Comme Marcel Gauchet le suggère, il faut certainement «récuser les catégories dont Luc se sert pour rendre compte de cette expérience d'au-delà de la religiosité hétéronome[3]» issues de la religion. Cependant, le plus important est qu'on devait inventer de nouvelles catégories qui ne dépendent plus des traditions religieuses dans lesquelles « la loi est pensée comme l'héritage d'une tradition qui, elle-même, s'enracinée dans un passé immémorial et finalement divin [4]». Dans sa compréhension (Gauchet), tout ce processus de métamorphose des formes politiques et sociales actuelles au sein des sociétés occidentales, dont on sait qu'elles sont irrémédiablement immergées dans l'histoire, rend effectivement plausible de penser et d'assumer le sens ultime de la destinée des hommes rencontrent –(...)-« ce qu'il n'a pu jusqu'à présent désigner et comprendre que comme divin, mais qui est destiné à être compris et assumé dans d'autres catégories que celles du religieux[5]». Cela permettra probablement d'avoir une plus grande et meilleure compréhension du phénomène religieux tel qu'il se manifeste aujourd'hui ou dans cette nouvelle « configuration mondiale » qui est en train de se mettre en place.

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, éds, Grasset, Paris, 2004, p.17.

2- Ibid., p.17.

3- Ibid., p.64.

4- Ibid., p.24.

5- Ibid., p.138-139.

La thèse centrale de Gauchet est bien connue : le processus séculaire qu'il appelle lui-même « la sortie de la religion » est irréversible et, par conséquent, rend irréalisable la tentation fondamentaliste et le « retour absolu aux fondements inconditionnels » prônés par les différents fondamentalismes[1]. Cela rend donc impossible l'élan de recomposition/restructuration de l'establishment humain-social selon des fondements religieux, transcendantaux et sacrés qui sauveraient ainsi les hétéronomies du théologico-politique comme fondement exclusif du droit, du pouvoir politique et de la morale. Cela ne signifie pas pour autant que, pour ce philosophe, la religion soit épuisée, qu'elle ait perdu son statut de réserve importante de sens ou que Dieu soit mort ! Bien au contraire : il reste actif aujourd'hui et le restera probablement à l'avenir. Cependant, son point d'application se déplace définitivement du social et de l'éthico-politique vers l'individuel. Elle passe de l'ordre de l'antériorité et de la transcendance du religieux et, par conséquent, de l'ordre de la réception/imposition/dévotion inconditionnelle à un principe hétéronome, considéré comme unificateur de l'établissement humain, à l'ordre de la recherche/appropriation/enquête individuelle[2]. Dans cette perspective, la conscience religieuse actuelle cesse de s'articuler autour de la foi dans l'objectivité incontestable de son propre objet, s'ouvrant à l'idée que son fondement se trouve dans le sujet, avec tout ce que cela implique en termes de limitations quant au statut et à l'incidence juridique, morale et politique de cet objet lui-même. Ainsi, le point d'application de la religion se déplace du plan de l'affirmation de la « loi divine intangible » comme vérité substantielle de l'humain-social, plan de l'objectivité du « vrai », au plan de la recherche du sens ultime pour l'individu, plan de la subjectivité, subordonnant ainsi les impératifs de l'au-delà aux impératifs de l'ici-bas.

Pour Luc Ferry, l'autre intervenant au débat, ce scénario d'affaiblissement et de déréglementation institutionnelle des religions nécessite une autre compréhension différente. Dans sa conception qu'il a expliquée à une autre occasion de manière spécifique de la recherche moderne sur le sens ultime et le sacré – tous deux inséparables, selon lui – se nourrit d'un double processus[3]. D'une part, « le vaste mouvement d'humanisation du divin » qui a accompagné l'émergence de la laïcité en Europe au XVIIIe siècle. D'autre part, et en parallèlement, « par le besoin de connaissance ou de compréhension rationnelle des

1- Voir Marcel, Gauchet, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, éds. Gallimard, Paris, 1985, Pp.I- XXIII, et Marcel, G., *Un monde désenchanté*, chap.11 « La signification historique des fondamentalismes », éds. De l'Atelier/ éds. Ouvrières, Paris,2004, p.165-177.

2- Marcel, G., La religion dans la démocratie, éds. Gallimard, Paris, 1998, Pp.108-110.

3- Voir Ferry, Luc. *L´homme-dieu ou le sens de la vie*, éds. Grasset, Paris, 1996, p.61-62.

phénomènes de la nature, comme le voulait une certaine explication éclairée de la religion [1]», liée à la naissance de la modernité. On pourrait dire que, si l'idée d'une nouvelle « configuration du monde » ou « réinvention de l'humanité » est plausible, elle naît, pour Ferry, moins du scénario actuel de dérégulation des religiosités et plus de l'intersection de ce double processus qui, selon lui, génère un nouvel humanisme : l'humanisme de l'homme-dieu, typique d'une humanité qui, en rejetant les hétéronomies du théologico-politique, a pris la place du sujet absolu. Dans cette perspective, la question du sens ultime se déplace du plan religieux à celui d'une spiritualité profane – l'humanisme de l'homme-dieu – mais sans perdre le lien avec le transcendant ou avec le « sens des sens ». Cela signifie que le fait que ce nouvel humanisme rejette les arguments d'autorité fondés sur les traditions religieuses n'implique pas, selon Ferry, qu'il doive nécessairement rejeter la question de la transcendance. L'idéal moderne d'autonomie qui inspire à la fois la construction de la cité des hommes et le contrôle des individus sur eux-mêmes n'implique donc pas que soit annulée l'exigence d'un lien à une extériorité. Selon lui, le besoin humain d'un « sens des sens », d'un absolu, que les religions ont cherché et cherchent à satisfaire à leur manière, n'est pas quelque chose qui appartient au passé et qui, à travers des processus d'adaptation et de métamorphose, continuerait à être actif dans l'époque contemporaine seulement dans le cadre de l'expérience subjective des individus. On peut affirmer, au contraire, que la question du sens ultime devient plus que jamais décisive aujourd'hui, après le retrait des grandes religions et, surtout, des grandes utopies modernes, qui inséraient les actions individuelles et collectives dans l'horizon de projets plus vastes, qui, cependant, n'ont pas manqué d'élaborer des figures inédites de l'hétéronomie. Tant que on ne confond pas l'idéal d'autonomie avec "l'affirmation métaphysique absurde de l'autosuffisance du moi absolu", on pourra penser, même approximativement, à la figure de cette nouvelle transcendance ou sens ultime. Selon Ferry, cette figure passe de "l'ordre d'avant la conscience à l'ordre d'après. Dépendance radicale, transcendance absolue, peut-être, mais d'abord et avant tout, ancrée dans la certitude et l'expérience réelles, dans l'indépendance de soi et l'immanence à soi ". Ainsi, pour lui, la question du sens des significations dans le monde actuel peut se résumer dans la question suivante: comment penser cette nouvelle figure de la transcendance, un horizon à élaborer, puisqu'elle appartient à l'ordre de l'après la conscience, mais qui est structuré à partir d'un ordre immanent et, par conséquent, matériel ?

Cette thèse est directement critiquée par Marcel Gauchet. Même avant le débat de 1999, il écrivait, judicieusement, qu'on, les hommes modernes, n'assiste pas à un « rapprochement

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.61.

humanisant avec le divin » ou à une divinisation de l'humain, mais précisément au contraire. On assiste à une dynamique séparatrice qui « désanthropomorphise » le divin et dépouille l'humain de tout ce qui pourrait encore subsister en lui de participation, même lointaine, au divin – humain, rien d'autre qu'humain. Si ce processus valorise l'être humain, il le fait dans la mesure où les hommes se « dédivinisent ». Et si, au contraire, le divin s'« humanise », cela se produit dans la mesure où il perd ses caractéristiques propres de maître implacable de la conduite, directement intéressé à l'observance de ses commandements et au châtiment des coupables.

