

Pierre Manent et la gestion de la diversité religieuse

Jérôme Gosselin-Tapp*

Résumé

Cet article se propose de situer le livre Situation de la France (2015) de Pierre Manent dans le débat contemporain sur la gestion de la diversité religieuse, et ce, à partir de deux principales thèses interprétatives. La première thèse est que le modèle de Manent s'appuie sur une forme de collectivisme méthodologique. La seconde thèse est que la place que Manent accorde au discours religieux dans la « conversation civique » est justifiée par une volonté de faire contrepois à la primauté qui est généralement accordée au discours des droits de la personne dans les sociétés libérales contemporaines.

L'objectif de cet article est double. D'entrée de jeu, ce texte se propose de situer, dans le débat contemporain sur la gestion de la diversité religieuse, la solution face aux enjeux du développement de l'islam en France proposée par Pierre Manent dans son livre *Situation de la France* (2015). Par le fait même, cet article espère aussi indirectement contribuer au débat interprétatif entourant sa pensée, et ce, en cherchant plus précisément à déterminer s'il s'agit davantage d'un penseur libéral ou plutôt d'un penseur républicain.

Premièrement, il s'agit d'analyser *Situation de la France* à l'aune du débat contemporain entourant les modèles de gestion de la diversité, qui est marqué par l'opposition entre les modèles à tendance républicaine et ceux à tendance libérale individualiste. D'une part, l'approche républicaine se structure autour de la fonction

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université d'Ottawa).

émancipatoire que l'on attribue à une laïcité stricte et, d'autre part, il y a l'approche libérale individualiste, qui accorde une primauté inconditionnelle aux droits individuels, et par extension, à la liberté de religion¹. Or, à première vue, il semble que le positionnement de Manent dans ce débat soit pour le moins ambigu. Même si son modèle propose une critique du républicanisme français, et ce, notamment en faisant la promotion d'une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de l'identité, cette proposition conçoit néanmoins la place de la religion dans l'espace public d'une manière qui n'est pas, pour ainsi dire, strictement libérale.

Deuxièmement, le positionnement de Manent dans le débat sur la gestion du pluralisme religieux sert, dans le cadre de cet article, d'outil interprétatif pour comprendre la pensée de Manent de manière plus générale. Son héritage philosophique est en effet plutôt diversifié : non seulement Manent s'est-il inspiré de l'entreprise philosophique straussienne dans la *Cité de l'homme* (1994), mais ce dernier est aussi associé au libéralisme de Raymond Aron² tout en affichant parallèlement une certaine affinité avec le républicanisme dans sa forme classique³. Cette polyvalence de la pensée politique de Manent a rendu la tâche particulièrement difficile aux commentateurs qui ont cherché à en préciser la nature. C'est ici qu'une analyse de sa manière de concevoir la gestion du pluralisme religieux devient particulièrement féconde. Dans les sociétés occidentales, où s'opposent deux principaux modèles de laïcité, le débat s'est surtout structuré autour de deux manières diamétralement opposées de concevoir l'individu et son identité : un individu que l'État doit chercher à émanciper ou un individu que l'État doit laisser libre. La position de Manent par rapport à cette problématique devient donc un outil tout indiqué pour

¹ Parmi ceux qui caractérisent ainsi le débat entourant les modèles de gestion de la diversité, on peut notamment penser à Cécile Laborde (2008, *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*) ; Anna Elizabetta Galeotti (1993, « Citizenship and Equality : The Place for Toleration ») ; Jocelyn Maclure et Charles Taylor (2010, *Laïcité et liberté de conscience*) de même que Daniel Weinstock (2014, « Laïcité et multiculturalisme : même combat ? »).

² Mahoney, D. (2016), « A Liberal and a Classic : Pierre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron ».

³ Entre autres, dans Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism ».

mesurer ses intuitions politiques, et parvenir ainsi à une meilleure compréhension de la pensée manentienne dans son ensemble.

En d'autres mots, cet article se propose de jeter quelques lumières sur la pensée de Manent, à partir d'une analyse fine du modèle manentien en matière d'aménagement du pluralisme religieux. Plus précisément, cette étude se structure autour de deux principaux points de rupture entre les approches républicaines et les approches libérales.

Le premier point de rupture est celui de la conception de la personne. On trouve d'un côté le point de vue de la tradition libérale individualiste qui considère que l'individu serait antérieur à ses fins et agirait pour cette raison de manière autonome, et de l'autre, la conception communautarienne qui rejette la conception libérale individualiste des individus comme étant des agents antérieurs à leurs fins et considère plutôt que leurs choix, bien qu'autonomes, sont influencés par des éléments qui leur sont extérieurs⁴.

Le deuxième point de rupture est celui de la place de la religion dans l'espace public. Ce débat⁵ trouve son origine dans l'introduction de la *clause restrictive* de Rawls au sein de sa conception de l'usage public de la raison, qui consiste en une exigence de traduction des motifs religieux en motifs séculiers.

