

La sécularisation politique et le partage de l'espace public

Benmezziane BENCHERKI⁽¹⁾

Pour des raisons méthodologiques, nous proposons, avant d'aborder le thème de notre contribution, de commencer par l'examen de deux concepts qui forment le segment principal de notre réflexion : **la sécularisation**, à laquelle nous nous sommes permis d'ajouter le qualificatif politique, et **l'espace public** que nous voulons introduire dans notre analyse.

Sécularisation et laïcité, une histoire à recomposer

Dans l'un des dictionnaires de Philosophie¹, la sécularisation est définie comme étant le « transfèrement d'un bien d'une communauté religieuse à une personne morale de droit public (comme la création des biens nationaux durant la Révolution française) ». Cette définition, bien qu'elle nous ouvre une première piste de travail, ne donne pas l'historicité de ce concept au moment où la sécularisation est aujourd'hui au centre des polémiques philosophiques, car la sécularisation a une personne morale. Dans le cas de la Révolution française, elle met en opposition le concept de sécularisation à celui de laïcité, qui est conçue sur le principe de la séparation entre le politique et le religieux. C'est ainsi que pour la laïcité, « le religieux ne peut être que source de conflits non profitables à l'intérêt commun [...]. De plus, la meilleure façon pour un Etat républicain d'assurer la liberté de croyance et de culte est d'observer en ce domaine la plus stricte neutralité ; en garantissant à tous les croyants ainsi qu'aux non-croyants la neutralité de l'espace public »². De cette manière, cette conception peut être saisie comme étant un rapport dialectique entre la tolérance et l'intolérance qui constitue un élément qui peut nous aider à distinguer les deux concepts dans leur historicité.

La sécularisation provient de cette conception qui a mis fin aux Guerres de Religions que l'Europe a vécues durant plusieurs siècles et que « l'expérience de la guerre civile confessionnelle, attisée par les querelles théologiques, contribue à faire émerger l'instance politique comme

⁽¹⁾ Université d'Oran, Département de Philosophie, Laboratoire de recherche « Systèmes, Structures, Modèles et Pratiques », 31000, Oran, Algérie.

¹ Godin, Christian (2004), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Ed du temps, p.1189.

² *Ibid*, p. 715.

force de pacification, puissance tierce [...]. L'arrière-plan de la violence née des haines religieuses crée un horizon de pensée dans lequel la religion n'est plus immédiatement pensée comme instance de pacification et de moralisation, mais comme force de scissions et de déchirements au sein du peuple »³, ce qui a permis à Hobbes de concevoir l'homme, dans le *Léviathan*, comme étant une bête, un animal qui s'est transformé en machine monstrueuse dans sa forme la plus admissible aujourd'hui, celle de l'Etat. Cette disposition de l'Etat, prise par l'homme pour l'homme, articule le rapport dialectique de la tolérance et l'intolérance dans des logiques d'usage de la violence autorisée par le consentement. Alors si nous partons de cette idée d'usage de la violence, la conception moderne de l'Etat est conçue dans sa phase finale en tant qu'Etat républicain et démocratique selon la conception de Rousseau qui, dans *Le contrat social*, introduit l'idée de la religion civile. Comment peut-on alors résoudre ce problème avec ceux qui revendiquent aujourd'hui, au nom de la démocratie, le droit des pratiques religieuses ou le droit au partage de l'espace public?

Cependant, la remarque faite par Derrida, dans son séminaire sur *la bête et le souverain*, suscite quelques points qui nous permettent aujourd'hui de mieux comprendre la logique où Rousseau conditionne l'Etat par la religion civile, car, d'après Derrida, «... *Le Léviathan* de Hobbes inscrit l'art humain dans la logique d'une imitation de l'art divin [...], l'homme, qui est la plus éminente création vivante de Dieu, l'art de l'homme qui est la plus excellente réplique de l'art de Dieu, l'art de ce vivant qu'est l'homme imite l'art de Dieu mais, faute de pouvoir créer [...], il fabrique un animal artificiel »⁴.

Ceci dit, jusqu'à Hobbes, l'idée de l'Etat n'a pas eu de rupture radicale avec la conception théologique sauf sur un seul plan, celui de la nouvelle conception de la nature humaine. *Le Léviathan* remplace le pouvoir divin⁵ de sorte que l'idée de devenir devient humaine, progrès de l'homme pour l'homme. En revanche, avec une approche plus proche de la nature humaine, John Locke contribue dans deux textes⁶ à disséquer le problème à partir de l'idée que la nature humaine est composée de ce que l'entendement acquiert dans ses expériences sous forme d'idées : idées simples ou générales : ... *Si nous pouvons découvrir jusqu'où l'entendement peut porter son regard, (...), alors nous pourrions apprendre à nous contenter de ce qui nous*

³ Monod, Jean-Claude (2007), *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF, p. 41.

⁴ Derrida, J. (2008), Séminaire : La bête et le souverain, vol. I, Galilée, p. 51.

