

Unités miraculeuses et convergences nécessaires. L'âge post-séculier des luttes politiques

Estelle Ferrarese

► **To cite this version:**

Estelle Ferrarese. Unités miraculeuses et convergences nécessaires. L'âge post-séculier des luttes politiques. J. Stavo-Debaugé; P. Gonzalez; R. Frega Quel âge post-séculier ? Religions, Démocraties, Sciences, Editions de l'EHESS (Raisons Pratiques), pp.357-380, 2015. halshs-01251452

HAL Id: halshs-01251452

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01251452>

Submitted on 6 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Unités miraculeuses et convergences nécessaires
L'âge post-séculier des luttes politiques
Estelle Ferrarese
Centre Marc Bloch, Berlin

Le post-sécularisme consiste à dénoncer les réserves vis-à-vis de la légitimité des énoncés religieux dans la *discussion politique* et à vouloir lever toute restriction à l'expression des convictions religieuses dans *l'espace public*. Si le discours post-séculariste mobilise certains des arguments développés au sein de la thématique plus ancienne du multiculturalisme, qui a pris corps dans les années 1990, en ceci qu'il opère à partir d'une critique de la modernité en tant que dispositif occidental, il procède à un déplacement théorique. Celui-ci ne se limite pas au fait que les cultures, ou certaines d'entre elles, sont conçues comme des communautés de foi. Le déplacement tient aussi au fait que la question posée n'est plus celle de la légitimité de droits collectifs qui seraient accordés à certains groupes : c'est l'espace public, le processus d'autodétermination collective qui est au cœur de la dispute. Ce n'est plus le résultat attendu, mais la procédure même du libre jeu politique qui est en débat. En d'autres termes, au cœur du désaccord se trouve ce qui *compte comme* politique.

Notre point d'entrée dans le post-sécularisme est celui du féminisme, et des tensions possibles entre revendications d'égalité de genre et exigences politiques de certains groupes religieux. Il repart donc de la question soulevée par Susan Moller Okin (1999) dans *Is Multiculturalism Bad for Women ?* qui, comme le relevait Azizah Y. Al-Hibri (1999) dans sa contribution à ce recueil, tire la majorité de ses exemples du domaine de la foi religieuse dans sa tentative de réfuter la thèse selon laquelle les minorités culturelles devraient être protégées par des droits spéciaux. Mais il ne s'agit pas de reprendre et d'étendre cette enquête, qui ne nous semble appeler aucune réponse particulière – oui, certains énoncés religieux visent à assujettir le corps des femmes, et oui, certaines revendications religieuses peuvent être congruentes avec des exigences féministes. Notre problématique sera la suivante : pourquoi la question d'un possible antagonisme entre énoncés se pose-t-elle¹ ? Ce que nous voudrions interroger ici, c'est la surprise qui résonne dans la question de la *possibilité* d'une incompatibilité, dont le sens semble être : « se pourrait-il que luttes religieuses et luttes féministes ne se combinent pas ? », ou mieux : « se pourrait-il que, contre toute attente, luttes religieuses et luttes féministes ne se combinent pas ? ».

La thèse qui sera soutenue dans ce texte est la suivante : dans la constellation post-séculariste, l'espace public est (en général implicitement) conçu comme un espace de « luttes pour l'interprétation des besoins » (Fraser, 2012), et les contributions des groupes religieux – et des autres – comme l'affirmation d'une prétention à la validité et à l'institutionnalisation d'une définition des besoins. Ces besoins peuvent être spirituels, psychiques, identitaires, matériels ou liés à la vie affective ou

¹ Nous nous limiterons à examiner cette question de la conciliabilité /inconciliabilité de la religion et du féminisme par le prisme de l'espace public, dont la centralité définit très précisément le post-sécularisme. Nous laissons de côté la question de la convergence des engagements (en l'espèce de la possibilité d'un féminisme religieux), de l'intersection des identités, ou encore des variantes féministes de la théologie politique.

familiale. Ainsi Saba Mahmood (2009) explique-t-elle les réactions musulmanes à la parution des caricatures de Mahomet dans le journal danois Jyllands-Posten en termes de blessure morale et psychique, infligée par le blasphème, posant un besoin spécifique tenant à une « structure d'affect » caractéristique de la relation du croyant musulman à la figure du prophète, et dont l'intégrité ne saurait être menacée sans affecter le rapport à soi. Le besoin ainsi défini lui sert à réfuter l'invocation du principe de liberté d'expression par les défenseurs des caricatures.

En configurant l'espace public comme un espace de lutte pour l'interprétation des besoins, la constellation post-séculariste opère plusieurs choix (qui ne sont pas nécessairement originaux). Elle le pose d'abord comme un lieu où ne s'affirment pas des intérêts, mais des revendications d'ordre moral, ce qui influe sur le type d'arguments recevables. Elle en fait en outre un espace où se déploie une grammaire politique radicalement différente de celle des droits (Fraser, 2012). A la différence du droit, le besoin fluctue, est particulier, a une dimension historique (où s'entrecroisent histoire collective et histoire individuelle). Par ailleurs, bien que construit ou manipulé dans une société donnée, le besoin est doté de la faculté d'assurer le dépassement de celle-ci lorsqu'il ne peut être satisfait par elle. C'est la propriété que le jeune Marx lui prêtait déjà : « Le besoin qui découle du caractère aliéné des rapports sociaux n'est autre que celui de supprimer cette aliénation, de bouleverser de façon révolutionnaire les rapports de production et les rapports sociaux aliénés. » (Heller, 1978, p. 126). La grammaire des besoins diffère encore de celle des biens premiers, dont on peut débattre de la juste distribution, tout en les laissant non questionnés dans leur nécessité et leur contenu. Le paradigme distributif, qui réfère la justice à un principe d'équivalence, et/ou ramène le juste à la proportion (c'est-à-dire qu'il l'envisage comme une distribution de biens entre les individus) est présent dans les revendications post-sécularistes dans la mesure où le besoin est mobilisé comme critère de distribution. Mais il devient second, supposant une dispute antérieure, première, sur la réalité et le contour de certains besoins.

En introduisant ce motif de la lutte pour l'interprétation des besoins, le post-sécularisme opère un effacement de la figure de la religion comme appareil idéologique ou dispensateur de réparations symboliques étayant l'ordre établi. Car le discours post-séculariste donne un nouveau sens aux interprétations religieuses des besoins psychiques, matériels ou spirituels : de définitions substantielles *faisant autorité* elles deviennent *contre-discours*. Par ce prisme, les énoncés suscités par la foi ou adossés à elle, cessent d'être des dispositifs de *naturalisation* des besoins pour se muer en force de *dénaturalisation* de l'interprétation instituée des besoins. De garantes de *l'absence de questionnement*, les raisons religieuses deviennent sources de *contestations* spécifiques. Les luttes pour l'interprétation des besoins, y compris celles qui sont menées avec des arguments religieux, sont conçues comme des luttes *contre* un ordre politique et social.