⁴ Pour une présentation plus fine du débat entre la conception communautarienne et la conception libérale individualiste de la personne, voir notamment Dilhac, M.-A. (2008), « La querelle de l'individualisme : Rawls » ; Gomez-Muller, A. (2001), « Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer » et Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self ».

⁵ Nous faisons référence ici à l'abondante littérature qui s'est développée en réponse aux critiques formulées par Jürgen Habermas (2008, *Entre naturalisme et religion*) par rapport à la *clause restrictive* de John Rawls (1997, « The Idea of Public Reason Revisited »), et dont font notamment partie les articles suivants : Courtois, S. (2010), « La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas » ; Loobuyck, P. et S. Rummens (2011), « Religious Arguments in the Public Sphere : Comparing Habermas with Rawls » et Sikka, S. (2016) « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere ». Cette problématique est traitée en profondeur dans la seconde partie de cet article.

1. La conception manentienne de la personne

La question de la conception de la personne traverse l'œuvre de Manent. Elle est notamment centrale dans son livre *La cité de l'homme* (1994), dans lequel il présente justement comment la philosophie politique moderne en est venue à oublier la question de la nature humaine. Il y a donc beaucoup à dire sur sa conception de la personne. Cependant, ce n'est pas ici dans une perspective proprement manentienne que nous posons la question de la nature humaine. Nous nous y intéressons plutôt à partir des catégories qui, *grasso modo*, ont structuré la philosophie politique anglo-américaine depuis la deuxième moitié du XX^e siècle. Cette section se propose donc de dégager, en premier lieu, une esquisse de la conception manentienne de la personne, et ce, strictement à partir de *Situation de la France*. En deuxième lieu, cette section entend confronter cette première version avec les principales thèses proposées par Manent sur la nature humaine dans l'ensemble de son œuvre.

Cette première étape logique de l'analyse se structure autour d'une thèse interprétative très précise quant à la réflexion de Manent sur la gestion de la diversité : si ce dernier affiche une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de la personne, c'est qu'il adopte une certaine forme de *collectivisme méthodologique*⁶ qui reflète une critique plus globale du libéralisme individualiste traversant l'ensemble de son œuvre.

⁶ L'utilisation de l'expression « collectivisme méthodologique » (aussi parfois appelé holisme méthodologique) n'est pas de Manent. Cette idée est à concevoir en opposition avec celle d'individualisme méthodologique (voir Heath, J. (2015), « Methodological Individualism »), en ce sens qu'il s'agit d'une perspective qui considère que les phénomènes sociaux doivent être étudiés d'un point de vue macroscopique, mais tout en cherchant à éviter le poids métaphysique que représenterait la réification ontologique des entités collectives. Rappelons qu'il ne s'agit pas d'une idée à laquelle Manent souscrit explicitement. En effet, d'aucuns pourraient considérer que la conception manentienne de la communauté politique aurait plutôt une certaine densité ontologique. Par contre, dans le cadre de cet article, nous considérons qu'il n'y a pas lieu d'entrer dans ces considérations. Autrement dit, il n'est aucunement nécessaire d'utiliser une version métaphysiquement dense du holisme pour rendre compte de la perspective de Manent sur le vivre-ensemble. C'est donc la raison pour laquelle il est seulement question de collectivisme méthodologique ici.

1.1. *Communautarisme et collectivisme méthodologique dans Situation de la France*

Situation de la France est d'abord et avant tout un projet de réconciliation civique que Manent propose à la communauté française et à sa minorité musulmane. Ce texte est rédigé suite aux attentats du 7 janvier 2015, qui ont eu lieu dans les locaux du journal *Charlie Hebdo* à Paris. Non seulement Manent y propose-t-il un diagnostic des problèmes d'intégration auxquels font face les communautés musulmanes en France, mais ce dernier y développe aussi un véritable projet normatif visant à rétablir l'« amitié civique » en France⁷. Ce faisant, la question du communautarisme, et plus précisément du conflit entre les différentes conceptions de la personne, est centrale dans sa réflexion. Une mise en garde s'impose toutefois : les très rares occurrences explicites de ce terme dans le livre sont pour le moins caricaturales⁸. Ceci s'explique facilement par la connotation péjorative qui est prêtée à ce terme dans le débat français⁹. En revanche, – et si on se rapporte à l'utilisation de ce terme qui est généralement de mise dans la philosophie politique anglo-américaine – il y a tout lieu de

⁷ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 148–9.