⁵ Derrida fait la différence entre *walten*, régner, gouverner et *Gewalt*, autorité de pouvoir, de puissance, p. 62, vol. II.

⁶ *L'Essai sur l'entendement humain et la Lettre sur la tolérance*.

est accessible dans l'état où nous sommes »⁷. Ce passage résume les éléments fondamentaux d'une philosophie qui a été la source d'un changement au sein des conceptions actuelles et de ce qu'on peut appeler aujourd'hui le rapport ou les rapports de la raison à la religion, de la raison à la politique et que Kant rétablit ses connexions à partir de la critique.

John Locke et les logiques de Partage

Dans sa *lettre sur la tolérance*, John Locke ne cesse de prouver ces approches dans le cadre de ce qu'il appelle les limites de la souveraineté de l'Etat, quand il dit : « *Selon mes idées, [l'Etat] est une société d'hommes, instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs Intérêts Civils. [...] Il est du devoir équitable, à tout le peuple en général et à chacun de ses sujets en particulier, la possession légitime de toutes les choses qui regardent cette vie* »⁸. Ce paragraphe met le doigt sur deux éléments importants :

La souveraineté de l'Etat dans une forme différente de celle qui a existé auparavant, selon la conception hobbesienne. Elle est pour Locke le projet d'une recomposition des rapports politiques de sorte que l'homme puisse rétablir le lien avec sa nature humaine à condition qu'il s'intègre dans cette politique de droit au partage, droit au consensus qui est celui de l'Etat.

Le deuxième élément est celui de la place des droits privés, dans le cadre des intérêts civils assurés par le magistrat civil et qui devait être l'acteur qui mit fin au dessèchement subi par les guerres religieuses. Ce que confirme, d'ailleurs, cet extrait : « *Je dis seulement que, quelle que soit la source de ce pouvoir, puisqu'il est ecclésiastique, il faut sans doute qu'il soit renfermé dans les bornes de l'Église, et qu'il ne saurait, en aucune manière, s'étendre aux affaires civiles, parce que l'Église elle-même est entièrement séparée et distincte de l'État* »⁹.

Les deux conceptions des deux textes cités ci-dessus vont réapparaître chez deux autres philosophes: J.-J.- Rousseau et E. Kant. C'est ainsi que la conception républicaine de l'Etat, que connaîtront l'Europe, la France des Lumières, est le fruit d'une philosophie sur la plan métaphysique, moral, social et économique, instituée sur une ou des formes d'un *contrat social* auquel l'Europe n'a cessé, depuis le XVIII^e siècle, de réfléchir et qui ne s'est achevé dans sa dernière phase que par Rousseau.

⁷ Locke, J., *Essai sur l'entendement humain*, traduit par J-M. Vienne, livre I, Chapitre I, § II, IV.

⁸ Locke, J., *Lettre sur la tolérance*, version numérique par Jean-Marie Tremblay, collection: "Les classiques des sciences sociales", site web:

http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html, p.8.

⁹ Locke, *lettre*, *ibid.* p.14.

Dans *Le contrat social* – livre IV, chapitre VIII – Rousseau examine les rapports, les manières et les pratiques religieuses dans leurs relations à l'institution de l'Etat en mettant en place une nouvelle conception de l'Etat, un Etat républicain conditionné par plusieurs paramètres dont celui de la *religion civile*¹⁰. Cependant, cette idée pose un vrai problème qu'on peut résumer dans la relation entre le religieux, les formes spirituelles et le politique dans le cadre d'une sécularisation religieuse, sacrée et profane, d'une part, et la forme nouvelle des pratiques religieuses, d'autre part, qui sépare le politique du religieux sous une nouvelle conception de ce qui va être, à partir de ce moment, appelé la laïcité. En l'occurrence, cette forme de relation pose aujourd'hui un autre problème d'ordre philosophique qui fait que, dans « la refondation démocratique de la politique moderne, la religion civile implique donc un déplacement : ce qui sera «divinisé», ce ne sont plus les autorités ou les divinités tutélaires du lieu, mais le lien social comme tel [...] ou plutôt comme le lien social par excellence, la garantie du respect des lois et des obligations civiques »¹¹.

Cette situation de fait montre que le passage de la logique de devenir enjeux de l'interprétation divine de l'histoire, au progrès, à l'alternatif des philosophes de l'homme acteur de ces actions, est l'enjeu sur lequel la philosophie de Rousseau, d'Alembert et Condorcet¹² a éprouvé la nécessité de mettre en œuvre, dans *Le contrat social*, un socle de règles pour la nouvelle vie conçue sur l'idée de partage ou celle de consensus civil des individus devenus citoyens et qui, pour eux, la religion civile, c'est-à-dire celle de l'Etat moderne, ne constitue pas une finalité. Ce qui permet de dire que ni le *contrat social* ni le passage à L'esseulement¹³ au partage n'entre dans le cadre d'une sociabilité.