Si les luttes pour l'interprétation des besoins sont des luttes *contre* un ordre, elles ne sont pas des conflits *entre* des groupes aux intérêts et attentes divergents. Le discours post-séculariste introduit de nouveaux acteurs, religieux, parmi les « multitudes » dont les luttes sont supposées converger – objectivement ou impérativement. L'usage du concept de Hardt et Negri n'est pas ici orthodoxe. Nous n'en gardons que l'idée de pluralité contestataire : par opposition au « peuple », qui tend vers l'identité et l'homogénéité internes, « la multitude est une multiplicité, un

ensemble d'individualités, un jeu ouvert de relations, qui n'est ni homogène ni identique à lui-même, et qui porte une relation indistincte, inclusive, à ceux qui sont en dehors de lui. » (Hardt et Negri, 2004, p.140)

Afin d'établir les raisons pour lesquelles la question de la *possibilité* d'une inconciliabilité entre interprétations religieuses des besoins et revendications féministes se pose, nous allons donc nous employer à dégager, au delà de leur objet – la définition des besoins et leur accommodement social et politique – la conception des luttes sous-jacente au post-sécularisme. Nous montrerons d'abord que, et comment, les argumentations qui se sont récemment multipliées, défendant la légitimité des interprétations des énoncés religieux dans l'espace public, font des luttes visant à les imposer des luttes *émancipatrices*. Puis nous mettrons au jour comment cette qualité s'accompagne de prémisses qui empruntent à la métaphysique ou à la philosophie de l'histoire (et parfois aux deux) afin de conférer une évidence à l'unité des luttes.

1. Interprétations religieuses des besoins dans l'espace public et émancipation

Se positionner en post-séculariste implique généralement de prendre en considération le fait que « la culture des damnés de la terre est profondément religieuse. » (West, 1989, p.233). Cet énoncé a longtemps été inaudible sur le continent européen où ces damnés étaient encadrés par les partis communistes pour lesquels la religion est autant une illusion que le symptôme d'une existence non-libre. Mais il est également en contradiction avec le féminisme européen, majoritairement athée, voire anticlérical, depuis sa première vague. Pour autant, il convient de relever que, tout comme les *Postcolonial Studies* ont très vite compté la religion comme un axe d'oppression², le *black feminism* n'a jamais été laïc, comme en atteste l'œuvre de bell hooks. De ce point de vue, l'irruption des énoncés religieux parmi les énoncés politiques légitimes et contestataires, constitue sans doute une manifestation de plus de l'hégémonie américaine dans le champ académique.³

Reste que, de part et d'autre de l'Atlantique, quatre lignes principales d'arguments se détachent désormais dans les tentatives de faire valoir la légitimité des interprétations religieuses, religieusement fondées ou religieusement inspirées, des besoins dans l'espace public politique.

(a) Un raisonnement traverse la quasi-totalité des théories post-sécularistes : les sociétés séculières n'ont, contrairement à la manière dont elles se comprennent et se décrivent, jamais évacué ni privatisé les religions. Elles ne sauraient donc continuer à opposer aux revendications des groupes religieux contemporains un principe qu'elles n'ont en réalité jamais mis en œuvre.

Ainsi Judith Butler (2011), attirant l'attention sur la pluralité souvent négligée des conceptions religieuses de la vie publique, suggère que l'espace public est lui-même un produit de *certaines* traditions religieuses, de leurs critères de délimitation du public et du privé. En tant que telle, la sécularisation ne représente pas la défaite de la religion, mais un moyen clandestin pour la religion (protestante) de survivre. Joan Scott (2007) conçoit moins quant à elle le sécularisme comme le chiffre du triomphe

² Voir par exemple Dipesh Chakrabarty, 2009 (2000).

³ Ce qui n'exclut pas des formes de reformulations ou de déplacements lorsque des énoncés de ce type arrivent en Europe, comme le relève Joan Stavo-Debaugue (2012, p.10 sq).

d'une religion que comme dissimulant un paradoxe : s'il est bien un principe visant à protéger la sphère politique de l'influence d'une religion dominante, il reconnaît et renouvelle, dans ses mises en œuvre mêmes, l'importance sociale et culturelle de la foi, qui n'a donc jamais été une affaire individuelle et privée. L'affirmation de la continuité du lien entre société séculière et religion est plus subtile chez Rosi Braidotti, selon qui l'humanisme laïc européen est implicitement religieux, mais il l'est *par négation*. « On peut parler [...] de spiritualité résiduelle dans les théories critiques contemporaines du sujet : une négation est encore une forme puissante de relation » (Braidotti, 2008, p.9). José Casanova (2009) développe, pour sa part, un argument qui établit une relation intrinsèque entre espace public séculier et religion : au cours du processus de sécularisation, la religion aurait été évacuée, dans des proportions et selon des modalités qui varient selon les différents Etats européens, de la sphère étatique, mais pour se voir déplacée vers la société civile. De ce point de vue, loin de connaître un phénomène de privatisation, les doctrines religieuses auraient été à l'origine d'une production continue de discours dans l'espace public au cours de la modernité ; et les acteurs religieux auraient souvent joué un rôle important dans le processus de démocratisation des sociétés européennes.

La religion est, pour tous ces auteurs, le double oublié ou caché de l'Etat laïc. Elle est donc politique dans sa définition, comme le seront nécessairement sa reconfiguration et l'ébranlement des frontières qui ont un temps été les siennes. Ainsi Saba Mahmood (2009) défend-elle l'idée selon laquelle le « mouvement des mosquées »⁴ est politique, non pas parce qu'il développerait une grammaire propre de la participation, de la reconnaissance, ou de la redistribution, mais parce que tous les aspects de la vie humaine ayant été pris en charge par les dispositifs de régulation de l'Etat-nation séculier, le projet de préserver les vertus religieuses, qui implique de briser ces dispositifs, ne peut être que politique en retour. Et cette dimension politique tient fortement à l'exercice de dévoilement des discours trompeurs et des mécanismes cachés dont se nourrit la souveraineté laïque.

(b) Un deuxième plaidoyer en faveur des interprétations religieuses des besoins dans l'espace public repose sur l'idée que les propositions fondées religieusement possèdent une acuité propre lorsqu'il s'agit d'établir un diagnostic de l'époque et de ses injustices. Elles donnent à voir des pathologies sociales ou des manquements de la modernité dont les autres discours ne peuvent rendre compte, ou pas avec la même intensité. Elles sont par exemple capables de critiques spécifiques du capitalisme.

L'idée est approchée par l'auteur même qui est pris pour cible par la plupart des tenants du post-sécularisme, John Rawls. Tout en défendant le principe d'une raison publique, c'est-à-dire en définissant un ensemble des modes de justification et de raisonnement recevables dans l'espace public, qui exclue les raisons des doctrines religieuses pour autant qu'elles font appel à la vérité, il souligne que la constitution libérale ne peut ignorer les contributions que les groupes religieux peuvent apporter au processus démocratique depuis l'intérieur de la société civile. A sa manière, et tardivement, Rawls (1999) lui-même réintègre donc les religions dans le dialogue public, limitant cette inclusion aux religions qui acceptent de fournir leurs raisons dans

⁴Il s'agit d'un mouvement apparu il y a une trentaine d'années en Egypte, où il a été une composante essentielle du renouveau islamique. Organisé autour de mosquées de quartier, il s'employait à donner une visibilité plus grande de la sociabilité religieuse dans l'espace social, et avait pour spécificité de passer par les femmes.

des termes compréhensibles par les autres sur la base de ce qu'il appelle leur *devoir de civilité*, une astreinte à n'utiliser que des raisons non-religieuses.