⁹ Cette connotation péjorative associée au terme « communautarisme » dans le débat français tient du fait que le républicanisme français, tel qu'on conçoit généralement, est caractérisé par deux principales hypothèses : (1) celle d'un effet émancipatoire de ce modèle sur les individus et (2) celle de son effet homogénéisateur (Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, p. 44). Il est important cependant de noter ici que d'aucuns – dont font notamment partie Valérie Amiraux et David Koussens (Amiraux, V. et D. Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 68 ; Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, p. 28) – remettent en question cette lecture « essentialiste » du républicanisme français. Il y a en effet certaines dispositions juridiques – e. g. les différents modèles de laïcité qui sont appliqués dans certaines régions de France et dans les DOM TOM – qui montrent bien que le républicanisme français n'est pas unidimensionnel. Il n'en demeure pas moins que l'idée de « communautarisme » n'est généralement pas vue d'un bon œil dans le débat français, et ce, parce qu'il s'agit d'une vision qui s'inscrit mal dans l'esprit général du républicanisme jacobin. Nous employons d'ailleurs ici l'épithète « jacobin » pour caractériser la méfiance du modèle français à l'égard du communautarisme, et ce, afin d'insister sur le fait qu'il « tient *a priori* pour suspecte toutes les manifestations de la différence, toute forme de pluralisme et de particularité » (Spitz, J.-F. (2004), « La culture politique républicaine en question : Pierre Rosenvallon et la critique du 'jacobinisme' français », p. 112).

croire, qu'au fil du diagnostic qu'il fait des problèmes d'intégration des communautés musulmanes, Manent voit bien que la problématique de la gestion de la diversité s'articule ultimement autour d'un conflit entre deux conceptions diamétralement opposées de la personne et de son rapport avec la société, c'est-à-dire l'opposition entre la conception communautarienne de la personne et la conception libérale individualiste :

Je crois que l'on peut résumer sommairement mais impartialement les choses en disant ceci : tandis que, « pour nous », la société est d'abord l'organisation et la garantie des droits individuels, elle est, « pour eux », d'abord l'ensemble des mœurs qui fournissent la règle concrète de la vie bonne¹⁰.

Manent reprend ici la définition classique que les communautariens donnent à l'identité individuelle et au rapport entre un individu et sa société. Aux yeux de Manent, pour « eux » (c'est-à-dire pour les citoyens issus des communautés musulmanes), la société doit « fourni[r] la règle concrète de la vie bonne ». Ceci revient à dire que le vivre-ensemble ne doit pas être fixé, selon les membres des communautés musulmanes, de manière neutre à l'égard du pluralisme irréductible et souhaitable des conceptions de la vie bonne¹¹. Or, c'est

¹⁰ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 23.

¹¹ En fait, dans le cas des membres des communautés religieuses, cet enjeu proprement identitaire comporte une dimension pratique qui le rend encore plus problématique. Le véritable enjeu – que Manent évoque d'ailleurs sans jamais véritablement le poser explicitement – est qu'une certaine compréhension, que l'on peut qualifier de républicaine, de la neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne porte préjudice à certaines communautés en particulier. Il n'y a pas lieu de s'étendre, dans le cadre de cet article, sur ces considérations, car elles requerraient un long développement. Néanmoins, et en ce qui concerne la conception républicaine de la neutralité étatique, il y a une asymétrie des exigences entre les citoyens séculiers et les citoyens religieux. Il y a d'une part (a) une asymétrie au niveau des exigences doxastiques (i.e. l'incompatibilité entre les exigences de la foi religieuse et la reconnaissance du pluralisme religieux, car il faut considérer sa foi religieuse comme étant ultimement *révisable*) (voir notamment Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 149 et Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, p. 236) et d'autre part (b) l'asymétrie au niveau des exigences performatives (via, e. g., certains rituels ou signes religieux) (voir notamment Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », p. 596).

justement cette forme non-neutre de rapport entre l'individu et la société qu'implique la conception communautarienne de l'identité, car elle place précisément la relation entre un individu et sa communauté d'appartenance – définie comme un ensemble de traditions et de valeurs – au centre de son identité personnelle¹². Alors, dans une perspective communautarienne, la combinaison de préférences et de goûts que l'on poursuit découle du domaine de valeurs qui caractérise notre communauté sociale d'appartenance. Ce domaine de valeurs est, selon Charles Taylor par exemple, motivé par une *justification embryonnaire*, qu'il définit comme une fondation *prima facie* héritée des traditions des anciens de notre communauté d'appartenance¹³. Ainsi, pour les communautariens, l'identité morale et communautaire détermine l'identité personnelle. C'est en ce sens que cette conception de l'identité s'oppose à celle du libéralisme individualiste, qui s'appuie plutôt sur une version stricte de la thèse de l'autonomie individuelle¹⁴.

Soulignons ici que Manent propose, dans *Situations de la France*, un argument tout à fait unique pour défendre une plus grande ouverture à l'égard du communautarisme dans le républicanisme français. Manent parvient en effet à montrer une aporie propre au républicanisme français standard. Il s'agit de l'argument que l'on peut qualifier de *paradoxe de l'arrachement aux appartenances*.