Comme on voit, la question centrale qui anime le débat entre les deux philosophes français concerne la plus ou moins grande légitimité et l'usure de la terminologie conceptuelle issue des catégories de la tradition religieuse et de ses variations philosophiques et théologiques. Pour Marcel Gauchet comme pour Luc Ferry, cette terminologie ne suffit plus à indiquer la place du sacré et à rendre compte des différentes expressions de la spiritualité contemporaine dans les sociétés laïques. Tous deux assument, pour des raisons différentes, l'idée qu'il faut approcher le sentiment d'absolu, qui était l'objet de l'investissement religieux, « à partir d'une problématique qui est purement humaine et non pas faire référence à un Dieu fondateur[1] », en se laissant ainsi guider par «des capacités de réflexivité qui sont celles de l'humanité, pour essayer de rendre raison de ce phénomène[2] ». Il devient, donc, crucial de reconfigurer les paramètres conceptuels classiques de la tradition occidentale, ou plutôt de créer de nouveaux paramètres et dispositifs de signification qui soient indépendants et autonomes par rapport à ceux de la tradition-une tâche qui, dans l'évaluation des deux, il faut le dire en passant, n'est pas du tout facile à réaliser et qui reste encore à faire. Cependant comme on l'avait déjà laissé entendre dans les lignes ci-dessus, la proximité entre les deux philosophes s'arrête là. Les différences d'évaluation et d'interprétation font que les deux ont des positions contrastées concernant la reconfiguration du sacré et la possibilité effective de réinterpréter les grandes questions sur le sens de l'existence humaine avec des catégories qui sont radicalement en dehors du champ de la religion. Mais c'est précisément ce contraste de positions profondément méditées qui rend le débat entre les deux philosophes quelque chose qui mérite l'attention, comme on le verra ci-dessous.

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.137.

2- Ibid., p.137.

2–La religion dans la conception de Marcel Gauchet :

Selon Luc Ferry, la question centrale qui mobilise le débat concerne le sens de termes tels que « sacré », « divin », « religieux », « spirituel » et la légitimité de parler de « divinisation de l'humain » dans un univers laïque, comme il le fait lui-même. Serait-il abusif d'adopter ce vocabulaire et de l'associer à la détermination d'une spiritualité laïque qui cherche pourtant à rapprocher l'humain et le divin ? – L'auteur de *l'homme de Dieu ou le sens de la vie* est demandé. Dans son entendement, quand on parle de « religieux », de « divin » ou de « sacré », les termes centraux du vocabulaire des grandes religions, tout dépend de ce qu'on désigne par eux. Alors, il se demande une fois de plus : « qu'est-ce que Marcel Gauchet entend par le terme le religieux?[1] ». Pour répondre à cette question, il est nécessaire de distinguer tout d'abord les trois caractéristiques fondamentales du religieux soulignées mis en évidence par Gauchet et qui, dans l'appréciation de Ferry, donnent lieu à une définition légitime et cohérente. Il s'agit de l'hétéronomie, de la dimension politique et de l'inexistence, chez l'être humain, d'une disposition métaphysique « naturelle » à la religion[2]. On regarde ces principales caractéristiques.

La première caractéristique de l'homme religieux signalée par Marcel Gauchet est l'hétéronomie. D'une part, elle désigne le religieux comme une antériorité radicale du principe de tout ordre, « principe extérieur et supérieur à l'humanité, conçu comme source suprême et exclusive de la loi[3]», ou «de l'organisation sociale et politique en général est la plus grande[4]». Dans cette perspective, Gauchet a raison, selon Ferry lui-même, lorsqu'il affirme que les sociétés dites « sauvages ou primitives[5] »– dont l'orientation du sens se fonde sur l'idée d'une origine sacrée de la norme immuable dans un passé primordial, mythique – sont celles qui connaissent la plus grande hétéronomie et, par conséquent, les ″ plus religieuses″ ou les vraiment religieuses. D'autre part, l'hétéronomie indique que le religieux, dans cette forme originelle d'« articulation centrale plaçant le présent sous la coupe du passé pur[6] », constitue également une sorte de refus des acteurs sociaux pour assumer les conséquences de la tâche humaine et irréductible de modifier la nature, de légiférer et de définir les formes d'organisation collective à leurs propres risques et périls. Il constitue quelque chose qui, selon

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.22.

2- Voir Ibid., pp22-28.

3- Ibid., p.22.

4- Ibid., p.23.

5 - Ibid., p.22.

6- Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., p.XVI.

Ferry, en pleine harmonie avec Gauchet, pourrait être défini comme «le déni de l'autonomie, c'est-à-dire le fait que les êtres humains (...), refusant de se percevoir eux-mêmes comme source de d'organisation sociale, de la loi et du politique, ils extra-posent cette source vers une transcendance, une extériorité, une supériorité et, pour tout dire, une dépendance radicale[1]». Par conséquent, la religion,

Au sens véritablement substantif du terme : la forme sous laquelle se sera socialement traduit et matérialisé un rapport de négativité de l'homme social à lui-même (...). Une manière d'institutionnaliser *l'homme contre lui-même*, c'est-à-dire la vérité de l'organisation de l'homme dans ce qu'elle comporte de plus spécifique: cette posture de confrontation en regard de ce qui est qui lui rend structurellement impossible de s'y loger et de s'en accommoder, qui le voue irrésistiblement à une inacceptation transformatrice, qu'il s'agisse de la nature, qui ne saurait le laisser en l'état, de ses semblables, qu'il appréhende sous le signe potentiel de leur annihilation, de la culture où il s'insère, qu'il ne peut, quoi qu'il en ait, que changer, de sa propre réalité intime enfin qu'il ne faut pas moins nier ou modifier[2].

Une autre caractéristique importante du religieux, dans la conception de Gauchet, dans laquelle réside l'originalité de sa théorie, est une définition qui prend en compte la centralité de la dimension politique de la religion, c'est-à-dire une définition qui considère comme essentiels ses liens originels et constitutifs – historiques – avec la production du loi et l'organisation sociale et politique. Vue sous cet angle, la religion ne se réduit pas, pour Gauchet, aux « croyances religieuses » et aux pratiques qui leur sont associées, comme on le pense habituellement dans le contexte de la culture moderne. En comprenant cette caractéristique particulière de la religion, telle que définie par Gauchet, on peut dire avec une certitude relative que «le religieux appartienne bien, en effet, dans l'histoire de l'Europe, au passé [3]». Pas au sens simpliste du terme, celui de la simple disparition des grandes idées religieuses et de leur pertinence éthique et théologique, en raison de l'émergence d'une société laïque et pluraliste. Mais dans un sens beaucoup plus profond et structurel qui amène les hommes à considérer que le religieux, comme dispositif de structuration de l'être-ensemble collectif, de la loi et de la morale, dispositif théologico-politique, appartient effectivement à des « formes

1- Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., p.23.

2- Ibid., p.10.

3- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.24.

d'organisation politique traditionnelles dans lesquelles la loi est pensé comme l'héritage d'une tradition qui, elle-même, s'enracine dans un passé immémorial et finalement divin [1]».

Avec l'émergence de l'État-nation dans l'Europe moderne, la religion a progressivement cessé d'être la matrice de la loi, le fondement de toute morale, démantelant ainsi l'élan hiérarchique qui établissait les caractéristiques d'une société dans laquelle le pouvoir impérial-étatique et le pouvoir ecclésiastique-religieux se nourrissaient mutuellement[2]. Ce « retrait » de la religion indique avec force, selon Gauchet, un moment crucial dans le processus de « sortie de la religion » de la sphère politique, commencé, grosso modo, avec la Révolution française – mais dont l'origine remonte à l'émergence même de l'État. Elle indique ainsi l'émergence de « sociétés organisées à partir de l'idée d'auto-institution », c'est-à-dire « l'idée que les hommes font leur histoire, fabriquent la loi, notamment avec la naissance des parlements et surtout l'idée que la temporalité de ces sociétés se pense à partir de l'avenir [3]». Dans cette continuité dialoguée, la religion, en tant que réserve de sens, cesse d'occuper une position exclusive, hégémonique, pour ainsi dire, et ne structure plus la totalité des relations intrasociales, interpersonnelles, ni les institutions de socialisation, devenant désormais l'objet de préférences et de choix individuels.