Jürgen Habermas, à partir des années 2000 – même s'il est possible de repérer plus tôt dans son œuvre, en particulier dans *La pensée postmétaphysique* (1988) une conception positive des contenus sémantiques offerts par les religions⁵ –, et en réponse à John Rawls, admet l'acceptabilité tant des énoncés religieux que des *raisons* religieuses dans l'espace public : les citoyens qui professent une religion doivent pouvoir exprimer et fonder leurs convictions dans la langue de leur religion, s'ils ne leur trouvent aucune traduction séculière. On ne peut donc exiger de ceux qui ne sont pas en mesure de le faire d'exprimer leurs interprétations des besoins dans un langage ou un régime de raisons séculiers. Tout ce que l'on est en droit d'attendre d'eux est qu'ils reconnaissent une « clause institutionnelle de traduction » (c'est-à-dire qu'ils admettent un seuil institutionnel au-delà duquel ne comptent que les raisons séculières, seuil qui sépare la sphère publique informelle des parlements, tribunaux et ministères) ; mais ils doivent pouvoir participer aux discussions publiques « sans avoir à cliver leur identité en identité publique et identité privée. » (Habermas, 2008, p.189) Cette légitimité politique des contributions religieuses n'est toutefois pas absolue. Elle est conditionnée à l'existence d'une conscience réflexive qui se rapporte de manière raisonnable aux autres religions, qui laisse les décisions touchant au savoir aux sciences institutionnalisées, et rend compatibles les prémisses égalitaristes de la morale des droits de l'homme avec ses propres articles de foi. (Habermas, 2009, p. 27)

Si son raisonnement comprend un argument de justice (tenant à la répartition équitable du fardeau de la traduction), Habermas se fait l'avocat des discours religieux dans l'espace public pour deux raisons principales, qui tiennent l'une et l'autre au fonctionnement même de l'espace public.

La première est inhérente aux « ressources pour la fondation du sens » (Habermas, 2008, p.190) offertes par les traditions religieuses, mais surtout au contenu de vérité des énoncés religieux, qui peut être traduit du vocabulaire d'une communauté religieuse particulière en une langue universellement accessible (processus qui est alors porté par la communauté politique dans son entier). Les religions sont tout particulièrement porteuses d'une sensibilité et de possibilités d'expression propres pour évoquer la vie faillie, et les pathologies sociales ; elles sont susceptibles d'éveiller une « conscience de ce qui manque », qui libérée de sa gangue religieuse, vaudrait pour la société dans son entier. En outre, « il est des sentiments moraux qui, jusqu'ici, n'ont trouvé d'expression suffisamment différenciée que dans un langage religieux. » (Habermas, 2002, p. 165) La deuxième raison tient à ce que la religion assure, selon Habermas, une fonction de motivation : force d'inspiration et d'incitation de l'action morale et politique, elle fournit une disposition à agir de manière solidaire. La foi religieuse est tout particulièrement à même de servir de terreau pour la solidarité civique que Habermas appelle de ses vœux. Il est donc dans l'intérêt de l'Etat constitutionnel de « se montrer indulgent à l'égard de toutes les sources culturelles auxquelles s'alimentent la conscience normative et la solidarité civique. » (Habermas, 2008, p.166). Habermas, comme Rawls avant lui, défend ainsi une forme faible de post-sécularisme sur la base d'un argument quasi-interne à

⁵Où il affirme que « tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent ou même nous sont indispensables, et qui (jusqu'à nouvel ordre ?) se dérobent à la force expressive d'un langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans des discours argumentés, la philosophie – même sous sa forme post-métaphysique – ne pourra ni remplacer ni évincer la religion. » (Habermas, 1993, p. 60-61).

l'espace public : son bon fonctionnement, sa vivacité, sa capacité à percevoir des problèmes, des injustices et des crises, et à les imposer comme thèmes de délibération et de décision au système politique, supposent l'intégration des énoncés religieux. C'est le processus démocratique lui-même qui bénéficie de cette irruption des groupes religieux parmi les multitudes.

(c) Charles Taylor dénonce pour sa part la partition des raisons recevables et des raisons irrecevables dans l'espace public séculier comme instituant une forme d'*arbitraire*. Selon lui, l'obsession moderne pour – contre – la religion a des racines épistémologiques qui remontent aux Lumières et à la distinction forte établie entre connaissance et foi. Cette distinction a permis de poser une raison qui ne saurait être informée religieusement ; et surtout, elle étaye une distribution contestable du général et du particulier. Taylor dénonce ainsi le postulat selon laquelle « la raison séculière est un langage que chacun parle et dans lequel chacun peut débattre et être convaincu [tandis que] les langages religieux opèrent en dehors de ce discours, introduisant des prémisses externes que seuls les croyants peuvent accepter. » (Taylor, 2009, p.49) Selon Taylor, le partage existant de la crédibilité et de l'universalité entre discours religieux et discours non-religieux est dépourvu de tout fondement : « Il se pourrait qu'un jour la religion se révèle fondée sur l'illusion, et tout ce qui en dérive comme peu crédible. Mais tant que nous n'avons pas atteint ce moment, il n'existe aucune raison a priori qu'une suspicion plus grande s'attache à elle. » (*Id.*, p.66) En d'autres termes, l'ordre séculier est un ordre qui se dit fondé sur l'exigence de raisons, mais qui échoue à se justifier lui-même sur cette base. Le régime cognitif qui le sous-tend serait donc tyrannique parce qu'arbitraire ; l'argument critique avancé par Taylor pour soutenir la légitimité politique des interprétations religieuses de besoins est ici celui de la liberté.

(d) Enfin, les convictions post-sécularistes se nourrissent d'une critique protéiforme des exclusions et des inégalités portées par l'ordre séculier. Il est fréquemment souligné que celui-ci s'ancre dans un ethos limité géographiquement et socialement. Ainsi Cornel West, dont les interventions dans l'espace public américain se sont toujours accompagnées d'une défense d'un christianisme prophétique qu'il conçoit comme fortement lié à l'expérience afro-américaine, avance-t-il que « l'effort des élites laïques pour exclure la religion de la sphère publique s'enracine dans un certain privilège de classe » (West, 2009, p.140) – le privilège de ceux qui peuvent se passer du soutien moral et matériel des réseaux religieux et de leurs narrations. La culture des damnés de la terre est pour lui religieuse, on l'a dit ; dès lors, « être solidaire avec eux requiert non seulement une reconnaissance de ce à quoi ils sont confrontés, mais aussi une prise en compte de la manière dont ils font face à leur situation » (West, 1989, p.233). Ce qui exige d'accepter les pratiques démocratiques des damnés dans leur impure sécularité.