Par contre, et avant de présenter directement ce paradoxe, il est important de situer davantage la démarche de Manent dans la littérature sur le sujet. Ce dernier met en fait de l'avant une forme de républicanisme critique, à l'instar de celui proposé par Cécile Laborde dans *Critical Republicanism* (2008), mais il le justifie toutefois à partir d'une stratégie argumentative complètement distincte de celle de Laborde. Cette dernière considère que l'État français doit parvenir à concilier les préoccupations des communautés musulmanes sans pour autant s'éloigner de l'idéal de l'« État émancipatoire¹⁵ ». Ainsi, même si elle s'oppose à certaines mesures proprement républicaines – comme celles de la loi du 14 mars 2004 qu'elle juge comme étant une forme de paternalisme liberticide pour les femmes issues des communautés

¹² Dilhac, M.-A. (2008), « La querelle de l'individualisme : Rawls », p. 183.

¹³ Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language : Philosophical Papers*, vol. 1, p. 66.

¹⁴ Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self », p. 90.

¹⁵ Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, p. 103.

musulmanes¹⁶ –, Laborde considère tout de même que l'État doit adopter une position « compréhensive » (pour parler en termes rawlsiens), et ce, en mettant de l'avant le principe de *liberté comme non-domination*. Laborde s'inspire donc largement de Philip Pettit¹⁷ en ce qui a trait à la forme de républicanisme qu'elle promeut¹⁸. Ce faisant, elle adopte aussi une forme *d'individualisme méthodologique*¹⁹. Or, l'originalité de la perspective de Manent est justement de ne pas s'appuyer sur une telle thèse, et de mettre plutôt de l'avant une forme atténuée de *collectivisme méthodologique*.

Manent pense en effet les relations entre diverses formes de communauté à partir de l'hypothèse selon laquelle il n'est pas possible

¹⁶ Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant ouvertement une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics.

¹⁷ Voir Pettit, P. (2001), *Republicanism : A Theory of Freedom*. Voir aussi Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁸ De manière générale, on peut résumer le modèle de Laborde en ce que cette dernière refuse, d'une part, le *paternalisme législatif*, mais qu'elle encourage, d'autre part, le *paternalisme éducationnel*. La première forme de paternalisme est celle qui sert à justifier, par exemple, l'interdiction de porter le foulard dans les écoles. Il s'agit, pour Laborde, d'une forme illégitime de paternalisme, car ce sont des politiques qui tendent à ostraciser les communautés visées, et ce, sans pour autant stimuler concrètement l'autonomie des individus concernés visés par lesdites politiques. Or, même si Laborde s'oppose ouvertement à ce premier type de paternalisme, elle n'abandonne pas, comme nous l'avons déjà dit, l'idéal émancipatoire républicain. Par contre, ce serait plutôt par l'éducation, et non par la prohibition, que l'État devrait stimuler l'autonomie des individus selon elle, d'où l'idée de *paternalisme éducationnel* (Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, p. 158–9). Il est intéressant de noter que Manent reprend sensiblement l'idée labordienne de *paternalisme éducationnel* lorsqu'il propose de redonner à l'éducation publique sa « finalité associative » (Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 40–1). Par contre, il s'agit quand même d'un élément relativement marginal dans son livre, alors que cette idée occupe une place centrale dans le républicanisme critique de Laborde.

¹⁹ Nous sous-entendons ici – et ce, malheureusement sans le justifier de manière extensive – que Laborde, à l'instar de Pettit, considère qu'il n'est pas possible d'avoir recours à un fait strictement collectif pour expliquer en dernière analyse des régularités dans les comportements individuels. C'est la présupposition, à la fois métaphysique et épistémologique, qui structure l'idée de *liberté comme non-domination*. Nous ne prenons pas le temps de justifier davantage cette idée, car il s'agit simplement d'un moyen de mettre en valeur l'originalité de l'argument de Pierre Manent : il serait donc contreproductif de s'étendre sur cette question dans le cadre de cet article.

pour un individu de s'affranchir complètement de toute appartenance communautaire. C'est d'ailleurs précisément ce qu'il cherche à montrer à l'aide du *paradoxe de l'arrachement aux appartenances*. Pour mettre en évidence cette aporie, Manent commence par définir ce qui devrait être le rapport entre le citoyen et sa communauté selon le républicanisme français standard :

[]e citoyen en tant que tel n'est ni musulman, ni juif, ni chrétien, ni membre de quelque autre communauté d'opinion ou de religion que ce soit, sinon précisément de la communauté de citoyens²⁰.

Dans ce passage, on voit bien que le républicanisme à la française conçoit l'identité citoyenne selon deux principales prémisses :

1. un citoyen doit être libre de toute appartenance communautaire de type religieux ou philosophique ;
2. un citoyen doit former une communauté civique avec ses concitoyens.

Or, Manent ne voit pas de différence de nature entre la communauté religieuse et la communauté civique. La communauté civique est une communauté, au même titre que les autres communautés qui composent une société. Il y aurait donc une contradiction, selon Manent, dans le fait de penser la citoyenneté comme étant un arrachement à toute appartenance communautaire²¹. C'est aussi en suivant la même logique que Manent justifie une plus grande ouverture au communautarisme :

la citoyenneté ne saurait signifier le détachement, moins encore « l'arrachement » à la communauté religieuse²².