Au sein des enjeux de la nouvelle logique du partage, les alternatifs du rapport individuation / sociabilité se sont transformés afin de s'accommoder avec cette nouvelle vie commune basée, à partir de Rousseau, sur deux principes fondamentaux : la rationalité et l'individualité, d'un côté, et sur la nouvelle forme de l'art de gouverner qui est celle de la République au sens démocratique, de l'autre. Ce siècle est également celui du passage à un autre mode économique-social dont la bourgeoisie

¹⁰ Rousseau, Jean Jacques (1980), *Le contrat Social*, Alger, Edition SNED, p. 124.

¹¹ Monod, Jean-Claude, *op.cit.*, p. 99. (Voir dans la même page l'interprétation de Leo Strauss et de Harrington sur cette idée.)

¹² Tableau de Condorcet dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

¹³ Derrida, vol. II. *Ibid.*

constitua ses formes¹⁴, et où les sphères de la critique, en commençant par ceux de la littérature, ont surgi comme étant un espace d'échange d'idées.

Autonomie et liberté

L'application de la rationalité et de l'individualité, dans un cadre qui a permis au sens commun de s'élaborer, n'est en fait que le nouveau sens d'édification de la philosophie des Lumières qui mit en exergue une autre idée plus radicale, celle de la séparation entre le religieux et le politique. Dans *Qu'est-ce que les Lumières*, Kant déclare que les Lumières «c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable [...], surtout dans les choses de la religion, parce que, au regard des arts et des sciences, nos souverains n'ont pas d'intérêt à exercer leur tutelle sur leurs sujets»¹⁵. Cette conception kantienne met le doigt sur deux éléments déterminants :

1-L'idée d'autonomie : c'est le passage, à travers une règle phénoménale de sentiment, de l'individu au citoyen, d'un sujet intelligible à un sujet empirique ou du monde des *noumènes* au monde des *phénomènes*, comme disait Habermas. La relation bourgeois-homme-citoyen¹⁶ est la formule avec laquelle nous pouvons, à partir de ce moment, saisir les sujets comme des acteurs actifs dans la société, c'est un passage du mode d'identité au mode de l'ipséité.

2- L'idée de la liberté qui débouche sur l'usage public et privé de la raison. «Pour ces Lumières, il n'est requis d'autre que la liberté ; et la plus inoffensive parmi tout ce qu'on nomme liberté, à savoir celle de faire un usage public de sa raison sous tous les rapports»¹⁷ bien que cet usage de la raison, au sens kantien, n'est pas admis par d'autres philosophes puisque dans « la mesure où l'usage public de la raison est l'affaire des savants, la connaissance déborde sa manifestation purement phénoménale ; c'est pourquoi la science chez Hegel échappa au domaine de l'opinion publique »¹⁸. Par conséquent, ce contraste souligné par Hegel a incité les philosophes à reformuler l'usage public de la raison en association avec le désir.

¹⁴ Du féodalisme au mercantilisme et enfin capitalisme, voir Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* ou même la lettre sur la tolérance de John Locke)

¹⁵ Kant, E., *Qu'est-ce que les lumières*, Par. VIII 35, VIII 41.

¹⁶ Habermas, Jürgen (2008), *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. De Launay, Paris, Payot, p.126.

¹⁷ Kant, E., *op.cit.*

¹⁸ Habermas, Jürgen, *Ibid.*, p.127.

A cet effet, le différend philosophique entre philosophes des deux continents américain et européen ou même euro-européens, au regard du religieux dans l'espace public, trouve ses racines dans ces démarches sur lesquelles la pensée postmoderne et celle de l'école de Francfort a réorganisé les relations dans de nouveaux espaces définis auparavant par la pensée des Lumières selon des catégories comme celles de l'individualité, la rationalité, la société civile, etc. ; et ce en jonction avec ce retour au rôle du désir. Or Kant, Hegel et Marx ce ne sont que l'essai dans lequel les idées ont convergé sur un mode de relations qui ont constitué des approches hétérogènes.

Le travail de Marx, loin de ces conceptions sur l'économique, prétend un retour aux problèmes de désir, aux usages des désirs comme étant une conception nouvelle de la nature humaine basée sur cette nouvelle conception que donne Marx à la consommation et qui peut être comprise aujourd'hui dans le sens d'un appel à un retour à la philosophie de John Locke. Et c'est justement l'enjeu philosophique que l'école de Francfort a voulu bien renouer en s'appuyant sur d'autres approches dont celui du langage comme moyen de communication le plus propice à la compréhension de la nature humaine.

Religion, religiosité ou sécularisation

Dans ce cadre, les débats de Habermas, Taylor, Rorty et d'autres, qui occupent aujourd'hui la scène philosophique, expriment ce dessein.