Dans une veine similaire, de nombreux auteurs soutiennent que le sécularisme ne peut se comprendre que dans le rapport de l'Occident avec ses colonies – puis ses anciennes colonies – et avec ses marges ; et que le ban qui frappe les énoncés religieux dans l'espace public n'est qu'un outil parmi d'autres du maintien de ces écarts. Dans cet esprit, Charles Taylor pointe le risque de limiter la liberté de culte des minorités issues de l'immigration en raison de *nos* arrangements institutionnels historiques, ce qui a notamment pour effet de signifier à ces minorités qu'elles ne jouissent en rien d'un statut d'égalité vis-à-vis de la majorité installée depuis longtemps (Taylor, 2011, p.48)

Des considérations moins sociologiques mais dessinant tout autant, en creux, un idéal d'égalité, portent sur la manière dont le cadre séculier impose un régime d'évidences, relatif à ce qui compte comme politique, comme pratique argumentative, comme sujet politique ; évidences qui sont véhiculées par *l'espace public*, et qui excluent. L'espace public impose des cadres qui ne permettent tout simplement pas l'*appréhension* en tant que telle de certains énoncés, de certaines dénonciations, de certaines subjectivités politiques. Butler articule un concept de reconnaissance à celui d'appréhension, qui en constitue une pré-condition : « appréhension est moins précis [que reconnaissance], pouvant impliquer le fait de marquer, d'enregistrer, de prendre acte sans pleine conscience (*without full cognition*). » (Butler, 2009, p.10). Dans la mesure où elle agence la perception, l'appréhension distingue ce qui est reconnaissable de ce qui ne l'est pas. Et parce que cette distinction est un des cadres épistémologiques enfouis dans les interactions, l'espace public séculier procède à des exclusions antérieures mêmes à des dénis de reconnaissance, et qui s'opèrent en l'absence de toute intention, voire de tout sujet.

Parmi ces cadres épistémologiques figure celui qui provient de l'effort déjà évoqué des Lumières pour distinguer le statut cognitif de la croyance religieuse de celui de l'opinion non-religieuse ; il a débouché sur une définition de la critique comme visant à remplacer le préjugé et l'autorité religieuse par la Raison. La critique a donc été identifiée au « détronement de Dieu » (Brown, 2009, p.11). Cette doctrine fermement articulée et défendue au XVIII^e siècle s'est muée en cadre silencieux d'appréhension. Or non seulement l'espace public est compris aujourd'hui comme hier comme le règne de la critique, mais il est établie une équivalence entre critique et liberté. C'est sur cette base que Wendy Brown dénonce une conception dominante étreinte de la critique, ajoutant que des pratiques de liberté et des gestes émancipatoires ne sont tout simplement pas *vis* à l'intérieur du cadre séculier. Dans cet esprit, le positionnement de Foucault vis-à-vis de la révolution iranienne constitue sans doute une anticipation du post-sécularisme à venir, puisqu'il prêtait au chiisme révolutionnaire une aspiration à s'opposer au « pouvoir mauvais », au « pouvoir de l'Etat », et à revendiquer un « bon gouvernement » (Foucault, 2001, p.686-687), formulation qui entre écho avec sa définition de la critique, posée la même année, en 1978, comme une attitude exprimant une « inquiétude autour de la manière de gouverner », « une perpétuelle question qui serait : « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux. » (Foucault, 1990).

L'exclusion fondamentale de l'espace public, plus qu'au ban explicite de la référence à une transcendance, plus qu'au sceau d'illégitimité apposé sur le régime cognitif de la croyance, tient pour Yolande Jansen (2011) à l'impossibilité d'y exprimer un certain niveau d'intensité, une intensité des sentiments en général, et des sentiments religieux en particulier. Elle reproche ainsi au post-sécularisme de Habermas, qu'elle juge trop timide, de se déployer à partir d'une réflexion sur des locuteurs qui ne seraient pas *en mesure* de traduire leurs énoncés dans un langage acceptable par tous ; il établirait selon elle une distinction ferme entre raisonnement séculier et prétentions à la validité non-réflexives et totalisantes. Il distinguerait deux formes d'intention et d'intensité, en politique, et confirmerait l'illégitimité de la première. Pour Jansen, reprenant la thèse de Conze et Reinhart (1975), ce qui s'oppose au séculier est le fanatisme, au sens d'une forme agressive d'affect dotée d'une force et d'une endurance particulière. On trouve un argument

similaire chez Talal Asad (2009), pour qui la sphère politique séculière repose sur la dévaluation de la passion morale, le mépris de la manière dont les émotions constituent les actions morales, au profit d'un vocabulaire du choix dans l'engagement, de l'adoption mesurée et processuelle d'une opinion. Un tel dispositif a par exemple rendu inintelligibles les protestations musulmanes contre les caricatures de Mahomet et placé les manifestations qu'elles ont suscitées, dans le découpage de la parole politique et du bruit, du côté du bruit. Ce sont alors rien moins que certains sujets politiques qui ne peuvent être reconnus comme tels. Ainsi, les réflexions de Saba Mahmood sur la piété donnent-elles à voir que l'espace public séculier porte une forme d'exclusion des corps. La corporéité des sujets qui s'y manifestent a pour propriétés l'effacement et la subsidiarité. Cette mise à l'arrière-plan s'articule à la manière dont le sécularisme exige un façonnement spécifique des subjectivités religieuses, qui supposerait des corps non seulement dressés mais évanescents. Or, dans le fondamentalisme musulman, les gestes et les attitudes, loin d'être de simples signes d'un engagement intérieur, loin donc d'être contingents et non-nécessaires, sont au cœur de la réalisation de la norme. La piété, en tant que foi *incorporée*, suppose un type de subjectivité qui n'est pas reconnaissable à l'intérieur du cadre séculier d'appréhension (Jansen, 2011).

Plus largement encore, le sujet politique séculier est un sujet qui se caractérise par la possession de soi, ce qui exclut a priori la figure du sujet *dépossédé* de lui-même par une forme de transcendance à laquelle il se soumet (Butler, 2009). Dès lors, comme le relève Rosi Braidotti (2008), le tournant post-séculier effectué au sein même du féminisme se traduit d'abord par la reformulation de la puissance d'agir (*agency*) comme portée ou soutenue par la piété religieuse, avec pour corollaire la conviction que la puissance politique d'agir n'a pas besoin d'être oppositionnelle et ne se manifeste pas exclusivement dans l'apparition de contre-subjectivités. C'est ce qu'illustre Phyllis Mack (2005) dans son histoire des femmes quakers, où elle propose d'envisager la puissance d'agir comme dépendant moins de l'autonomie qu'elle ne repose sur le principe d'une action dans le monde soutenue par une reddition préalable à l'autorité divine. De même Saba Mahmood dénonce-t-elle le fait que le consentement aux coutumes, à la tradition, mais aussi à une volonté transcendante, est généralement ludans les sociétés séculières comme une manifestation de fausse conscience. Une telle lecture s'unit à la croyance selon laquelle tous les êtres humains éprouvent un désir inné pour la liberté, et à la conviction que la puissance d'agir s'exprime avant tout dans les actes qui s'opposent aux normes sociales, et non dans les actes qui les reconduisent.