C'est donc précisément en s'appuyant sur le *paradoxe de l'arrachement aux appartenances* que Manent justifie une des principales thèses normatives de son livre *Situation de la France*. À ses yeux, une des préconditions nécessaires pour qu'une « amitié civique » puisse s'établir entre la majorité française et la minorité musulmane est celle

²⁰ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 143.

²¹ *Ibid.*, p. 143-4.

²² *Ibid.*, p. 145-6.

d'une reconnaissance mutuelle de leur caractère réciproquement communautaire et collectif :

les musulmans français ne trouveront leur place dans la société française que s'ils la trouvent dans la nation. Ils ne la trouveront dans la nation que si celle-ci les accueille selon sa vérité et selon leur vérité – non pas donc simplement comme des individus-citoyens titulaires de droits accueillent d'autres titulaires des mêmes droits, mais comme une association de marque chrétienne fait sa place à une forme de vie avec laquelle elle ne s'est jamais mêlée sur un pied d'égalité²³.

Dans ce passage, Manent consacre ce qu'on peut qualifier comme étant une forme de *collectivisme méthodologique*. Il y défend ouvertement l'idée selon laquelle la solution est à trouver au niveau collectif²⁴, et non par une réflexion centrée sur les droits individuels. Nous verrons que cette position s'inscrit dans une critique plus globale que Manent formule à l'égard d'une conception strictement individualiste du libéralisme. Toutefois, ce qu'il est important de retenir à cette étape

²³ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 164.

²⁴ Il est important d'insister ici sur le caractère strictement méthodologique de ce collectivisme de Manent. Autrement dit, ce dernier ne cherche aucunement à réifier les communautés. On peut d'ailleurs faire ici un parallèle entre la conception manentienne de la communauté et celle qu'il a du « bien commun » dans *La cité de l'homme* (Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 241). Dans les deux cas, Manent évite habilement de surcharger ontologiquement ces concepts, mais s'en sert plutôt pour rendre compte d'éléments qui structurent concrètement la chose politique. Ce qu'il nous dit, c'est que, si un compromis pratique est possible entre la communauté française et celle musulmane, une discussion doit s'établir entre les communautés en tant que communautés, c'est-à-dire en se reconnaissant mutuellement comme des « formes de vie » incommensurables (*Ibid.*, p. 164). Formulé ainsi, le parallèle avec son libéralisme aristotélien – tel que défendu dans *La cité de l'homme* (*Ibid.*, p. 240-1) – est encore plus frappant : il cherche à éviter d'adopter un méta-principe qui servirait à arbitrer les différentes conceptions du bien. En d'autres mots, Manent considère que la fixation du débat sur la gestion de la diversité en France autour des questions de droits individuels est profondément contradictoire, précisément parce que la perspective des droits individuels se présente comme étant au-delà des différentes doctrines compréhensives. Le *collectivisme méthodologique* de Manent, comme principe structurant la « conversation civique » entre les différentes communautés en France, cherche alors précisément à éviter de fixer un tel méta-principe (*Ibid.*, p. 135, voir aussi p. 140).

de l'exposé est que Manent affiche, dans *Situation de la France*, une certaine ouverture à l'égard du communautarisme, et ce, à partir d'un argument original qui s'éloigne grandement des sentiers battus. Sa ligne argumentative s'appuie sur une forme de *collectivisme méthodologique*, ce qui distingue sa solution de celle que constitue le républicanisme critique de Laborde. Par contre, ceci est loin de vouloir dire que Manent adopte une conception communautarienne de la personne. Ainsi, afin de bien comprendre la conception de la nature humaine sur laquelle s'appuie véritablement la réflexion de Manent dans ce livre, il y a maintenant lieu de la situer plus généralement dans l'ensemble de sa pensée.

1.2. *Communauté et nature humaine*

Le diagnostic des problèmes d'intégration des communautés musulmanes, posé par Manent dans *Situation de la France*, recoupe largement les critiques que ce dernier a soulevées au sujet de l'individualisme libéral moderne dans l'ensemble de son œuvre :

[L]es droits de l'homme ont été radicalement séparés des droits du citoyen, et au lieu de libérer les sociétaires pour les rendre capables et désireux de participer à la chose commune, ils sont désormais censés se suffire à eux-mêmes, l'institution publique n'étant plus que leur docile instrument²⁵.