A partir de ces débats d'actualité, nous tenterons de disséquer cette problématique en partant de ce fragment d'un texte de Jacques Derrida qui nous placera au centre de cette nouvelle problématique : « *Je crois, disait Derrida, que la laïcité aujourd'hui doit être une laïcité plus rigoureuse avec elle-même et plus tolérante avec les cultures religieuses [...]. C'est le problème d'une articulation aussi pacifique que possible entre la liberté de l'individu ou du citoyen et son appartenance à une communauté religieuse, sans que l'appartenance à la communauté religieuse soit oppressive, envahissante ou répressive.* »¹⁹. Ce passage pose les éléments de la problématique cruciale sur laquelle s'articule le différend philosophique d'aujourd'hui entre une approche « tolérante » vis-à-vis des pratiques religieuses dans le sens où ces pratiques ne font qu'exprimer l'intériorisation des énergies spirituelles, et une autre qui exclut radicalement toute place au religieux dans la vie publique.

Cette ambivalence découle du changement qui a mis en œuvre aujourd'hui deux conceptions de la sécularisation : la sécularisation reli-

¹⁹ Chérif, Mustapha (2006), *L'islam et l'Occident, rencontre avec Jacques Derrida*, Alger, Edition Barzakh, p. 82-83.

gieuse ou la déchristianisation et la sécularisation politique et la conception qui s'ensuit, à savoir que les nouveaux problèmes de la société sollicitée créent un amalgame avec le concept de la laïcité. Donc comment peut-on replacer l'ordre dans le sens où les problèmes de la vie quotidienne réclament une réponse ?

Afin d'avancer des éléments de réponse possible et non pas une réponse d'un programme à suivre, car ce travail n'est pas de l'ordre de la philosophie dans l'analyse que j'ai avancée ci-dessus, nous voulons insister sur la disjonction entre laïcité et sécularisation. Et c'est pour cette raison que nous avons démontré le rôle qu'a joué la philosophie de J. Locke comme arrière-plan dans les changements politico-sociaux du siècle des Lumières, cette même philosophie qui a généré les bases fondamentales de la pensée sur lesquelles le Nouveau Monde (U.S.A), dès le XVIII^e siècle, le 04 juillet 1776, proclama son indépendance après des guerres ethniques et religieuses dévastatrices, un monde devenu dans sa majorité de confession protestante²⁰.

Dans la *Déclaration de Philadelphie*, connue généralement par *Déclaration de Jefferson*, nous pouvons lire les fondements de la nouvelle société en naissance, car dans cette société « ... tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. [...]. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement »²¹. Ces fondements résultent de plusieurs sources et des débats de longues années que le peuple américain a subies pendant ce temps, dont l'essentiel est celui qui a abouti à la *Déclaration de Virginie* ainsi qu'aux idées de *Thomas Paine*. Dans la *Déclaration de Virginie*, composée de 16 articles, nous relevons, dans les articles I, V et XVI²², que les pratiques de la société civile dépendront d'une philosophie différente de celle de la philosophie européenne conçue auparavant, surtout en ce qui concerne le rôle de la religion et sa place dans la vie publique des individus, où, sans doute, le protestantisme a joué un rôle crucial et que *Thomas Paine* rédigea sa feuille de route sur l'idée de mettre

²⁰ Il est important de signaler cette confession dès le départ pour bien comprendre les enjeux de la formation du capitalisme aux USA et sa conception qui va dégager sur le religieux. Dans ce sens, les travaux de Max Weber sont des sources capitales. Voir son texte Max WEBER, Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme.

²¹ Déclaration de Philadelphie

²² La déclaration des Etat de Virginie, 12 juin 1776 1. Article XVI : « *Que la religion ou le culte qui est dû au Créateur et la manière de s'en acquitter doivent être uniquement déterminés par la raison et la conviction et non par la force ni par la violence; et que par conséquent tous les hommes ont un droit égal au libre exercice de la religion, selon les exigences de leur conscience; et que c'est un devoir réciproque pour tous de pratiquer la tolérance, l'amour et la charité chrétienne envers leur prochain* ».

en place ce qui devait être la base du contrat de la nation non pas sur des règles mais sur cette idée du *sens commun*, *Common sense*. Nous pouvons dire que, quelles que soient les sources de ce pamphlet, feuille de route, l'idée du sens commun est la synthèse prétendue de la philosophie de J. Locke et qui, dans *l'Essai sur l'entendement humain*, a cherché à identifier le sens commun comme étant le cordon ombilical dans le centre des regroupements familiaux quelles que soient leurs qualités ethnique, sociale ou religieuse et même leurs différentes formes de regroupement – famille, communauté –, bien que celui de l'Etat est son premier objectif ; l'essentiel pour lui, c'était de chercher à ancrer le principe de la souveraineté comme étant une composante humaine.

Par cette formulation historico-philosophique, il nous paraît nécessaire de procéder à l'examen de l'hypothèse suivante sur laquelle, nous voulons agencer le problème posé par le titre de notre contribution et répondre à la question que nous avons examinée plus haut. Le problème de la sécularisation est devenu un champ de débats dans deux moments importants de notre histoire actuelle : le premier est survenu après le texte de Jean-François Lyotard dans *La condition postmoderne*, en revanche, le second est apparu après les événements du 11 Septembre 2001.