Quant à la troisième et dernière caractéristique de la religion pour Marcel Gauchet, elle ne constitue pas, selon les termes de Ferry, une sorte de « disposition métaphysique naturelle » de l'humanité, comme le pensait Kant, par exemple. En effet, pour l'auteur de *la Critique de la raison pratique*, la loi morale conduit, à travers le concept du bien suprême comme objet et but final de la raison pratique pure, à la religion, c'est-à-dire à la connaissance de tous les devoirs comme commandements divins, non comme sanctions, c'est-à-dire comme ordres arbitraires et contingents d'une volonté étrangère, mais comme lois essentielles de tout libre arbitre en soi. Les mêmes, mais qui, néanmoins, ils doivent être considérés comme des commandements de l'Être suprême[4]. Face à cette situation, «la seule chose qui importe est de transformer le jugement selon les lois morales en une occupation naturelle qui accompagne toutes nos actions libres[5] » Cependant, si la structuration des lois, des institutions politiques et de l'organisation sociale s'est jadis fondée exclusivement dans et par les religions, le processus

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.24.

2-Voir Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., Pp.214- 291.

3- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.25.

4- Voir Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique, introduction de Ferdinand Alquié ; traduction française de François Picavet, Eds. PUF, Paris , 2012, p.138.

5- Ibid., p.138.

que Gauchet appelle « sortie de la religion» – sortie de la structuration religieuse des sociétés humaines –conduit les hommes à penser que « la religiosité n'est pas – ou, en tout cas, rien ne permet d'affirmer avec certitude – «quelque chose comme une des catégories transcendantales de l'expérience humaine, comme si la religion était inscrite de toute éternité et pour toute éternité dans la configuration essentielle de l'être humain [1]». Ainsi, La religion a donc un début et un milieu. Est-ce que cela aura peut-être une fin ? Peut-on imaginer une forme future de société qui soit définitivement sans religion et qui ne constitue pas pour autant un monde immoral, et catastrophique? Une forme de société dans laquelle les expériences religieuses continuent d'être vécues sans pour autant être nécessairement identifiées comme telles ? Ces possibilités sont affrontées par Marcel Gauchet tout au long du débat. Cependant, l'aspect essentiel de cette troisième caractéristique de la religion qu'il doit être considérée pour l'instant est l'idée que la religion ne constitue pas une disposition métaphysique de l'humanité, mais un dispositif de dotation de sens dont les métamorphoses, à travers l'histoire, investissent le sens et le statut de ce qui a fait de l'homme un être susceptible de religion et qui se dispose dans l'expérience du temps et de l'invisible, imposant l'effort de son élucidation.

3–L'approche critique de Luc Ferry :

Dans l'évaluation de Luc Ferry, la perspective de l'analyse adoptée par Gauchet est effectivement stricte et la plupart des critiques qui lui ont été formulées tendent à être incohérentes[2]. Cependant, la religion et le religieux peuvent faire l'objet d'autres formes d'approche qui ne sont pas guidées en les situant à l'horizon d'une analyse centrée sur l'histoire politique de la religion. Dans sa compréhension, elles diffèrent des conceptions religieuses présentées par Gauchet, bien que partiellement. Ce sont des approches développées dans le contexte de la philosophie et de la métaphysique, typiques de la réflexion philosophique moderne. Selon Ferry, l'une des principales tâches entreprises par la philosophie moderne a été d'interpréter les récits et les textes des grandes traditions religieuses à la lumière de « concepts par essence même laïcités, les grands discours religieux, à commencer évidemment par le discours chrétien [3]». L'exemple le plus classique de cette procédure est représenté par la phénoménologie de l'esprit, dans laquelle Hegel décrit les étapes par lesquelles l'être ignorant et fini qu'est l'homme s'approche de l'Absolu, c'est-à-dire de Dieu et de l'entendement infini ou « "savoir absolu", qui n'est évidemment qu'un des noms

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.27.

2- Voir Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.23.

3- Ibid., p.31.

du divin [1]». Selon Luc Ferry, le projet du philosophe allemand de réunifier l'homme et Dieu non plus par la foi, représenté par la religion, mais par la faculté essentiellement humaine de la raison, qui est représentée par la philosophie, « est emblématiquement valable » pour toute la philosophie occidentale moderne. Cela « pourrait en effet se définir comme une tentative de retraduire les grands concepts de la religion chrétienne à l'intérieur d'un discours laïc, c'est-à-dire d'un discours rationaliste [2]». Retraduction en termes de contenus ou de valeurs et non en termes de postulats ou de concepts, selon Ferry.

Dans ce contexte, l'appréhension philosophique du religieux comme rapport à l'absolu propose à nouveau une réflexion sur une dimension constitutive de l'existence humaine et centrale également dans le discours philosophique moderne : la question de la finitude. Selon Ferry, cela permet de traiter le religieux par une perspective différente de celle de son interlocuteur: il peut être conçu comme capable d'être découvert « à partir d'expériences tout à fait autonomes, ces Erlebnisse, expériences vécues, dont parlait notamment Husserl [3]». Dans ce sens purement philosophique et métaphysique, le religieux assume, dans le cadre des sociétés laïques contemporaines, une dimension légitime, de même que la notion même de transcendance[4].

Selon Luc Ferry, la notion de transcendance, telle qu'elle est développée dans le contexte de la philosophie occidentale, comporte deux figures qui font les hommes prendre conscience qu'elle n'est pas entièrement réductible aux figures de l'hétéronomie. Dans sa conception, la première figure est celle à laquelle Gauchet se réfère et qui se manifeste de manière hétéronome, c'est-à-dire sous la forme d'une transcendance « telle qu'elle existe en amont de la conscience humaine, avant et au-dessus d'elle [5]». Il s'agit de la transcendance de la révélation, de la vérité révélée, comme on l'enseigne la théologie chrétienne. La deuxième figure concerne «la transcendance qui n'est pas en amont de la conscience humaine, mais au contraire en aval des expériences vécues, qui n'est donc pas située structurellement dans le passé, mais plutôt dans l'avenir[6]». En ce sens, elle est une figure de transcendance qui émerge dans l'ordre de l'éthique, de l'esthétique et de la culture elle-même.

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.31.

2- Ibid., p.32.

3- Ibid., p.33.

4- Voir Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., Pp.55-56.

5- Ibid., p.35.

6- Ibid., p.36.

En revanche, c'est de l'ordre de ce que Ferry comprend, au diapason de Husserl, comme une « transcendance dans l'immanence [1]». En revanche, elle appartient à l'ordre de l'Amour, autre nom de la joie et du bonheur, selon Spinoza, puisqu'elle célèbre une présence, une existence, une grâce[2]. Selon Luc Ferry, cette dimension de l'Amour, qui fait pleinement partie de l'histoire de la philosophie Moderne, est précisément ce qui on rapproche le plus du religieux aujourd'hui, constituant, par conséquent, l'un des fondements d'un sacré à visage humain[3]. Pour ce philosophe, il ne fait aucun doute que le religieux, bien qu'immanent à la subjectivité, mais transcendant les particularités de chacun des hommes, est une dimension constitutive des expériences actuelles des hommes qui fonctionne de manière totalement différente du modèle de l'hétéronomie. Il est précisément basé sur des considérations que Luc Ferry développe ses réflexions sur l'idée d ' "Homme-Dieu", qui renvoie les hommes au processus de sécularisation qui se produit à partir du XIXe siècle. XVIII et cela, dans sa compréhension, oblige les hommes à réfléchir sur aux raisons pour lesquelles «dans une société disons globalement matérialiste, la référence à des principes, le cas échéant, supérieurs à la vie ne soit pas devenue intégralement absurde[4]».