Si Manent considère que la société libérale moderne est partiellement responsable de ces problèmes d'intégration, c'est notamment compte tenu de la *sur-séparation* qui la caractérise²⁶. Or, même si cette idée n'est que rapidement évoquée dans *Situation de la France*, il s'agit heureusement d'une thèse qu'il a étayée davantage dans *La cité de l'homme*. *Grosso modo*, Manent considère que la philosophie politique moderne impose un régime de la séparation, au sens où « la pensée de l'être et la pensée de l'homme » ne sont plus conçues conjointement, comme c'était le cas dans la philosophie politique

²⁵ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

classique²⁷. C'est donc pour cette raison que l'on remarque un retour à une réflexion « onto-anthropologique » dans la pensée politique de Manent. Pour lui, la « forme politique » est *naturelle*, en ce sens qu'elle découlerait du caractère foncièrement politique de la nature humaine. Ce faisant, et selon la lecture proposée par Bruno Karsenti, « il n'y a pas de sens à scinder l'individualité humaine en expérience publique et privée, en politique et non-politique²⁸ ».

Dans tous les cas, il y a, dans la pensée de Manent en général, une remise en question notoire du paradigme des droits de l'homme comme seul modèle explicatif du vivre-ensemble, paradigme qui domine actuellement le discours politique dans nos sociétés démocratiques contemporaines. Le diagnostic proposé dans *Situation de la France* illustre éloquemment cette intuition manentienne²⁹ : le discours des droits de l'homme induit une forme d'*individualisme méthodologique*, de telle sorte que l'individu est toujours pensé de manière complètement indépendante de sa collectivité (ou de sa communauté). C'est d'ailleurs sur ce point que Manent semble s'éloigner le plus du libéralisme individualiste, car il considère explicitement que, pour faire société, il faut nécessairement qu'il y ait adhésion de la part des individus à un projet collectif commun³⁰. Manent rejette ainsi la perspective atomiste et individualiste propre au discours des droits de l'homme et adopte plutôt une forme de

²⁷ Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 197.

²⁸ Karsenti, B. (2014), « Le regard politique de Pierre Manent ».

²⁹ L'argument à l'encontre du paradigme des droits de l'homme, proposé par Manent dans *La cité de l'homme*, revêt toutefois un caractère plus fondamental que celui avancé dans *Situation de la France*. Dans son livre de 1994, Manent s'attaque à cette conception de la nature humaine « désanctifiée de l'être » (Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, p. 199) en revenant sur la critique humienne de Locke. Rappelons ici que la position bifurcationniste de David Hume insiste sur le « hiatus infranchissable entre l'idiome des droits et l'idiome des idées » (*Ibid.*, p. 204). En d'autres mots, Hume considère qu'il est impossible de « renaturaliser » les droits de l'homme au terme d'une réflexion *a posteriori* comme celle de Locke. En reprenant la position de Hume, Manent cherche donc à montrer que quiconque veut être conséquent avec le fondement ontologiquement neutre des droits de l'homme doit aussi accepter qu'il s'agisse ultimement « d'une idée comme les autres » (*Ibid.*, p. 207). En somme, Manent considère que le paradigme des droits de l'homme aboutit nécessairement à une forme de relativisme, et ce, précisément parce que « la pensée de l'être et la pensée de l'homme » ne sont plus conçues conjointement (*Ibid.*, p. 197).

³⁰ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 110-3 et p. 120-2. Voir aussi Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism », p. 137.

collectivisme méthodologique. Il y a donc tout lieu de croire que le diagnostic que Manent fait des problèmes d'intégration de la communauté musulmane s'inscrit parfaitement dans sa critique du libéralisme individualiste.

2. La place de la religion dans l'espace public

Le débat sur la place de la religion dans l'espace public dont il est question ici est celui qui tient son origine dans la critique qu'a faite Jürgen Habermas (2008) de la *clause restrictive* rawlsienne, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les raisons issues de doctrines compréhensives peuvent avoir leur place dans la délibération publique, mais sous condition d'être formulées dans des raisons accessibles à tous³¹. L'idée rawlsienne de raison publique considère en ce sens que les politiques ne peuvent être légitimement justifiées que si et seulement si elles font appel à la « raison naturelle » de chacun, c'est-à-dire à des arguments publics, accessibles dans une égale mesure à toutes personnes³². Or, Habermas insiste sur le fait que cette conception de la raison publique impose un fardeau de traduction aux citoyens religieux et non aux citoyens séculiers. Plus précisément, Habermas remarque que, selon cette « clause restrictive » rawlsienne, « les raisons laïques » qui sous-tendent une position religieuse doivent être assez fortes pour justifier cette position « tout à fait indépendamment des mobiles religieux qui ont cours parallèlement ». Or, cette exigence de « justification séculière » présupposée par la « clause restrictive » rawlsienne est irréaliste aux yeux d'Habermas, considérant le fait que la plupart des citoyens religieux sont « tout à fait incapables de scinder ainsi artificiellement leur conscience sans mettre en péril leur vie spirituelle³³ ». Ce débat a donné lieu à une riche littérature qui se structure autour de deux tendances : la position inclusionniste – comme celle de Sonia Sikka³⁴, Nicholas Wolterstorff³⁵ and Paul

³¹ Rawls, J. (1997), « The Idea of Public Reason Revisited », p. 783-4.