Sous de multiples aspects donc, la présence des interprétations religieuses des besoins dans l'espace public est souhaitée car potentiellement émancipatrice. Sans examiner la capacité de chaque interprétation à résister à l'épreuve de la discussion publique, l'ensemble de ces auteurs, en mobilisant les critères de voile idéologique (a), d'assèchement ou de limitation du processus démocratique (b), d'arbitraire (c), et d'exclusion (d), requalifient l'irruption des énoncés religieux dans la discussion politique en événement émancipateur, c'est-à-dire signant une transformation des sociétés concernées dans le sens d'une « déprise des rapports sociaux inégaux » (Cukier, Delmotte et Lavergne, 2013) et oppressifs. Les interprétations des besoins proposées par les groupes religieux, de biaisées et oppressives, deviennent donc, lorsqu'elles sont appréhendées dans une perspective post-séculariste, (potentiellement) libératrices. En outre, à bien y regarder, les interprétations religieuses des besoins semblent être parées de l'entièreté des caractéristiques prêtées

par Nancy Fraser aux discours *oppositionnels* sur les besoins: « En exigeant de parler publiquement de besoins jusqu'alors dépolitisés, en revendiquant pour ces besoins le statut de question politique légitime, ces personnes et ces groupes réalisent plusieurs choses en même temps. Ils contestent d'abord les frontières établies séparant « la politique » de « l'économique » et du « domestique. » Ils proposent ensuite d'autres interprétations de leurs besoins, insérées dans d'autres chaînes de relations de « afin de ». Ils créent en outre de nouveaux publics à partir desquels ils s'efforcent de diffuser leurs interprétations vers d'autres publics. Enfin, ils remettent en cause, modifient ou supplantent les moyens hégémoniques d'interprétation et de communication ; ils inventent de nouvelles formes de discours pour interpréter leurs besoins. » (Fraser, 2012, p.82). Ils participent donc à la configuration du politique par lui-même, de ses bords, de ses objets, de ses acteurs et de ses règles. En d'autres termes, la dimension émancipatrice prêtée à l'inclusion des énoncés religieux dans l'espace public ne se limite pas au mouvement historique vers une société moins oppressive ; elle tient également au fait que ce mouvement est le résultat d'un processus d'autodétermination et d'auto-organisation, assurant « un contrôle par les individus, réflexif, collectif, démocratique, dialogique, des forces qui affectent leurs vies dans leurs dos. »⁶

Mais les tenants du post-sécularisme ne décrivent pas seulement les interprétations religieuses des besoins dans l'espace public comme légitimes. Ces dernières sont également pourvues d'une faculté intrinsèque de se concilier ou de converger avec les énoncés des autres groupes en lutte. Un tel implicite repose, nous semble-t-il, sur deux types de postulats, les uns et les autres *portés par* cette qualité émancipatrice conférée au surgissement des énoncés religieux dans la discussion politique : ou bien des prémisses, de type métaphysique, expliquant les luttes politiques en général par une essence se démenant pour s'émanciper ; ou bien des présupposés parant l'Histoire de lois objectives tenant à l'émancipation graduelle de l'humanité.

2. Prémisses métaphysiques et lois objectives de l'Histoire.

La théorie des luttes sous-jacente au post-sécularisme suppose à la fois que les êtres humains qui s'engagent dans un conflit sont motivés par ce qui *les* affectent (par ce qu'ils perçoivent comme des besoins brimés ou oubliés) ; et que, bien que ce qui les affecte soit à chaque fois différent, tenant à des logiques patriarcales, productives ou post-coloniales, par exemple, il n'y a pas de contradictions, de heurts significatifs entre les différents porteurs de ces luttes. Si le problème précède l'irruption des groupes religieux parmi les multitudes, il est rendu plus aigu par ce tournant dans la mesure où, comme le souligne Etienne Balibar, les énoncés religieux sont des énoncés à prétention universelle. Contrairement aux revendications multiculturalistes, « ces conflits n'opposent pas des *particularismes* (auquel cas la « solution » consisterait soit dans leur séparation sous l'égide d'une universalité supérieure, transcendante, soit dans leur intégration à quelque « spiritualité » syncrétique), mais au contraire *des universalismes incompatibles*. » (Balibar, 2011). Ce n'est pas un droit à une particularité qui est revendiqué, mais un droit à l'universalité qui est affirmé. De surcroît, des affrontements entre interprétations des besoins portées par des groupes religieux, par ailleurs en lutte contre l'ordre existant, et des revendications liées à la

⁶ Nous reprenons ici une définition de l'émancipation de Nancy Fraser, in Ferrarese (2003)

classe ou au genre ont trouvé de multiples illustrations historiques – de Luther et ses disciples qui brisent des autels catholiques, mais affirment que personne n’a le droit de quitter la condition et le milieu qui lui ont été assignés pour tenter de connaître un sort meilleur⁷, à l’assaut conduit par l’Eglise catholique contemporaine contre la notion de genre.

En dépit de ces exemples, la possibilité du différend, celle d’un régime hétérogène qui met en échec la continuité et la réciprocité du dialogue (Lyotard, 1983), n’est figurée, lorsqu’elle l’est, dans la littérature post-séculariste qu’avec méfiance, surprise, ou comme une incongruité. Il nous semble que deux configurations sont susceptibles d’expliquer cette absence de problématisation : soit elles sont considérées comme toujours-déjà conciliées, soit il est postulé que leur conciliation est vouée à qu’advenir.

Prémises métaphysiques. L’unité miraculeuse

Aussilongtemps que l’on s’en tient à un paradigme d’explication des luttes politiques désignant un ennemi principal, une matrice principielle, la question de savoir ce qui est susceptible de lier les différentes luttes d’une époque donnée ne fait pas vraiment problème. Elles ne sont que les manifestations plurielles d’une réaction unique à un mécanisme spécifique d’oppression. Le marxisme orthodoxe, en tant qu’il prenait une section particulière du conflit entre travail et capital pour la « contradiction principale » du capitalisme, rapportait à une structure précise, à des rapports historiques particuliers – des rapports de production – l’explication du conflit. La mise en évidence de la diversité et de l’intrication des formes de domination, et donc des revendications et des interprétations des besoins imposés et défendus dans l’espace public, a justifié le « dépassement » de ce modèle. Mais les différentes tentatives pour le faire s’en sont tenues, en général, à la simple addition : la catégorie de classe a été élargie, affinée ou complétée par d’autres catégories, notamment le genre et la « race », auxquelles est venue s’ajouter, après le tournant post-séculariste, la religion. Dès lors une question sans réponse apparaît : quel est le dénominateur commun susceptible de rendre automatiquement compatibles les exigences d’une myriade de mouvements de résistance et de contestation qui tous ne contestent pas le même système, la même structure sociale, la même force d’institutionnalisation des besoins et le type de position subalterne qu’elles permettent ou soutiennent ?⁸

On énumère les moindres mouvements de résistance ou de contestation, en en faisant les parties d’une rébellion unique pour l’émancipation, sans spécifier concrètement comment ils se concilient les uns aux autres, comme l’illustre ce type d’énoncé : « La sexopolitique devient non seulement un site de pouvoir, mais surtout l’espace d’une création où se succèdent et se juxtaposent les mouvements féministes, homosexuels, transsexuels, intersexuels, transgenres, chicanas, post-coloniaux.... »

⁷ Sur l’affrontement entre « l’idéologie » professée par Luther et la logique de classes embrassée par le messianisme de Münzer, voir Bloch, 2012.

⁸ Il existe bien la tentation du capital, qui produirait *et* la classe *et* l’hétéronormativité par exemple, comme l’a plaidé Butler (1997) en défendant la double thèse selon laquelle l’ordonnement hétéronormatif de la sexualité est au cœur du fonctionnement de l’économie politique, et les luttes contemporaines contre cet ordonnement menacent la viabilité du système capitaliste. En dépit de cet exemple, qui reste de toute façon partiel dans sa tentative d’articuler les « multitudes », l’exercice de systématisation est rarement mené à bien, et à notre connaissance, ne s’étend jamais jusqu’à interpréter l’oppression des groupes religieux et l’exclusion de leurs revendications de l’espace public comme un mécanisme nécessaire au capitalisme.