C'est à partir de ces réflexions que Ferry décèle non seulement ce qu'il comprend constituer la limite de la théorie de Marcel Gauchet, mais aussi l'insuffisance de la morale laïque et Moderne elle-même. Selon lui, ce dernier ne répond plus à certaines questions existentielles du présent, il n'envisage pas certaines expériences contemporaines comme, par exemple, les nouvelles formes de spiritualité sans Dieu et la recherche de réponses pour limiter les questions de l'existence humaine. Des réponses accordées, cette fois, à la sensibilité d'individus qui savent que tout accès à l'absolu est relatif; qui ne peut pas dire avec certitude qu'il y a une vie après la mort, mais qui sait qu'il y a une vie avant la mort et veut la vivre dignement. Pour cette raison qu'ils se préoccupent de plus en plus des droits des êtres non humains et se posent des questions telles que « À quoi sert-il, par exemple, de vieillir, Comment éduquer ses enfants, comment penser, comment gérer, si je puis dire, le deuil d'un être aimé, ou comment, tout simplement, lutter contre l'ennui, la banalité du quotidien ?[5] ».

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.36.

2- L'amour est une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, Spinoza, *Ethique*, Traduction et notes par Charles Appuhn, du page 91 au 535 in Ouvres complet, présentation par Roger-Pol Droit, éds. Flammarion, Le Monde de la philosophie, 2008, 1ere édition 1966, p.275.

3- Voir Ferry, Luc. *L´homme-dieu ou le sens de la vie*, éds. Grasset, Paris, 1996, p.165.

4- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.44.

5- Ibid., p.45.

4–Marcel Gauchet, encore une fois :

Il est certain qu'il y a des désaccords entre ces deux penseurs et il n'y en a pas quelques-uns, comme on peut déjà le constater. Cependant, on peut également remarquer l'existence de plusieurs points communs qui permettent une plus grande harmonie en termes de comprendre des deux sur la question dont ils débattent. Les affirmations selon lesquelles il existe un processus continu et déterminant de "réinvention de la religion", qu'il y a eu un moment historique initial dans lequel la religion a été configurée comme une position absolue d'hétéronomie et que l'avènement de la philosophie signifiait l'émergence d'un type différencié de discours religieux sont des éléments centraux communs aux réflexions des deux[1]. Il en va de même des affirmations selon lesquelles la morale laïque ne rend pas compte de la totalité des expériences humaines d'aujourd'hui et que, malgré cela, la notion de sacrifice et de devoir constituent deux axes organisateurs incontournables des normes de réciprocité, même si de nos jours elles opèrent encore sous une forte signification religieuse pour différents acteurs sociaux[2]. Cependant, malgré cette harmonie fondamentale entre les méditations des deux penseurs, il existe des différences significatives entre eux.

Le fait est que, pour Marcel Gauchet, il ne s'agit pas d'affirmer ou non l'existence de nouvelles figures du transcendant qui peut remplacer ses expressions religieuses traditionnelles et hétéronomes. Puisque, dans leur compréhension, les confessions religieuses traditionnelles et la morale laïque elle-même n'apportent plus de réponses satisfaisantes à une grande partie des expériences vécues actuellement par la majorité des contemporains, qui sont confrontés à une exigence intellectuelle radicale. La question est de savoir si «la philosophie a la possibilité de fournir des réponses nouvelles qui n'emprunteraient pas aux discours religieux classiques et qui constitueraient néanmoins des réponses substantielles à ces problèmes ? ou bien faut-il envisager une autre façon de vivre avec ces problèmes ?[3] », ce qui implique de revoir nos concepts, notions et expressions religieuses habituelles. Il est indéniable que la notion de transcendance conserve aujourd'hui un sens, mais quel sens ? Dès lors, se demande Gauchet, «Peut-on à bon droit la qualifier de religieuse si l'on emploie ce terme avec minimum de rigueur terminologie ?[4] »

1- Voir Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., Pp.47-48.

2- Voir Ibid., Pp.40-51.

3- Ibid., p.50.

4- Ibid., p.51.

4-1- Sortir de la religion et la permanence du religieux:

Pour l'auteur du *Désenchantement du monde*, repenser et reformuler les concepts est d'une importance fondamentale pour l'approche du phénomène religieux, car « tout se joue en la matière sur la conceptualisation du phénomène [1]». La manière dont Gauchet l'aborde est totalement opposée à toute perspective déterministe, notamment à celles qui c envisagent une analyser du phénomène religieux à partir de « l'explication de la "superstructure" par les besoins de l'"infrastructure" économique et sociale [2]». Dans cette perspective, le concept de « sortie de la religion » occupe une place centrale dans sa réflexion[3]. À travers lui, il cherche à comprendre le développement historique de la religion en trois étapes distinctes mais interconnectées. La première est celle de la religion du passé ou « première religion », c'est-à-dire la religion qui configure l'expérience originelle (religieuse) de l'hétéronomie dans sa forme la plus absolue, propre aux sociétés sans écriture, dans lesquelles le fondement de l'organisation de la réalité collective est vécu dans son altérité la plus intégrale, absolue et intangible[4]. La deuxième étape est justement celle la « sortie de la religion ». Il se réfère au processus vécu au cours des deux derniers siècles et demi, mais dont les origines remontent à la polis grecque et, surtout, à une « variante spécifique du christianisme », qui s'est définie vers l'an mille de cette ère et dont la « réforme grégorienne est l'aspect institutionnel visible[5]». Il s'agit d'une étape où l'on assiste à l'achèvement de la transition de l'hégémonie de l'hétéronome à l'hégémonie de l'autonome. Dans la compréhension de Marcel Gauchet, ce processus permet l'émergence de sociétés dans lesquelles le fondement de l'organisation et de la structuration de l'être-ensemble collectif, de l'espace social, se sépare définitivement d'une matrice originairement religieuse, cessant ainsi d'être sous le signe de la dépendance à l'égard de l'invisible et du surnaturel et de leurs éventuels représentants parmi les hommes. La troisième étape est proprement le moment actuel, « post-religieux », dans lequel on assiste à la métamorphose de la religion en croyance personnelle et, par conséquent, à la

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.51.

2- Ibid., p.52.

3 - « sortir de la religion, ce n'est pas disparition de toute expérience de type religieux, c'est dégagement de l'organisation de la réalité collective selon le point de vue de l'autre, mais dégagement qui fait apparaître l'expérience subjective de l'autre comme un reste anthropologique peut-être irréductible » (Gauchet, 1985, p.233.)

4- Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., chapitre « la religion première ou le règne du passé pur », Pp.12-25.

5- Voir Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., chapitre « la religion première ou le règne du passé pur », p.137.

métamorphose de la figure de l'Au-delà, qui, à son tour, implique différentes conceptions et figures de la transcendance dans le monde contemporain. A ce stade, en cours, « une sortie complète de la religion est possible. Cela ne signifie pas que le religieux doive cesser de parler aux individus [1]». Au contraire, et paradoxalement, dans le cadre de cette dernière étape, il y a « lieu de reconnaître l'existence d'une strate subjective inéliminable du phénomène religieux où indépendamment de tout contenu dogmatique arrêté, il est expérience personnelle [2]».

Dans cette perspective, le concept de désenchantement du monde, de la Matrice wébérienne, et son propre concept de sortie de la religion inspirent d'un modèle global qui constitue la pierre angulaire de sa thèse. Selon cet auteur, l'une des implications les plus importantes du processus de révision des concepts et des notions habituelles avec lesquels la question religieuse est traitée est la possibilité d'aller au-delà des formules réductionnistes qui promeuvent, par exemple, un « faux débat entre la mort de Dieu et le retour des religions dont les oscillations périodiques rythment depuis deux siècles la discussion autour de l'avenir religieux de l'humanité occidentale[3] » ou entre le désenchantement et le réenchantement du monde[4].

4-2- Les êtres humains ont-ils une «disposition naturelle envers la métaphysique»?

L'affirmation selon laquelle l'homme aurait une « disposition naturelle de l'esprit humain à la métaphysique[5]», comme le soutient Luc Ferry, constitue quelque chose de très problématique dans l'appréciation de Marcel Gauchet, même s'il l'admet lui-même "tacitement". Dans la mesure où nous parvenons à identifier l'existence, dans le cadre des sociétés sans écriture les plus archaïques que nous connaissions, de ce que nous appelons religion, nous commençons aussi à l'identifier comme une « position d'hétéronomie », c'est-à-dire comme « un dispositif qui vise à produire une économie déterminée du lien politique et du lien de société[6] ». Cependant, la religion dans ce contexte, loin de traduire une divinisation spontanée des forces naturelles qui dominent la créature humaine angoissée, constitue ce que

1- Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., chapitre « la religion première ou le règne du passé pur », p.292.