³² Courtis, S. (2010), « La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas », p. 93. Voir aussi Koppelman, A. (2017), « A Rawlsian Defence of Special Treatment for Religion ».

³³ Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 196.

³⁴ Sonia Sikka (2016, « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere ») s'appuie sur une remise en question de la possibilité même de penser une traduction d'énoncés religieux en énoncés séculiers – exigence qui

J. Weithman³⁶ – et la position exclusionniste – et on peut penser ici à Robert Audi³⁷. Habermas défend quant à lui une position intermédiaire en proposant une conception coopérative de la traduction des énoncés, c'est-à-dire par un partage du fardeau d'adaptation entre les citoyens religieux et les citoyens séculiers. Dans tous les cas, les considérations de Manent dans *Situation de la France* semblent s'inscrire dans ce débat entre inclusionnisme et exclusionnisme. Cette section propose donc de situer la solution manentienne d'intégration des communautés musulmanes au sein de cette riche littérature.

Cette seconde étape logique de l'analyse se structure aussi autour d'une thèse interprétative précise : si Manent accorde une plus grande place au discours religieux dans la « conversation civique », et plus précisément au discours religieux issu de la communauté musulmane, c'est qu'il considère que cette ouverture est susceptible de contribuer

génèrerait, à ses yeux, la perte du contenu sémantique propre au discours religieux – afin de défendre une perspective inclusionniste.

³⁵ Nicholas Wolterstorff (1997, « The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues ») considère qu'il ne devrait y avoir aucune restriction à l'utilisation de motifs religieux dans la sphère publique. À ses yeux, tout ce que l'on peut espérer obtenir à la suite de la délibération démocratique est un *modus vivendi* (cette idée s'oppose à la notion rawlsienne de *consensus par recoupements*). Comme un *modus vivendi* est un simple accord stratégique et ponctuel entre les citoyens, il n'est donc pas possible de rechercher un consensus sur les principes de base de la justice comme le fait Rawls. Cette critique fondamentale du libéralisme politique lui permet d'encourager une insertion quasi-inconditionnelle du discours religieux dans la délibération publique (Habermas 2007, 193-195).

³⁶ Paul Weithman (2006, *Religion and the Obligations of Citizenship* ; voir aussi 2010, *Why Political Liberalism ? On John Rawls's Political Turn*) adopte une conception forte de la neutralité libérale selon laquelle les citoyens auraient un droit moral de fonder leurs décisions politiques sur leurs points de vue compréhensifs respectifs. Dans sa critique de la « clause restrictive » de Rawls, Habermas résume aussi en détails sa position (2008, *Entre naturalisme et religion*, p. 192-3).

³⁷ Le modèle exclusionniste de Robert Audi comprend cinq principes qui déterminent la place de la religion dans l'espace public : (1) le principe de la rationalité laïque ; (2) le principe de la motivation laïque (3) la pratique de ce qu'il appelle la « civic voice » ; (4) l'intégration mutuelle des vertus civiques et religieuses et (5) le principe de l'équilibre théo-éthique (Audi, R. (1997), « Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics »). En général, son modèle impose donc davantage de restrictions sur les raisons religieuses dans l'espace public et c'est sur cette base que nous pouvons qualifier son approche d'exclusionniste. Voir aussi Audi, R. (1989), « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship ».

à l'atteinte d'un projet collectif commun et de faire ainsi contrepoids à la primauté qui est accordée strictement au discours des droits de la personne.

Bien entendu, la réflexion de Manent sur la place de la religion dans l'espace public n'est pas étrangère à la tragédie de *Charlie Hebdo*, et on comprend bien pourquoi. Avant tout chose, il est intéressant de noter que Manent s'appuie sur un constat semblable à celui d'Habermas³⁸, et ce, en reconnaissant la tendance empirique du renouveau spirituel et religieux qui marque le XXI^e siècle³⁹. Plus précisément, Manent formule un postulat analogue à celui de la « société postséculière » chez Habermas⁴⁰ ou encore à celui de l'« âge séculier » chez Taylor⁴¹ en ce sens qu'il pense la question religieuse comme un trait permanent des démocraties libérales, et non pas comme une dimension qui disparaîtrait suite à une sécularisation progressive des sociétés démocratiques⁴² :

[n]e serait-il pas prudent, aussi bien scientifiquement que politiquement, de réviser, ou du moins de suspendre le postulat selon lequel la religion est destinée à s'effacer dans les sociétés modernes ou en voie de modernisation⁴³ ?

Par ailleurs, Manent reconnaît aussi la différence sémantique fondamentale entre le discours religieux et le discours séculier, en montrant comment le langage des droits de l'homme – compris ici comme étant analogue au langage séculier chez Habermas, ou encore à l'usage public de la raison chez Rawls – ne convient pas tout à fait à l'expression des préoccupations issues des communautés religieuses :

ces mouvements dits islamistes, qui pourraient formuler des revendications sociales ou politiques dans les termes qui sont familiers aux hommes d'aujourd'hui sur tous les continents, c'est-à-dire dans le langage des droits de

³⁸ Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, p. 147.