Sécularisation : deux moments

Le premier moment : Le texte de *La condition postmoderne* dresse les premières conditions d'une philosophie en contre-courant de deux mouvements dont :

- Le premier est celui de la « légitimation par la performativité »²³, argument avancé par l'idée de la nécessité de déplacement du récit comme moyen de communication qui préserve les liens sociaux, soit par le langage, soit par l'autonomie de la vérité et sur lesquels la démocratie constitutionnelle et sociale est édifiée sous forme de code langagier efficace. Pour Lyotard, «... *Dans cette dissémination des jeux de langage, c'est le sujet social lui-même qui paraît se dissoudre. Le lien social est langagier, mais il n'est pas fait d'une unique fibre.* »²⁴. Car le système langagier porte en lui-même les émotions expressives du sens poétique de la société ; en revanche, la politique de la performativité cherche à instrumentaliser le langage communicationnel par des méthodes d'applicabilité dans des formes et des canaux qualifiés par une rigueur scientifique positiviste, sous le signe d'une pratique pragmatique du langage, en l'occurrence la nécessité de la

²³ Lyotard, Jean-François (1994), *La Condition Postmoderne*. Paris, Edition Cérès, p. 90-91.

²⁴ *Ibid.*, p. 89.

multiplication des supports de l'information par la technologie du langage.

- Le second mouvement se focalise sur l'interprétation Habermasienne du consensus universel²⁵ qui n'est autre que ce que Locke, comme indiqué auparavant, appelle le *Common sense*, alors que Lyotard s'oppose à cette idée de consensus qui n'est qu'un état des discussions et non leur fin. «Il faut donc parvenir à une idée et à une pratique de la justice qui ne soit pas liées à celle du consensus. La reconnaissance de l'hétéromorphie des jeux de langage est un premier pas dans cette direction. [...] Le second est le principe que, si consensus il y a sur les règles qui définissent chaque jeu et les "coups" qui y sont faits, ce consensus doit être local, c'est-à-dire obtenu des partenaires actuels et sujet à résiliation éventuelle »²⁶.

Ces objections de Lyotard divergent sur le nouveau sens du consensus et la nouvelle conception de la justice qui vont débrider le débat en Europe à partir des années quatre-vingt du siècle passé et s'ouvrir sur plusieurs problèmes liés au langage et langage social, la société et la société de savoir, l'informatisation et les liens sociaux.

L'enjeu est devenu celui d'un rapport synthétique qui permet une certaine accommodation des conceptions vis-à-vis de ce qui se passe dans les sociétés et dans les localités. Il est vrai que ce problème de la localité s'ouvre sur un autre problème de la territorialisation, c'est-à-dire sur le rapport entre *L'espace lisse et l'espace strié, le nomade et le citadin*²⁷, *le public et le privé*.

Le second moment : Depuis les événements du 11 Septembre 2001, plusieurs discussions ont eu lieu sur la place que devait prendre le religieux sous prétexte d'une réorganisation des rapports vis-à-vis des pratiques religieuses, surtout celles qui portent atteinte à la vie humaine et les droits de l'homme au sens large du mot, et dont l'islam est devenu la cible de ces critiques. Un islam mal représenté par quelques groupes qui revendiquent une islamisation du monde à travers plusieurs slogans dont celui du partage de l'espace public.

Cet événement a permis au problème de la représentativité des groupes et des communautés de surgir de nouveau et de poser celui de la nécessité de réhabilitation de l'espace qui reconnaît à ces groupes le droit de s'exprimer, surtout dans des Etats où la démocratie constitue un

²⁵ *Ibid.*, p.144-145.

²⁶ *Ibid.*, p.146.

²⁷ Cf. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980), *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Edition de Minuit.

principe des pratiques quotidiennes de la société. En l'occurrence, ce moment a ré-ingéré le sentiment d'une guerre contre les pratiques religieuses bien que, des fois, il ait pris le caractère d'une guerre contre une religion précise, éventuellement l'islam dans sa propre couleur véhiculée par les "groupes islamistes". Dans des discours politiques et avec un enthousiasme manipulé comme celui du président des USA quand il a utilisé, à un moment de son premier discours, deux mots inquiétants : guerre contre l'axe du mal, et guerre sainte. Cependant, cette attitude a suscité une réaction de la part des philosophes, dont ceux des deux continents européen et américain : Naom Chomsky, Derrida, Rawls, Taylor, Habermas, etc. ; et qui se poursuit aujourd'hui, bien qu'il ait pris d'autres directions avec la complexité du problème et les champs de manifestation. Parmi ces réactions se trouve celle de Habermas.