2- Ibid., p.292.

3- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.54.

4- Marcel, G., *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., Pp.159-164.

5- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.58.

6- Ibid., p.58.

Gauchet qualifie de « fait d'institution, un parti pris humain-social de l'hétéronomie[1] » résultant d'une « intentionnalité inconsciente[2] ». Il est donc nécessaire d'identifier sur quelle disposition humaine se fonde cette entreprise instituante qui, en tant qu'option pour l'hétéronomie, incarne l'investissement humain dans l'invisible et le surnaturel, l'investissement dans l'Autre Absolu. «Qu'est-ce qui, dans l'homme, demande Marcel Gauchet, donne sens à ce détour par l'autre ?[3]». Son réponse: ce sens

Réside Dans ces dimensions d'invisibilité et altérité qui nous habitent constitutivement. L'homme est un être qui, en tout état de cause, est tourné vers l'invisible ou requis par l'altérité. Ce sont des axes dont il a originairement et irréductiblement l'expérience. Il n'y est pas amené par le besoin de connaissance ou de compréhension rationnelle des phénomènes de la nature, comme le voulait une certaine explication éclairée de la recherche. Ce n'est pas là l'effet de la recherche en causalité qui engagerait l'esprit à remonter vers les causes premières au-delà des causes visibles. C'est une "donnée" immédiate de la conscience, di j'ose dire. L'homme parle, et il rencontre l'invisible dans ses mots. Il s'éprouve lui-même, irréductiblement, sous le signe de l'invisible. (...). Il y a, autrement dit, une structure anthropologique qui fait que l'homme peut être un être de religion[4].

On peut apercevoir, à travers cette citation, combien l'appel de l'autre est déterminant pour Gauchet, mais non moins problématique pour autant, si l'on prend en compte tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la réflexion de ce philosophe. Dans sa conception, il existe une sorte de « substrat anthropologique » à partir duquel le lien de la société et le lien social ont pu originellement être institués et compris sous le signe de la religion. Et il n'y a aucun moyen d'échapper à cette prise de conscience. Cependant, le fait qu'il existe une « structure anthropologique qui fait que l'homme peut 'être un être religieux [5]» ne signifie pas que cela se fasse sous le signe de la nécessité. Cela signifie que ce « noyau anthropologique du religieux » ne repose pas sur une prétendue disposition naturelle à la métaphysique, même si on a une disposition à la métaphysique. Elle se fonde sur un autre plan : celui de l'histoire. Le fait que l'humanité ait vécu sous le signe de la religion pendant la majeure partie de son histoire ne signifie pas nécessairement qu'elle devra continuer à vivre de cette façon. Cependant, même

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.59.

2 - Ibid., p.58.

3 - Ibid., p.61.

4- Ibid., Pp.61-62.

5- Ibid, p.62.

dans ce cas, le noyau anthropologique du religieux, « ce potentiel de religiosité [1]», subsistera inévitablement, même si ce sera sous des formes nouvelles autres que la forme religieuse. Ainsi, la Religion et la religiosité constituent des éléments distincts, selon Gauchet. Et si la religiosité s'explique par le substrat anthropologique irréductible que sont ces « dimensions d'invisibilité et d'altérité qui nous habitent constitutivement », comme on peut le lire dans la longue citation ci-dessus, les esprits non affectés par la religion peuvent trouver d'autres moyens d'actualiser ce potentiel de religiosité. De ce point de vue, aussi loin que nous soyons de l'humanité à l'ère des religions, où l'organisation collective se faisait sous le signe de l'hétéronomie, de l'Autre Absolu, et non sous le signe de l'autonomie, comme dans notre monde moderne, nous sommes irrémédiablement liés à la religion. Et cela se traduit en dépit du fait que le noyau anthropologique qui nous lie a subi de profonds changements de statut et de rôle, depuis le moment où il s'est projeté « au-delà de la religiosité hétéronome [2]».

Comme on peut le voir, cette position contraste directement avec la compréhension du même phénomène par Luc Ferry. Selon Marcel Gauchet, avec la disparition de la religion (et la permanence de la religiosité), la société est passée d'un État religieux à un État extra-religieux, même si, répétons-le, les religions persistent de manière encore plus expansive. Par conséquent, avec

La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée ; c'est l'homme expressément obligé au contraire de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux[3].

4-3- Le terme « sacré » et sa référence actuelle:

Ce terme et son emploi constituent un point de divergence essentiel entre les deux penseurs français. Pour Gauchet, ce terme a complètement perdu sa légitimité dans le contexte actuel des religions. Tenter de l'appliquer pour identifier des formes de religion présentes dans le monde contemporain constitue une idée fausse pleinement en phase avec le fait qu'il n'existe pas

De mot plus propice à l'erreur que celui de sacré. Il faut redire, contre l'abus métaphorique permanent dont il fait l'objet, que nous n'avons pas la liberté de l'utiliser à la demande, en comptant sur l'aura dont il est chargé pour faire sens. Il s'agit d'une catégorie qui renvoie à un

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., p.62.

2- Ibid., p.64.

3- Marcel, G., Le désenchantement du monde, Op., Cit., p.291.

enracinement historique précis. Sacré, dans la rigueur du terme, désigne une expérience fondamentale dans l'ordre des religions, qui est la conjonction tangible du visible et l'invisible, de l'ici-bas et de l'au-delà. Pour être tout à fait rigoureux, le sacré doit être traité, à mon sens, comme une notion historique. Il naît avec le tournant capital de l'histoire religieuse de l'humanité que marque le surgissement de l'Etat[1].

Selon Marcel Gauchet, Luc Ferry commet cet abus métaphorique. Autrement dit, il effectue un « transport inapproprié » : il utilise le terme « sacré », qui est une « catégorie du passé religieux », pour caractériser les expressions de la spiritualité et de la religiosité contemporaines et pour définir une ligne de continuité largement fictive entre elles et les religions du passé. Il s'agit d'un usage qui, en définitive, reste fidèle au faux dilemme d'affirmer l'absence totale du sacré (« plus rien ne vaut rien [2]»), ou d'affirmer qu'il continue d'être ce qu'il a toujours été, bien qu'ayant changé de place. Cette « alternative pseudo-tragique[3] », qui nous oblige à choisir le sacré ou le profane, ne nous permet pas de percevoir qu'«à l'intérieur dudit profane il y a des ordres de considérations absolues et des ordres de considérations relatives[4]», ce qui, à son tour de constater, selon Marcel Gauchet, que «la profanation n'empêche pas l'existence d'absolus sans garantie sacrale[5]».

À partir de ce cadre critique, associé à la conception du sacré comme notion historique, Gauchet cherche à aborder trois questions clés qui imprègnent la réflexion de Luc Ferry. Ainsi, en première approximation, il cherche à comprendre l'émergence du terme « sacré », ainsi que ce qu'il désigne à l'origine et ce qui le différencie de la notion de divin. Ceci fait, Gauchet s'intéresse à la question de la désanthropomorphisation de Dieu et de la séparation entre l'idée de Dieu et la notion de divin, contenues dans les notions d'« humanisation du divin » et de « divinisation de l'humain » développées par Ferry, qui constituent, selon lui, un « c'est un tour de passe-passe verbal. Ton divin n'émerge pas de l'analyse rationnelle des données de l'humain[6]».