(Preciado, 2003). La liste des multitudes n'a même pas besoin d'être forclosée : les points de suspension, l'ouverture qu'ils supposent à des revendications indéfinies, ne sont pas supposés affecter l'ensemble politique que composent les mouvements de contestation, pas davantage que le contenu de l'émancipation poursuivie.

Procédant à l'analyse des nouveaux discours qui procèdent à ce type d'additions de l'intérieur du paradigme de la lutte des classes, Norbert Trenkle (2005) pointe le flou catégoriel du sujet collectif de la lutte postulé : « Cette belle analyse omet un détail : la charge métaphysique du concept de classe étant inséparable de la transfiguration d'une catégorie sociale immanente au capitalisme en sujet révolutionnaire, on ne peut se contenter, pour l'éliminer, de faire entrer tout bêtement la quasi totalité du genre humain sous l'appellation de "prolétariat" ou de "classe ouvrière mondiale" ». Pourtant, se trouve en général décrite une nébuleuse de résistance au pouvoir au sens large, qui n'est même pas consciente d'elle-même, une unité miraculeuse, ce qui s'articule d'ailleurs à une valorisation constante de la multiplicité. Celle-ci est particulièrement marquée au sein du féminisme, les féministes de la « troisième vague » reprochant à leurs prédécesseurs leur manque d'attention aux différences entre femmes liées à la race, l'ethnicité, la classe et la religion, et s'efforçant de penser systématiquement leurs propres luttes comme un combat parmi tant d'autres.

La force motrice universelle reliant inconsciemment les luttes les plus disparates avant même toute réflexion, et avant toute fusion organisationnelle, toute stratégie d'alliance ou de coalition, semble alors résider dans une « essence » se démenant pour se libérer, que la thèse d'une métaphysique de la « volonté », de la « vie » ou d'un « substrat de refus » soit assumée ou non.

La tendance s'aperçoit sans mal dans le concept de « multitude », au sens cette fois précis que lui donnent Hardt et Negri du sujet collectif caractérisé par son « autonomie » et par une créativité exubérante, qui permet d'y englober toute l'humanité. Le capital – l'« Empire » – se nourrit de l'exploitation de cette « force vitale » qui est la propriété de la multitude. Le premier matériau de la multitude est en effet la chair, c'est-à-dire « la substance vivante commune dans laquelle corps et intellect coïncident et sont indiscernables. » (Negri, 2002, p.40). L'unité du multiple est donc celle du vivant, d'une *vie qui presse à l'action libératrice*. Suivant Hardt et Negri, mais incluant explicitement dans sa réflexion les groupes et revendications religieuses, Rosi Braidotti défend un féminisme post-séculariste qui suppose l'identification d'une force existentielle et ontologique expliquant la lutte : le flux vivant de créativité et l'irrésistible élan qu'il engendre vers la libération et la compréhension globale du monde. Elle revendique ainsi un néo-vitalisme rendant compte des formes d'intersectionnalité des dominations et donnant un espace à la *spiritualité* résiduelle présente selon elle dans nombre de théories féministes, et qui se manifeste notamment dans la résistance à l'aménagement biopolitique de la vie, l'écologie, le questionnement biopolitique.

Depuis une autre perspective post-séculariste, William Connolly en appelle à une « révérence impie pour la vie », faisant place au désir et à l'impur, qui, combinée à une acceptation profonde de la mixité des modes d'appréhension, permettrait d'éviter les exclusions politiques qui se produisent nécessairement chaque fois que l'« irrationnel » est stigmatisé, ou simplement ignoré (Connolly, 1999, p.24/95). Embrassant lui aussi l'idée spinozienne, puis deleuzienne, selon laquelle la vie est, dans ses multiples expressions, l'actualisation d'une même substance immanente, et constatant que le sécularisme n'a imposé une certitude éthique qu'en contraignant la fluidité, l'imprédictibilité et la pluralité de la vie, il propose de cultiver des formes de

réflexivité qui ne résultent pas de la raison séculière, mais procèdent des « registres viscéraux » de la sensibilité incarnée. Le corps devient ainsi le lieu d'une micropolitique susceptible de transformer le registre infra-sensible des subjectivités et des intersubjectivités dans le sens d'un pluralisme *non-conflictuel*.

Une autre stratégie post-séculariste consiste à dévoiler la pluralité *fictive* des luttes, sans que cela n'implique nécessairement d'expliquer leur unité réelle, la nature du dénominateur commun qui ne serait que dissimulé ou brisé par le pouvoir. Chez Braidotti (2003), les deux moments sont présents et explicites, le principe d'une essence vitale se démenant pour se libérer, et la conviction d'une division par le pouvoir en pseudo-parties s'opposant les unes les autres. Comme la modernité, la postmodernité se caractérise selon elle par la production continue d'autres en tant qu'autres, structurellement nécessaires comme les doubles spéculaires d'un sujet qui a colonisé la raison et ses pouvoirs : autre sexuée ou féminisée, autre du point de vue ethnique ou racialisé, autre comme pôle naturel ou écologique. Cette altérité qualifiée de « nomade » est donc multiple, car *produite* comme telle. Mais les discours et les pratiques sociales qui la soutiennent dérivent leur force et spécificité du fait même d'exprimer des sujets qui ont été construits historiquement comme « l'autre » – marginalisé, racialisé, pathologisé, criminalisé. Ici, la diversité issue d'un effet de pouvoir est aussi artificielle qu'elle permet la libération, car loin de se laisser emportée par les désaccords escomptés, la multiplicité recueille, ou mieux, catalyse l'irrésistible élan vers la libération. Dans le langage de Deleuze qui est celui de Braidotti, ces discours sont à la fois le symptôme de la crise du sujet « molaire » et l'expression de la positivité d'un devenir minoritaire qui défait et déstabilise la place du sujet maître.

Chez Butler en revanche la fiction d'un antagonisme entre les revendications portées par les différents groupes est dénoncée sans que rien ne soit donné à voir de la réalité, ni du ressort, de leur unité réelle. Elle affirme ne pas vouloir réfuter la place du conflit social et culturel dans la politique contemporaine : « Je ne suis pas du tout convaincue qu'il y ait un terme « unificateur » capable de couvrir toutes les formes de dépossession qui relient la politique des minorités, pas plus que je ne crois qu'un tel terme soit nécessaire aux fins stratégiques de l'alliance politique. » (Butler, 2009a, p.142) Elle évoque des alliances politiques où les différentes parties sont liées moins par des questions d'identité que par « des formes d'opposition à certains politiques étatiques ou réglementaires » (Ibid.), qui prévoient ou entraînent des exclusions, des suspensions de citoyenneté, des subordinations, etc. Il semble donc que les différentes luttes tiennent ensemble en vertu d'un processus réflexif et plus ou moins laborieux d'accommodement réciproque, résultant d'une « politique de coalition », selon une expression récurrente dans ses derniers écrits.