Habermas et le problème de la sécularisation

Dans un article publié dans la revue *Fikrun Wa Fann*²⁸ « *Sur l'Etat laïque et la diversité des doctrines religieuses* », Habermas exprime clairement son attitude vis-à-vis de la place du religieux par le biais de la distinction qu'il opère entre la sécularisation du système politique et la sécularisation de la société. Nous citons : « *Celui qui pose dans les débats la question du rôle de la religion dans la société d'aujourd'hui, veut bien poser la question sur la place conforme de la religion dans l'opinion publique politique, [...] comme Jean Rawls ou Robert Audy, [...]. Mais moi personnellement, je suis pour que la communication politique dans l'espace public soit ouverte devant toute contribution, et quel que soit le langage utilisé [...], le devoir de l'Etat démocratique de ne pas entraver le désir spontané d'expression des individus comme pour les communautés* »²⁹. Cette préoccupation d'une légitimité de performance religieuse, nous pouvons la constater répartie dans plusieurs textes de Habermas³⁰ et dont la base concerne, dans son texte, l'espace public. Texte dans lequel Habermas explique profondément et largement sa conception sur l'espace public et

²⁸ Revue semestrielle publiée par Goethe-institut à Berlin dans deux langues : anglais, arabe.

²⁹ Habermas, Jürgen, « Sur l'Etat laïque et la diversité des doctrines religieuses, quel rôle pour la religion ? » In *Revue FIKRUN WA FANN*, N° 90, année 2009, p.66. La même attitude, nous la trouvons dans son texte *Raison et religion (Le rôle de membre de la communauté [religieuse] ne se confond plus avec celui du citoyen dans la société. Et comme l'Etat libéral est tenu à une intégration politique des citoyens qui dépasse le pur modus vivendi, cette différenciation de l'adhésion à des groupes ne saurait s'épuiser dans une adaptation cognitive, sans plus, de l'éthos religieux aux lois édictées par la société sécularisée.)* Jürgen Habermas Joseph Ratzinger, *Raison et religion la dialectique de la sécularisation*, Ed Salvator, 2010, p. 57.

³⁰ *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie, Raison et religion, la dialectique de la sécularisation, l'éthique de la discussion et la question de la vérité, l'intégration républicaine ou l'avenir de la nature humaine vers un eugénisme libéral ?*

ses articulations historico-philosophiques: sphère publique (Öffentlichkeit), opinion publique (Öffentliche Meinung), publicité (die Publizität), mais le plus remarquable dans cette analyse, c'est ce rapport entre deux genres d'Etat : *Etat libéral* et *Etat social*, et comment ils articulent durant toute leur histoire l'opinion publique à un stade où il est devenu un problème qui mérite une l'analyse. Il dit ceci : « *Dans la mesure où l'Etat et la société s'interpénètrent [...], la fixation, par les droits fondamentaux, d'une sphère privée qui reste en dehors de l'Etat et d'une sphère qui joue un rôle de médiateur entre Etat et société [...], va se trouver subvertie tant dans sa fonction sociologique que dans son rôle de réalité constitutionnelle par un registre juridique par délimitation négative, exige désormais une garantie d'ordre positif [...], cette concurrence des intérêts organisée face au «néo mercantilisme» d'une administration interventionniste conduit à une « réfédalisation » de la société* »³¹. C'est dans ces logiques de changement des fonctions, des rôles et des forces, d'une fonction d'échange de travail social, comme le dit Habermas, à une puissance sociale sur le plan politique, que le public, au sens spatial, change de sphère, se métamorphose en d'autres qualités et formes dont celui de la réorientation de l'espace public comme étant un espace d'expression des désirs ou des intuitions morales à une logique de « réfédalisation » ou d'une territorialisation, à laquelle Deleuze a bien réfléchi quand il dit : « *L'espace lisse et l'espace strié, l'espace nomade et l'espace sédentaire, l'espace où se développe la machine de guerre et l'espace institué par l'appareil d'Etat ne sont pas de même nature* »³².

La « réfédalisation » réclamée aujourd'hui, dans le cadre des pratiques démocratiques, par ceux qui prévoient une place équitable du religieux, conditionne sa présence par des règles variables qui reposent en réalité sur ce changement qu'a subi l'idée de partage en qualité de *Common sense*, au sens développé par les philosophes américains par le biais de la conception protestante, et le consensus développé par l'école de Francfort, surtout par Habermas, et enfin le public et privé développé par la conception nouvelle de la République de Rousseau et qui trouve ses fondements dans le christianisme.

Ces trois pôles, sur lesquels le religieux est repensé aujourd'hui en qualité de laïcité, sécularisation ou spiritualité, se schématisent dans plusieurs formes de questionnements liées à l'espace public, dont à titre indicatif : 1) le poids du religieux dans la scène politique ; 2) son taux de représentativité démographique ; 3) sa position vis-à-vis des conditions d'intégration dans la société. Nous pourrions ajouter d'autres mais nous

³¹ Habermas, Jürgen (2008), *L'espace public, op.cit.*, p. 240-241.

³² Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *op.cit.*, p. 592-593.

nous contenterons de ces trois indices auxquels nous allons essayer d'y réfléchir.

Parmi les exemples les plus évidents de ces dernières années, et qui restent toujours sans issue, malgré leur nécessité dans le développement des relations sociales comme enjeux de l'espace public, nous citerons ceux de l'école, la famille, la vie humaine. On peut remarquer certainement remarqué que ces trois exemples s'entrecroisent au moins dans la formation de l'individu : l'école est le bain de la formation du citoyen, la famille est l'embryon de façonnage de la personnalité et la vie humaine c'est l'avenir sur lequel les alternatifs des sciences se mobilisent.