Comme on peut le lire dans la citation précédente, pour Marcel Gauchet, « sacré » désigne sans équivoque l'expérience de « la conjonction tangible du visible et de l'invisible, de l'ici-bas et de l'au-delà. Le sacré surgit à la conjonction du fondement (qui devient divin dans

1- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, Pp.64-65.
2- Ibid., p.68.
3- Ibid., PP.67-68.
4- Ibid., p.68.
5- Ibid., p.68.
6- Ibid., p.75.

l'opération) et du pouvoir qui sera désormais un pouvoir séparé » (GAUCHET, 1985, p. 26-46. C'est nous qui souligne). Mais comment se manifeste la tangibilité de ce type de conjonction ? Comment se produit cette urgence ? Dans sa compréhension, il y a sacré lorsque le naturel et le surnaturel se rencontrent, ce qui se produit pour la première fois de manière tangible lorsque la figure du roi sacré apparaît dans le cadre des processus qui ont conduit à l'émergence et à la consolidation de l'État. Ce type de roi est un être sacré, non pas parce qu'il est lui-même un dieu ou identique à une quelconque divinité, mais parce que « est un personnage qui en son corps physique, semblable à n'importe quel autre, est habité par l'altérité invisible et par des forces surnaturelles. Une matérialisation de l'autre qui le sépare de tous ses pareils[1] » Si l'on prend en compte la manière rigoureuse dont le sacré se manifeste historiquement, il n'existe en effet aucun moyen de le retrouver ou de l'identifier aujourd'hui[2].

Puisque, selon Gauchet, il ne reste que la mémoire de ce qui était autrefois sacré, comment alors penser la question du divin ? Peut-on parler du divin sans parler de Dieu, comme le souhaite Ferry avec la notion de divinisation de l'homme ? Ou bien la condition pour comprendre le divin est-elle l'existence même d'un ou de plusieurs dieux, comme le pense Gauchet ? Si la question est complexe depuis son origine, elle le devient encore plus avec l'appropriation de l'idée de Dieu par la philosophie moderne et, par conséquent, avec le divorce entre le « Dieu philosophique » et le « Dieu théologique », dont il a été hérité de la philosophie rationnelle moderne[3].

Depuis, dans l'évaluation de Gauchet, ce qui subsiste est juste la mémoire de ce qui était autrefois le sacré, comment a alors la question du divin ? Pouvez-vous parler de Divine sans parler de Dieu, car vous voulez le ferry avec la notion de divinisation de l'homme ? Où est la condition de compréhension du divin l'existence même d'un Dieu ou des dieux, comme le pense Gauchet ? S'il s'agit d'un problème complexe de son origine, il est devenu encore plus avec l'appropriation de l'idée de Dieu par la philosophie moderne et, par conséquent, avec le divorce entre le "Dieu philosophique" et le "Dieu théologique", dont nous sommes héritiers. Et à cause de cet héritage qui l'on mobilise encore, Dieu n'est pensable pour nous, que « ce soit dans l'abstrait de la philosophie ou dans le concret existentiel de la croyance, que dans un

1- Ferry, Luc; Gauchet, Marcel. *Le religieux après la religion*, Op., Cit., Pp.65-66.

2- C'est le cas, par exemple, des rois de l'Egypte ancienne et de la Mésopotamie antique (3 000-1 000 avant J-C environ). Bien que les rois égyptiens ne fussent pas eux-mêmes considérés comme identiques aux divinités au sens plein du terme, ils étaient perçus comme une « manifestation limitée du monde des dieux », comme une « espèce limitée de divinité » dont la mission était cependant cosmique, puisqu'ils devaient « maintenir, interpréter, transmettre et intensifier » la civilisation qui « personnifiait » l'ordre du cosmos.

3- Voir, Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, p.69.

travail pour le séparer ou l'éloigner de l'humanité [1]», peu importe combien on cherche à faire le contraire, travail qui, selon Gauchet, s'oppose directement aux conceptions modernes, matricielles et anthropomorphes de Feuerbach, Freud et Durkheim, par exemple. Malgré les différences entre eux, « la thèse de base est la même : l'homme s'adore lui-même en ignorant que c'est à sa propre idée qu'il voue un culte [2]». Or, selon Marcel Gauchet, l'expérience contemporaine, contrairement à ce que suggère l'idée de divinisation de l'homme, indique une forte tendance à la désanthropomorphisation du divin, événement qui selon lui est d'une importance primordiale pour le paysage intellectuel de la période contemporaine et pour la sensibilité religieuse, en particulier[3]. Le fait que les croyants (et les non-croyants) croient à peine que Dieu intervient directement ou indirectement dans le domaine politico-social, dans l'organisation des communautés politiques, en dictant ou en prescrivant des lois, est révélateur de ce processus en cours. Ils ne croient guère qu'il existe un ordre divin qui impose une morale à suivre strictement en vue de récompenses futures. Dans ce contexte, Dieu «cesse d'être un prescripteur et le rétributeur tenant un compte exact des conduites[4]» rigoureuses. Selon Gauchet,

Les enquêtes sur l'évolution des croyances religieuses enregistrent bien ce déplacement. L'enfer ne fait plus recette, le paradis n'est plus plausible comme lieu de délices promis aux justes. La croyance dans la survie personnelle, qui reste forte, se déconnecte du passage par un tribunal de vertus et de vices. L'image de Dieu et la sphère du divin que la mort permet de réintégrer s'impersonnalise. C'est ici, d'ailleurs, que s'opère la rencontre avec le bouddhisme[5].

Cela ne signifie pas que l'idée de Dieu (ou du divin) ne conserve pas de sens. Cependant, si le déplacement suggéré par Gauchet est cohérent avec les expériences religieuses du temps contemporain, comment alors penser la divinisation de l'homme où Dieu est inimaginable et le divin infigurable ? Il est clair que, pour l'auteur du *Désenchantement du monde*, le fait que l'absolument Autre soit inimaginable ne signifie pas qu'il soit, nécessairement, l'absolu Autre et que, par conséquent, quelque chose d'absolu en on ne puisse pas s'affirmer. Dans votre compréhension, il n'y a pas d'autre mot,

Pour désigner l'indérivable, l'irréductible, l'intransigeable que nous rencontrons dans notre expérience de la vérité, d'autrui, de valeurs qui nous font sortir nous-mêmes. Mais cet absolu

1- Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, p.70.

2- Ibid., p.70.

3- Voir Marcel, Gauchet, *Un monde désenchanté ? Op., Cit.*, Pp.9-20.

4- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, p.72.

5- Ibid., p.72.

mériterait-il pour autant le nom de divin ? (...) Il est humain, pas trop humain, mais rien qu'humain. (...) C'est cela l'originalité de notre situation : en cessant complètement de nous regarder dans le miroir de Dieu, nous pouvons enfin voir l'homme. Grâce à la dissociation d'avec l'absolu céleste, nous sommes pleinement en mesure de penser l'absolu terrestre, pour lui-même, en échappant à la fausse alternative de l'absolu religieux ou la relativité trop humaine[1].

Gauchet entre ainsi définitivement en collision avec la théorie de la divinisation de l'homme, développée par Ferry à partir du concept husserlien de transcendance dans l'immanence, et l'idée connexe d'un « sacré à visage humain[2] » (FERRY, 1996, p. 42-54 et p. 141-191). Non pas à cause du rejet de l'idée même de transcendance (ou d'absolu). Mais du fait que Ferry, dans sa compréhension, en proposant cette théorie, s'éloigne de cet ordre de choses extrêmement précises auquel se réfère le concept élaboré par Husserl et réintroduit, pour ainsi dire, une « transcendance transcendante », un divin avec un nouveau visage, mais non moins divin pour autant. Ce faisant, Ferry s'exempte du défi de notre temps, qui est de penser « l'absolu terrestre » ou, ce qui est le même, cette « transcendance dans son vrai mystère d'auto-transcendance sans extériorité métaphysique ni donation surnaturelle[3] »

5–L'utilisation du terme absolu et d'autres confrontations :

Il devrait être clair à ce stade pour le lecteur que les différences entre les deux philosophes proviennent, la plupart du temps, de leurs conceptions respectives, qui, en vérité, sont diamétralement opposées. Et l'une des divergences fondamentales concerne le rapport entre l'idée de Dieu et la notion du divin. Selon Luc Ferry, le fait que la notion du divin ait été comprise dans la Grèce antique comme différente de celle de Dieu, a permis de la rattacher à l'existence d'un ordre cosmique et non seulement à l'existence de dieux. Dans son interprétation, cette perspective développée par la philosophie grecque lui permet de fonder l'idée du divin sur l'ordre de l'immanence, ce qui, à son tour, lui fournit le cadre philosophique pour développer sa propre notion de l'homme-dieu. Dans son évaluation, « les Grecs ont déjà du divin une conception qui relève à certains égards de ce que j'entends par la transcendance dans l'immanence : car le divin, au fond, c'est l'ordre du monde en tant que tel[4] ». En ce sens, l'idée d'harmonie cosmique comme harmonie divine et absolue que l'on trouve chez les

1- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, 74-75.