Pour autant, Judith Butler enquête dans *Ce qui fait une vie* , sur la possibilité d'une incompatibilité ; elle soulève la question de la conciliabilité politique des interprétations gays et musulmanes des besoins, pour appeler à démonter l'opposition, en attirant l'attention sur l'existence de cadres cognitifs et normatifs qui nous engagent à concevoir les identités de gay et de musulman comme déterminées par un conflit culturel. Ce qui se dégage donc en réalité des travaux de Butler, c'est le thème d'une certaine configuration du pouvoir qui produit des minorités et les affuble d'identités qui détournent la charge antagonique qu'elles sont susceptibles de générer vers les autres minorités : il engage à se concentrer sur l'Etat et les pouvoirs régulateurs et la manière dont ils « orchestrent le débat et [en] manipulent les termes » (Ibid., p. 143) afin de produire l'illusion d'une opposition dyadique, et des sujets

idoines, en conflit réciproque. Derrière cette orchestration d'une opposition fantomatique, se profile donc une unité première, qui reste non-élucidée.

Les « lois objectives » d'une philosophie de l'histoire. Les convergences nécessaires

Dans un second ensemble de théories post-sécularistes, les luttes ne reposent pas sur une essence commune ; il est en revanche postulé qu'elles ne peuvent que fusionner, brusquement à l'issue d'un épisode révolutionnaire, ou progressivement, par la discussion, en un tout harmonieux. Il s'agit là d'une loi objective, l'histoire ne pouvant que se tendre dans cette direction-là, même si rares sont les théoriciens du post-sécularisme qui se revendiquent de Hegel.

Pour ce qui est de la configuration révolutionnaire, Eva von Redecker (2014) a montré qu'une conception courante des luttes radicales comprend l'idée que *tout* pourrait changer d'un seul coup et que, *soudainement*, le nouveau pourrait surgir. Ce qui advient dans une révolution, c'est bien plus que la conquête du pouvoir : une transformation et une création nouvelle du sujet collectif.

C'est là encore une vieille idée, que l'on trouve chez des auteurs marxistes et non-marxistes, et notamment dans les réflexions de Hannah Arendt et Rosa Luxemburg, qui toutes deux définissent la révolution moins par son aspect guerrier que par son caractère événementiel. Rosa Luxemburg part du principe qu'au sein de l'organisation révolutionnaire, des processus d'apprentissage peuvent se dérouler et se réguler par eux-mêmes. La « spontanéité des masses » consiste en leur capacité à adopter quasi instantanément une forme politique véritablement nouvelle. Ainsi ne s'agirait-il pas d'aspirer à un au-delà de la révolution, mais seulement à sa permanence, dans laquelle la réorganisation se perpétuerait (Luxemburg, 1970). Arendt caractérise la forme d'organisation révolutionnaire de manière plus concrète et la met en rapport avec sa théorie de l'action. Elle considère les conseils, surgis de manière spontanée dans la quasi-totalité des révolutions, comme la forme politique idéale incarnant ce qu'elle appelle la concrétisation de « l'esprit de la révolution » (Arendt, 1967, p. 368).

Il ressort quelque chose de cette idée dans la manière dont les révolutions du printemps arabe ont été régulièrement pensées comme des révolutions post-séculières, c'est-à-dire comme des événements radicaux qui auraient suturé par leur surgissement même l'opposition séculier-religieux, mettant fin à des régimes dont la légitimité reposait précisément sur un clivage séculier – sacré.⁹

D'une tout autre manière, William Connolly, avec son idée de politique du devenir (*politics of becoming*), recueille l'essentiel de l'idée d'une capacité de l'événement brusque et absolu à créer une réalité nouvelle, qui concilie toutes les parties en lutte. S'appuyant de plus en plus lourdement sur l'idée d'émergence, telle qu'elle est développée par la théorie de la complexité, Connolly (2011) conçoit des événements ontologiquement incalculables, capables pour cette raison même d'inspirer de nouvelles formes d'engagement démocratique. Précisément parce qu'il échappe à toute prévisibilité et régularité, précisément en raison de son indétermination, l'événement politique radical possède une créativité propre.

Habermas illustre parfaitement la foi en une convergence lente mais nécessaire des interprétations des besoins proposées par les différents groupes, selon deux modalités

⁹ voir par exemple Barbato (2012) ; Benhabib (2011).

au moins. D'une part il conçoit la discussion comme une procédure qui assure tendanciellement la convergence des opinions, vers un énoncé dont la prétention à la validité se sera démontrée suffisamment robuste pour résister aux objections et aux demandes de raisons de tous les interlocuteurs. La loi objective de l'histoire est ici loi objective de la discussion. En vertu de cette « force sans violence du discours argumentatif » (Habermas, 1987, p.27), Habermas va jusqu'à parier qu'il suffirait de qualifier de « politiques » des refus d'obéissance aux fondements religieux, de les interpréter, en faisant œuvre de tolérance, comme des tentatives de *discussion* d'un ordre constitutionnel reconnu par là même, pour que les acteurs de cette désobéissance puissent apparaître « en dépit des apparences, comme les vrais patriotes de la Constitution qu'ils prétendent être, à savoir les amis d'un projet constitutionnel entendu de façon dynamique. » (Habermas, 2003, p.156). D'autre part, il entend la diversité des revendications comme servant une forme de progrès. Le langage de la ressource qu'il accole aux contenus sémantiques religieux, comme lorsqu'il énonce que « l'Etat de démocratique ne devrait pas s'empresse de réduire la complexité polyphonique du concert des voix publiques, parce qu'il ne peut savoir s'il n'est pas en train de priver la société de ressources précieuses pour la constitution d'un sens et d'une identité » (Habermas, 2008, p.14), est à comprendre comme ce qui, chez lui, perdure de l'idée hégélienne de travail du négatif. L'usage que les sociétés font du conflit est en réalité la forme contradictoire sous laquelle se manifeste la puissance objective de la raison, et l'avancée vers un monde plus juste ne peut se faire que « par le mauvais côté. » (Marx, 1977, p.130). La lutte constitue la sanction permanente qui vient corriger des formes d'interaction trop pauvres, des injustices multiples. Dès lors, la pluralisation des revendications, la multiplication des luttes coïncide avec une accélération, une densification du mouvement vers l'émancipation.

On trouve une idée similaire chez José Casanova. Bien que ses travaux ne relèvent pas de la théorie politique normative, il appelle en effet à soumettre les discours religieux faisant l'éloge des coutumes patriarcales à la contestation publique car, selon lui, l'expression des revendications religieuses dans l'espace public a la propriété de les dompter, de les neutraliser dans leurs exigences inégalitaires et oppressives (Casanova, 2009, p.14). Il semble s'appuyer sur une analyse historique de la participation des mouvements religieux à la démocratisation des sociétés européennes et de l'endossement par l'Eglise catholique, qui les a longtemps combattues, des valeurs des Droits de l'homme, et de la dignité humaine, mais il en tire une véritable loi. « Sociologiquement, pose-t-il, la question est combien de temps une tradition religieuse peut résister à l'adoption d'une nouvelle valeur morale dès lors qu'un consensus quasiment universel sur le caractère sacré de cette valeur apparaît » (Ibid., p.21), prédisant que l'Eglise catholique ne peut que finir par embrasser la valeur moderne de l'égalité de genre.