Dans les Etats républicains, l'enseignement est l'espace public le plus inéluctable qui a pour but le brassage des capacités dans le cadre de l'égalité des chances. Un enseignement basé sur le développement des horizons d'émancipation chez l'enfant comme étant citoyen du monde car la vision de «*l'école comme lieu d'arrachement aux particularités sociales et aux préjugés d'origines, et d'abord aux préjugés religieux, s'ancre à la fois dans une certaine tradition des lumières qui conçoit l'émancipation d'abord comme émancipation par rapport au pouvoir des prêtres et des préjugés [...] dans une vision de l'Etat républicain*»³³. Ce sujet se trouve aujourd'hui au centre des débats d'usage public de la raison entre, d'un côté, une position séculière et une autre laïque, et de l'autre, entre une vision privée et une autre publique.

Les enjeux de la sécularisation et l'espace public

L'enjeu de cette polémique se complique, aussitôt, dès que le problème touche une couche de population que sont nos enfants sur qui nos horizons d'attente sont fixés. Le religieux, selon les programmes de scolarisation, veut gagner une place plus large à travers l'élaboration des programmes que le laïc ne lui permet pas. A ce stade, au moins dans la rive Sud, la manipulation langagière intervient pour légitimer la performativité de la formation. Cette manipulation de performativité, où le taux démographique dans le cadre d'une répartition géographique ou urbaine, joue un rôle entre un esprit ouvert et émancipé et l'autre fermé sur lui-même, entre des zones à taux élevé d'apprentissage de langues et d'autres moins ou même dérisoires, entre des parents qui sont pour les logiques de sociabilité et ceux qui sont pour une éducation sélective. Dans cette image, apparaît l'enjeu de partage dans ses différentes formes : consensus ou justice cités ci-dessus est présent car, dans ces deux pôles de différend, le religieux est habité par le *noumène*, sujet intelligible qui est celui de l'individu, ou le *phénomène*, sujet empirique qui est

³³ Monod, Jean-Claude, *op.cit.*, p.129.

celui de citoyen. Ce qui constitue évidemment la vérité sur laquelle l'enjeu doit se pencher, c'est le sujet/enfant à qui nous devons adresser la parole. Tout individu ne veut pas être le loup de Hobbes, et que cette intention de refus de l'animalité ne peut être vraie que dans les logiques d'une forme de sociabilité puisque l'individu cherche toujours la vertu comme étant le passage au bonheur. Cependant, ce bonheur ne peut être que dans les modes que nous définissons et /ou qui sont définis dans une spatialité possible de l'être³⁴. La spatialité de l'être est cette possibilité de multiplication de l'existence que l'être ne peut atteindre que par autrui. Le passage de l'être à l'étant se fait dans la conscience que nous sussions grâce à ce sentiment qui nous traverse quotidiennement, et dans chaque moment où nous sommes un et plusieurs à la fois.

Le sentiment de la multiplication sur le plan de l'histoire est celui qui a participé à l'évolution du principe de la famille et à qui Jean P. Vico consacra toute son œuvre, la nouvelle science pour étudier les liens sociaux par la voie des croisements de sexe ou les modes de mariage. Les liens sociaux qui ont connu un processus de mutation à travers l'histoire constituent, dans le cadre des politiques des familles ou ceux d'intégration des immigrants, une attitude inéquitable qui pose de nos jours, dans le cadre du partage de l'espace public, un sérieux problème dans les efforts déployés par les pays d'origine ou par les pays d'accueil, et là, les exemples sont plus nombreux que nous ne pouvons l'imaginer : problème des mariages mixtes, polygamie, etc. Or, ce problème peut être entrevu dans le cadre le plus essentiel qui est celui de la spatialité de l'être. La famille constitue pour le séculier le berceau généalogique de l'individu, la création même du livret de famille est le sujet empirique d'une conscience de droit à la multiplication possible. Ce droit à la multiplication possible au sein de la famille, qui a joué auparavant un rôle primordial dans la formation de l'individu et du public, se retrouve aujourd'hui déchargée *« de ses fonctions économiques, la famille perd également ce qui en est le phénomène corollaire, le pouvoir qu'elle avait de favoriser l'intériorisation de l'individu [...] Aujourd'hui, ce sont des instances extérieures à la famille, c'est même directement la société, qui prennent en charge, dans une proportion croissante, l'apprentissage de la vie en société qu'elles dispensent aux individus qui composent la famille »*³⁵. Cependant, la multiplication pose un autre problème sur la vie humaine car le processus de la scientificité par le biais du développement technologique du champ de

³⁴ M. Heidegger utilise le concept historialité.

Cf. Heidegger, Martin (2001), *De l'essence de la vérité Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, (le chapitre VI intitulé *Etre et temps*).