2- Ferry, Luc. **L´homme-dieu ou le sens de la vie**, Op., Cit., Pp.42- 54 et Pp.141-191.

3- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, Pp.77-78.

4- Ibid., p.84.

stoïciens, par exemple, indique quelque chose qui est transcendant, c'est-à-dire extérieur et supérieur à ce qui est proprement humain, et en même temps immanent à la réalité, constituant ainsi un analogue de l'idée même de l'homme-dieu. Il convient de rappeler que le contexte de cette discussion est de savoir si l'utilisation d'une terminologie consacrée par la tradition est suffisante pour décrire la spiritualité et les croyances religieuses contemporaines. C'est d'ailleurs la grande difficulté à laquelle ces deux philosophes reconnaissent être confrontés[1].

Pour Ferry, le problème devient particulièrement aigu lorsque l'on quitte la sphère de la description, sur laquelle tout le monde s'accorde pour passer à celle de l'explication de ce sentiment de rapport à l'absolu. En faisant cette transition, beaucoup de ceux qui cherchent à comprendre les phénomènes religieux concluront que cette relation est entièrement illusoire, suggère Ferry. En revanche, si l'on attribue une certaine légitimité à « l'absolu terrestre » dont parle Gauchet, si l'on affirme qu'il n'est pas une simple illusion et que pour le comprendre il faut aller au-delà de la simple description, alors dans ce cas le vocabulaire traditionnel cesse également d'être entièrement approprié, puisque l'on renoue avec un problème typique de cette religiosité contemporaine qui surgit après la religion. Luc Ferry rejoint donc pleinement son interlocuteur quant aux limites de la terminologie consacrée par la tradition, à laquelle on avait habituellement recours lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes religieux.

Gauchet suggère toutefois un degré de restriction encore plus élevé quant à cette utilisation. Selon lui, il ne s'agit pas seulement d'utiliser ou non une certaine terminologie, mais de développer une nouvelle façon de voir, de concevoir et de traiter la religion. Ici Luc Ferry lui a répondu que,

Cet absolu terrestre dont nous parlions et que nous percevons au travers de l'expérience morale, mais aussi au travers de l'expérience esthétique, au travers l'expérience de l'amour, au travers de l'expérience de la vérité (...). Cette notion d'absolu terrestre, donc, renvoie à une transcendance, dès lors que l'on ne l'interprète pas comme purement illusoire[2].

Alors que Ferry, dans son évaluation, se contente d'utiliser, avec plus ou moins de succès, un certain vocabulaire traditionnel en vue de préserver au sein de sa propre théorie de l'homme-dieu le sens qu'il contient, Gauchet propose la « ce qui passait par les religions est voué à se recomposer en dehors de la religion. J'ai pointé quelques voies de ce travail de

1- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, p.63.

2- Ibid., p.97.

recomposition à la fin du désenchantement du monde[1]». Marcel Gauchet veut investir dans la religion hors du langage religieux, mais en sauvant pleinement ce qu'il contient en termes de sens. En revanche, Luc Ferry, malgré son accord avec l'idée, l'homme de son interlocuteur, que le débat sur le "retour des religieux" ou sur la "revanche de Dieu" est superficiel, prétend être impossible d'éviter un certain type de terminologie issue du vocabulaire religieux traditionnel. En effet, on ne pouvait pas considérer les religieux moins religieux parce qu'il est sorti de l'orbite des religions qui étaient considérées (ou pensaient encore) comme une expression du fondement hétéronome de la loi. En ce sens, il n'y a pas à proprement parler une « fin de la religion », comme le souhaite Gauchet, mais une réinterprétation des rapports entre religion, morale et droit, dans laquelle ce dernier n'est plus pensé comme fondé sur le premier, mais comme quelque chose qui surgit d'expériences purement humaines, autonomes. Ainsi, affirme Luc Ferry, on ne pouvait cesser de penser la question de la transcendance, car le fait que le religieux ne demeure plus dans l'orbite de l'hétéronome ne défait pas ses relations structurelles avec l'organisation de l'ordre juridique et de la loi morale, ni avec la dimension universelle de l'expérience esthétique et de la vérité[2]. Par conséquent, l'« absolu terrestre », même s'il est considéré comme l'expression maximale de l'autonomie humaine et non pas comme une simple illusion promue par l'ADN, par des comportements névrotiques-obsessionnels ou par la société de classes, peut difficilement être compris sans expliquer le transcendant qui s'incarne en lui en assumant différentes figures. C'est en ce sens que Ferry propose de parler non pas de Dieu, mais d'un absolu terrestre qui, cependant, dans son entendement, constitue un « lieu probablement vide », mais non moins religieux et intelligible pour autant. Et cela est dû au fait qu'il contient ce qui nous unit et en même temps nous décentralise, puisqu'il impose à chacun de nous d'aller au-delà de soi-même, comme c'est le cas de l'amour désintéressé – le grec phylia, ou le « plaisir de se réjouir de la simple existence de l'autre » – qui non seulement indique la surnaturalité de l'humain ou « l'excès par rapport à la nature et à l'histoire », mais qui aussi, pour cette raison même, peut constituer une figure inédite du sacré propre à cette époque[3].

Comme prévu, cette conception investit de manière critique la relation entre hétéronomie et autonomie, telle que conçue par Marcel Gauchet. Selon Ferry, l'utilisation de ces catégories ne doit pas déroger à la règle qui est destinée à être appliquée au vocabulaire religieux consacré par la tradition. Dans son analyse, avec laquelle son interlocuteur est d'accord, la

1- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, Pp.109-110.

2- Ibid. p.97.

3- Voir, ibid., Pp.74-102.

transition d'un monde régulé par l'hétéronome au monde de l'autonomie n'implique pas que, dès lors, les valeurs du monde autonome deviennent quelque chose qu'elles n'ont jamais été : « inventées » ou « construites » par nous, comme certains le pensent. Le fait que le terme « absolu » nous renvoie à ce qui est « impératif », même dans le refus moderne d'un législateur suprême – le Dieu hétéronome – qui nous donne les lois de notre conduite, ne signifie pas qu'il doive être réduit à une simple dimension de choix moral. « Morale » au sens moderne et pluraliste, c'est-à-dire la dimension par laquelle les personnes raisonnables qui diffèrent dans leur conception du bien peuvent, malgré tout, établir une morale minimale contenant des devoirs catégoriques ou obligatoires. Cela signifie que cet impératif doit être considéré comme révélateur d'une dimension qui est avant tout pré-morale ou spirituelle. S'il n'est pas le simple fruit d'un accord entre des personnes raisonnables, c'est-à-dire s'il ne se réduit pas à la construction qu'est une morale minimale, et si le religieux dans le monde de l'autonomie se trouve « en aval de la conscience humaine », d'où vient alors, demande Luc Ferry, cette dimension qui n'est pourtant pas strictement hétéronome ? Quelle est l'origine de cet absolu terrestre et pratique « qui nous unit, dont l'origine est mystérieuse, qui est transcendant par rapport à chacun de nous et nous invite parfois à surmonter cet attachement – pourtant si grand en chacun de nous – aux valeurs de l'existence, aux valeurs de la vie biologique » ? C'est pourquoi, selon Ferry, il ne peut lui-même faire l'économie du vocabulaire religieux.