Conclusion

L'interrogation « pourquoi la question d'un possible antagonisme entre énoncés féministes et religieux se pose-t-elle ? » a permis de mettre en évidence les prémisses métaphysiques et téléologiques sur lesquelles s'appuient les réponses paisiblement négatives qu'elle trouve, et de montrer que, et comment, l'idée d'émancipation continue de flotter, avec tous ses corollaires, comme un spectre dans les conceptions post-séculières des luttes, bien au-delà de ses terres conceptuelles. Mieux, la téléologie qu'elle comporte est même *réactivée* par l'incorporation des énoncés

religieux parmi les discours contestataires, candidats plus difficiles (notamment pour avoir longtemps figuré du côté des garants de l'ordre) que les autres à la conciliation automatique. Pour le dire encore d'une autre manière, ce sont les énoncés religieux, et la nécessité perçue de leur donner un espace politique, qui ressuscitent certaines convictions centrales du marxisme quant à la lutte politique. Non pas que les auteurs lus ici aient ou aient eu un quelconque cadre de référence théorique marxiste (à l'exception de Habermas), mais parce que, pour faire entendre leur propos, les tenants d'un basculement dans un âge post-séculariste se voient contraints de redonner chair, de manière confuse et non-assumée, aux évidences de l'âge précédent.

Bibliographie

- Fraser Nancy, 2012
« La lutte pour l'interprétation des besoins », in *Le féminisme en mouvements*, Paris, La Découverte, pp. 75-112.
- Mahmood Saba, 2009
« Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? », in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler and Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, p. 64-100
- Heller Agnes, 1978
La théorie des besoins chez Marx, Paris, Union Générale d'Éditions
- Hardt Michael, Negri Antonio, 2004
Empire, Paris, Bourgois (10/18).
- West Cornel, 1989
The American Evasion of Philosophy, Madison, University of Wisconsin Press.
- Chakrabarty Dipesh, 2009 (2000).
Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique, Paris, Éditions Amsterdam
- Stavo-Debaugue Joan, 2012
Le loup dans la bergerie, Genève, Labor et Fides.
- Butler Judith, 2011
« Is Judaism Zionism? », in Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen ed., *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, p 70-91.
- Scott Joan, 2007
The Politics of the Veil, Princeton, Princeton University Press.
- Braidotti Rosi, 2008
« In spite of the Times. The Postsecular Turn in Feminism », *Theory, Culture & Society*, 2008, vol. 25(6), p. 1-24.
- Casanova José, 2009
« Religion, Politics and Gender Equality. Public Religions Revisited », UNRISD Paper
- Mahmood Saba, 2009
Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique Paris, Éditions La Découverte.
- Rawls John, 1999
« The Idea of Public Reason Revisited », in *The Law of Peoples with « The Idea of Public Reason Revisited »*, Cambridge, Harvard University Press.
- Habermas Jürgen, 1993
La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques, Paris, Armand Colin.
- Habermas Jürgen, 2008
Entre naturalisme et religion, Paris, Gallimard.
- Habermas Jürgen, 2011
« The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology », in Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen eds., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., p. 15-33.
- Habermas Jürgen, 2002
L'avenir de la nature humaine, Paris, Gallimard.
- Taylor Charles, 2011
« Why We Need a Radical Redefinition of Secularism », in Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen eds., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit. p. 34-59.

WestCornel, 2011
« Prophetic Religion and the Future of Capitalist Civilization », in Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen eds., *The Power of Religion in the Public Sphere*, op. cit., p. 92-100.

ButlerJudith, 2009a
Ce qui fait une vie, Paris, Zones.

BrownWendy, 2009
« Introduction », in *Is Critique Secular ?* op. cit., p. 7-19

FoucaultMichel, 2001
Dits et écrits II, 1976-1988, Paris, Quarto Gallimard.

FoucaultMichel, 1990
« Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* » (1978), *Bulletin de la société française de philosophie*, 84ème année, n°2, Avril-Juin.

JansenYolande, 2011
« Postsecularism, Piety and Fanaticism : Reflections on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's Critiques of Secularism », *Philosophy and Social Criticism*, 37 (9), pp. 977-998.

Conze Werner et ReinhartHelga, 1975
« Fanatismus », in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.

AsadTalal, 2009
« Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism », in *Is Critique Secular ?*, op. cit., p. 20-63

ButlerJudith, 2009b
« The Sensibility of Critique : Response to Asad and Mahmood » in *Is Critique Secular ?*, pp. 101-136.

MackPhyllis, 2005
« Religion, Feminism and the Problem of Agency : Reflections on Eighteenth-Century Quakerism », in Sarah Knott and Barbara Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 434-459.

CukierAlexis, Delmotte Fabien et Lavergne Cécile (dir.), 2013
Emancipation. Les métamorphoses de la critique sociale, Paris, Editions du Croquant.

Ferrarese Estelle, 2003
« Théorie de la société et théorie de la justice : entretien avec Nancy Fraser », *Variations* n°4, pp. 2-24.

BalibarEtienne, 2011
« Sécularisme et Cosmopolitisme », *Raison publique*, n°14, p.191-228.

BlochErnst, 2012
Thomas Münzer, théologien de la Révolution, Paris, Les Prairies ordinaires.

LiotardJean-François, 1983
Le différend, Paris, Minuit.

Butler Judith, 1997
« Merely Cultural », *Social Text*, Vol. 15, n°52/53, p. 265-277.

PreciadoBeatriz, 2003
« Multitudes queer », *Multitudes*, n°12, p. 17-25.

TrenkleNorbert, 2005
« Die metaphysischen Mucken des Klassenkampfes », *Krisis*, n°29, p. 143-159.

NegriAntonio, 2002
« Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, n°9, p. 36-48.

ConnollyWilliam E., 1999
Why I am not a Secularist, Minneapolis, Minnesota University Press.

Braidotti Rosi, 2003
« Les sujets nomades féministes comme figure des multitudes », *Multitudes*, n°12, pp. 27-38.

von RedeckerEva, 2014
« Stratégie féministe et révolution », *Cahiers du genre*, n°56, pp. 139-160.

Luxemburg Rosa, 1970
Schriften zur Theorie der Spontaneität, Reinbek bei Hamburg, Rowolt.

ArendtHannah, 1967
Essai sur la révolution, Paris, Gallimard.

Barbato Mariano, 2012
« Postsecular Revolution : Religion after the End of History », *Review of International Studies*, 38, p. 1079-1097.

Benhabib Seyla, 2011
« Le printemps arabe, religion, révolution et place publique », *Raison Publique*, publié en ligne.

ConnollyWilliam E., 2011

A World of Becoming, Durham, Duke University Press.
Habermas Jürgen, 1987
Théorie de l'agir communicationnel, tome I, Paris, Fayard.
Habermas Jürgen, 2003
« De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, n°13, p. 151-170.
Habermas Jürgen, 2008
« Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat*, n°152, p. 4-15.
Marx Karl, 1977
Misère de la philosophie, Paris, Éditions sociales.
Moller Okin Susan, 1999
« Is Multiculturalism Bad for Women ? » in *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, Princeton, Princeton, University Press, pp. 7-26.
Al-Hibri Azizah Y., 1999
« Is Western Patriarcal Feminism Good for Third World/Minority Women ? » in *Is Multiculturalism Bad for Women ?* op. cit., pp. 41-47.