³⁵ Habermas, Y., *Espace public, op.cit.*, p.164.

la médecine met en risque aujourd'hui les fondements éthiques et moraux de l'être humain : le clonage, l'insémination artificielle, la transplantation des organes ou encore le mariage entre deux individus de même sexe (homosexualité), le paxe.

Ces trois exemples que nous avons choisis diffèrent d'un pays ou d'un continent à un autre mais leurs problèmes avec ce que nous avons avancé dans le titre de notre contribution c'est qu'ils produisent des clivages que nous sommes aujourd'hui obligés de réinterroger dans le cadre d'une politique de partage de l'espace public.

L'interrogation que nous pouvons porter est d'ordre phénoménologique. Pour justifier notre raisonnement, nous nous référons à : E. Husserl, M. Heidegger, Merleaux Ponty. Ces trois philosophes ont pensé l'expérience comme formation et la relation comme médium, par le biais de l'interprétation qu'ils donnent au sens. Le sens est la représentation faite par ce que l'expérience a acquis dans sa formation. Or le *medium* est le *teleos* de la vérité que cherche la culture de soi et que l'usage et l'enjeu de la culture de soi ne sont que cette quête indéterminée à la recherche d'un sens par l'expérience. Un sens de la propre vérité de l'être identique à soi et qui est censé s'immerger en soi, c'est ce que la phénoménologie appelle l'intersubjectivité. La phénoménologie distingue dans cette optique entre identité et ipséité : l'identité est fondée sur des principes variables ; par contre, l'ipséité est cette possibilité qui permet à l'homme, en tant qu'individu habité³⁶ par l'être au monde – Dasein –, d'abandonner les racines qui tirent vers le sol le sujet de sorte qu'il garde son unité en lui-même, c'est l'individuation, c'est ce qui est invariable dans l'individu habité par l'être au monde. « Autrement dit [que] le citoyen peut en même temps apparaître comme un homme moralement libre, tant que par le seul effet d'un dessein de la nature [...] tant que les propriétaires constituent le public, donc lorsqu'ils se comportent en qualité de citoyens, agissent publiquement comme s'ils étaient intérieurement des hommes libres »³⁷.

Cette interprétation est un moyen devant nous aujourd'hui pour repenser la relation entre l'individu et le citoyen, car ce qui entrave l'idée du partage de l'espace public, dans le cadre du consensus, c'est cette ambiguïté ancrée dans notre conscience sur la relation entre individu, qui est habité par l'être en commun (par son attachement à son identité) et son ipséité qui est celle du citoyen. Dans les exemples que nous avons cités auparavant, l'école et la famille jouent un rôle dans la formation de

³⁶ Heidegger, M., *Etre et temps*, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, p. 147-209

³⁷ Habermas, *Espace public, op.cit.*, p.121.

l'expérience, alors que le problème est toujours légué à deux catégories : le lieu et le temps. Mais nous oublions que la catégorie de la relation est un élément essentiel qui nous permet de situer le sujet comme individu-citoyen du monde. Nous remarquons dans la vie quotidienne des phénomènes qui violent l'espace public, comme celui des tenues, du commerce illégal, des lieux de pratiques religieuses, l'incertitude que cache l'enjeu de la relation. Toutefois, cette situation nous amène au problème des formes et des styles d'expressions politiques que nous partageons aujourd'hui dans notre espace public et qui se recourent de deux manières :

1- La revendication violente et agressive qui s'installe sous plusieurs formes à travers l'utilisation des nouvelles technologies, qui sont devenues aujourd'hui des donneurs de sens car, comme le dit Taylor, « *on peut voir à quel point une identité a besoin d'une reconnaissance donnée ou retenue par des autres donneurs de sens* »³⁸, et par cette mission, elles forment un canal de relation important.

2- La revendication pacifique qui dépend du taux d'espace que nous devons installer dans notre vie commune dans le cadre d'un partage social qui exprime nos désirs.

Bibliographie

Chérif, Mustapha (2006), *L'Islam et l'Occident, rencontre avec Jacques Derrida*, Alger, Edition Barzakh.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980), *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Edition de Minuit.

Godin, Christian (2004), *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Ed du temps.

Habermas, Jürgen (2008), *L'Espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc B. De Launay, Paris, Payot.

Habermas, Jürgen, (2009), « Sur l'Etat laïque et la diversité des doctrines religieuses, quel rôle pour la religion ? » in *Revue FIKRUN WA FANN*, N° 90, p. 66.

Heidegger, Martin (2001), *De l'essence de la vérité Approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard.

Liotard, Jean-François (1994), *La Condition Postmoderne*, Paris, Edition Cérès.

Monod, Jean-Claude (2007), *Sécularisation et laïcité*, Paris, PUF.

Rousseau, Jean Jacques (1980), *Le contrat Social*, Alger, Edition SNED.

Charles, Taylor (1992), *Multiculturalisme différence et démocratie*, Tra. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion.

³⁸ Taylor, Charles (1992), *Multiculturalisme différence et démocratie*, Tra, Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, p. 54.