Cependant, malgré son accord avec l'idée que les valeurs ne sont pas inventées, Gauchet comprend que, d'une part, l'autonomie n'implique pas ce type d'invention, de l'autre implique « l'invention institutionnelle ». Il s'agit d'abord de l'élaboration et de la mise en œuvre des lois qui mettent à jour ces valeurs. Les droits de l'homme et du citoyen, par exemple, n'étaient pas, à proprement parler, "inventés" ou "construits" par quelqu'un. Ils découlent de réservations de sens qui, comme le dit Gauchet, n'ont pas eu à attendre les révolutions Modernes pour exister[1]. Cependant, à partir du moment où ils ont été postulés et formulés en termes de droit, ils ont eu une nouvelle incidence sur l'organisation des collectifs humains, modifiant leur propre interprétation de l'origine et de la raison des valeurs et des principes, ainsi que leur pratique administrative. En d'autres termes, le fait qu'ils aient été formulés en ces termes leur ont donné un nouveau sens qu'il a investi considérablement sur la vie pratique des sociétés, à partir du

1- Voir Marcel, G., *L'avènement de la démocratie I : La révolution moderne*, éds ? Gallimard, Paris, 2007, Pp.49-75.

moment où ce processus a permis une « immense carrière à l'invention institutionnelle, dès lors qu'il s'agit d'incarner concrètement ces principes [1]».

Cependant, il est nécessaire de reconnaître, dit Gauchet, que les valeurs fondamentales sont en deçà de l'invention institutionnelle et historique, restant ainsi un « interdit primordial » comme des « exigences premières » conçues de manière religieuse à travers l'histoire. « Comment interpréter le fait? », s'interroge Gauchet. « Comment comprendre l'énigme de ce qui nous oblige originellement, dans la vérité, le rapport à autrui, l'existence en société, jusqu'à nous faire placer ces valeurs, le cas échéant, au-dessus de notre propre vie ? [2]»

La reconnaissance de cette prégnance de l'énigme (ou comme le voudrait Ferry, de cet excès par rapport à la nature et à l'histoire) qui habite l'essence même de l'être-ensemble collectif ne semble pas être le problème, à partir du moment où les deux interlocuteurs admettent l'existence de quelque chose « d'intrinsèquement et d'essentiellement mystérieux » dans la condition humaine. Or, pour Marcel Gauchet, il s'agit de savoir si la lecture religieuse de cette énigme tend à s'imposer comme sa seule forme d'intelligibilité, même après l'émergence de sociétés post-religieuses, comme le pense Luc Ferry, ou si une nouvelle compréhension de l'anthropogénèse, de ce qui nous rend humains, ouvre, à son tour, de nouvelles possibilités de compréhension de l'énigme de la condition humaine – de nouvelles possibilités de compréhension de ce qui s'est manifesté (et se manifeste) comme religieux et qui se métamorphose en d'autres choses sans que cela signifie cependant que le religieux cessera de parler aux individus. Puisqu'il y a, selon Gauchet, un noyau subjectif du phénomène religieux, inévitable, qui est d'abord une expérience personnelle, indépendamment de tout format doctrinal, « quelque chose subsiste et est destiné à subsister dans l'âge explicitement religieux de l'histoire humaine de à l'âge la sortie de la religion [3]». Cependant, si l'absolu terrestre, comme le suggère Ferry, est « un lieu probablement vide », il n'aura pas besoin de représentations stables, de doctrines ou de dogmes établis et socialement partagés pour être efficace et pourra donc être productif de nouveaux schémas d'expérience humaine. Dans celles-ci, nous pouvons éventuellement expérimenter la « continuation du sacré », ou la « présence de l'absence », à travers d'autres moyens, comme l'expérience esthétique ou l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes, directement lié aux modalités de l'être-sujet[4].

1- Luc, Ferry et Marcel Gauchet, *le religieux après la religion, Op., Cit.*, Pp.106-107.

2- Ibid., p.107.

3- Ibid., Pp.111-112. Voir aussi *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., Pp.293-303.

4- Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Op., Cit., Pp.296-300.

6–Conclusion:

Cette conception de la continuité-discontinuité du religieux nous propose le cœur de l'éétude qui mobilise l'imagination des deux penseurs, même lorsqu'elle emprunte des chemins divergents. Pour l'expliquer pleinement et ainsi conclure cette étude, rien de mieux que de laisser la parole à Marcel Gauchet, ne serait-ce que quelques instants :

La question devant laquelle nous sommes jetés, en fin de compte, est celle des ressources et des limites de la réflexivité dont nous sommes capables. Jusqu'où peut aller la capacité de l'homme à penser sa spécificité d'homme? Est-il en mesure de se déchiffrer lui-même de part en part purement à partir de lui-même? Ou bien cette puissance de rendre compte de soi-même est-elle vouée à buter sur un donné irréductiblement énigmatique qui ne peut être compris que sous le signe d'une donation devant laquelle il n'y a qu'à incliner ? Car c'est bien une donation qu'il s'agit d'élucider. Nous nous faisons nous-mêmes à partir de quelque chose que nous ne faisons pas et qui nous est donné ce qui nous fait hommes. En d'autres termes, notre constitution ne peut se concevoir entièrement comme autoconstitution. C'est cette dimension que les sociétés religieuses ont privilégiée, jusqu'à en faire la clé de voûte d'un système complet de sens plaçant la condition humaine dans la dépendance totale d'une donation extrinsèque. Symétriquement, c'est la dimension que la société sortie de la religion tend à oublier au profit de l'auto-institution de l'humanité dans l'histoire - auto-institution qui n'explique pas ce qui rend l'homme capable de l'histoire. Aussi est-ce la dimension qu'il nous faut commencer par poser critiquement contre les diverses naïvetés réductionnistes. Jusqu'où pouvons-nous aller dans l'intelligence de ce donné anthropogène, de ce faisceau de conditions primordiales qui nous donnent l'humanité ?

Eléments bibliographiques:

1- Berger, Peter; Luckmann, Thomas. Modernity, *pluralism and the crisis of meaning, The orientation of Modern Man,* Bertelesmann Foundation Publishers Gütersloh, 1995.

2- Fergusson, David. *Church, state and civil society*, éds. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

3- Ferry, Luc. *L´homme-dieu ou le sens de la vie*, éds. Grasset, Paris, 1996.

4- Ferry, Luc; GAUCHET, Marcel. *Le religieux après la religion*, éds, Grasset, Paris, 2004.

5- *Gauchet, Marcel, La condition politique*, éds. Gallimard, coll. Tel, Paris, 2005.

6- Gauchet, Marcel, *Un monde désenchanté ?,* Les Editions de l'Atelier/ &éditions Ouvrières, Paris, 2004

7- Gauchet, Marcel. *La condition historique*, éds. Stock, Paris 2003.

8- Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, éds. Gallimard, Paris, 1998.

9- Gauchet, Marcel. *L´avènement de la démocratie: I. La revolution moderne*, éds. Gallimard, Paris, 2007.

10- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, éds. Gallimard, Paris, 1985.

11- Hervieu- Léger, Danièle, Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement, éds. Flammarion, Paris ; 1999.

12- Jacobs, Anton K. The new right, fundamentalism, and nationalism in postmodern America: à marriage of heat and passion. **Social Compass**, v. 53, n. 3, p. 357-367, set. 2006.

13- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the mind of God: The global Rise of religious violence, éds.* University of Californie Press, Berkeley, 2003.

14- Kant, Emmanuel Critique de la raison pratique, introduction de Ferdinand Alquié ; traduction française de François Picavet, Eds. PUF, Paris , 2012.

15- Kepel, Gilles, *Les politiques de Dieu*, éds. Seuil, Paris, 2000.

16- Khosrokhavar, Farhad. The new religiosity in Iran. Social Compass, v. 54, n. 3, set. 2007 pp. 453-463.

17- MICHEL, Patrick. *Politique et religion: La grande mutation*, éds. Albin Michel, Paris, 1994.

18- Michel, Patrick. *Religion et démocratie,* éds. Albin Michel, Paris, 1997.

19- Nancy, Jean-Luc. Church, state and resistance. In: VRIES, Hent de; SULLIVAN, Lawrence E. **Political Theologies**: Public religions in a post-secular world. Nova York: Fordham University Press, 2006. p. 102-112.

20- Spinoza, *Ethique*, Traduction et notes par Charles Appuhn, du page 91 au 535 in Ouvres complet, présentation par Roger-Pol Droit, éds. Flammarion, Le Monde de la philosophie, 2008, 1ere édition 1966.

21- Thomas, Scott M. *The global ressurgence of religion and the transformations of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century*, éds. Palgrave Macmillan, New-York, 2005.