³⁹ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 19.

⁴⁰ Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*.

⁴¹ Taylor, C. (2011), *L'âge séculier*.

⁴² Manent, P. (2015), *Situations de France*, 20–2.

⁴³ *Ibid.*, p. 20.

l'homme, formulent leurs revendications dans le langage de la foi religieuse⁴⁴.

En somme, il ne fait aucun doute que Manent pense l'intégration de la communauté musulmane à la société française selon les mêmes paramètres que ceux du débat sur la place de la religion dans l'espace public tel que décrit plus haut. Ce qui distingue toutefois la démarche de Manent est qu'elle s'inscrit dans une perspective plutôt républicaine que strictement libérale, car elle vise ultimement, rappelons-le, l'atteinte d'un projet politique commun⁴⁵. Autrement dit, Manent ne vise ni un simple *modus vivendi*⁴⁶ et ni un consensus par recouvrements de type rawlsien. En effet, le modèle de Manent espère atteindre une véritable amitié civique, amitié qui nécessiterait l'adhésion commune à un projet collectif compréhensif⁴⁷. De plus, et comme nous l'avons déjà vu, une telle réconciliation doit passer par une discussion d'une communauté à une autre, et non pas par une réflexion portant strictement sur des droits individuels. C'est d'ailleurs sur cette base qu'il a été possible de conclure que Manent remplace l'*individualisme méthodologique* propre au libéralisme individualiste par une approche plutôt fondée sur une certaine forme de *collectivisme méthodologique*.

Cela dit, une certaine contradiction découle tout de même du modèle proposé par Manent, et plus précisément de son traitement de la place du discours religieux dans l'espace public. En fait, Manent considère qu'introduire une réciprocité dans le dialogue avec la communauté musulmane est le seul moyen de parvenir à une certaine «amitié civique» en France. *Grosso modo*, sa position normative comporte deux principales composantes. D'une part, Manent considère qu'on devrait accepter toutes les mœurs et les pratiques de la communauté musulmane⁴⁸, et ce, à l'exception du voile intégral et de la polygamie⁴⁹. D'autre part, il encourage une réintégration du discours religieux issu de cette même communauté dans l'espace

⁴⁴ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 19–20.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶ Voir note 35.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 110–3, voir aussi p. 120–2.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69–71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74–6.

public, en le considérant exactement de la manière que toute autre forme de discours. Ainsi, le modèle de Manent se présente, à première vue, comme étant plus inclusionniste que le modèle républicain français tel qu'il est appliqué aujourd'hui. En effet, il y a tout lieu de croire que cette approche s'opposerait à une loi comme celle du 14 mars 2004 par exemple. Or, malgré les apparences, il y a tout de même lieu de considérer que le modèle de Manent ne représente pas une réelle avancée en ce qui a trait à l'inclusion de la minorité musulmane. Pour bien comprendre cette nuance, il y a maintenant lieu d'examiner séparément chacune des deux composantes normatives de l'approche manentienne en matière de gestion de la diversité religieuse.

D'aucuns pourraient considérer qu'il est contradictoire d'encourager une « conversation civique » symétrique entre la communauté civique et la communauté musulmane tout en fixant à l'avance les limites du projet collectif auquel devrait aboutir un tel exercice de délibération. Autrement dit, Manent encourage une reconnaissance de la communauté musulmane en tant que communauté – en montrant qu'il n'y a pas de réelle différence de nature entre une communauté religieuse et une communauté dite civique –, et ce, tout en donnant la primauté *a priori* aux principes civiques (en disqualifiant d'avance certaines pratiques, *i.e.* le port du voile intégral et la polygamie). De plus, l'argument de Manent est que l'adhésion à ce type de pratiques n'est pas compatible avec l'exercice d'une véritable liberté rationnelle⁵⁰ :

⁵⁰ Ce faisant, le modèle manentien souscrit à la thèse du consentement illusoire. Cette idée est caractéristique du modèle républicain à la française, comme l'ont bien montré Amiraux et Koussens en rapportant un des arguments défendus par le Conseil d'État français en 2009 afin de justifier l'incompatibilité entre le port des signes religieux et les valeurs fondamentales de la République : « Elle [la femme issue d'une communauté musulmane] vit dans la soumission totale aux hommes de sa famille, qui se manifeste tant dans le port de son vêtement que dans l'organisation de sa vie quotidienne [...] et elle trouve cela normal et [...] l'idée même de contester cette soumission ne l'effleure même pas » (Amiraux, V. et D. Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », p. 71). Ainsi, selon cette thèse, le consentement d'une femme au port du voile intégral ou à la polygamie, par exemple, serait illusoire, ou, plutôt, serait le fruit d'un processus sophistiqué de rationalisation.

[l]a libre adhésion à une communauté qui n'encourage pas la liberté, particulièrement à une modalité de cette communauté qui exclut la liberté [comme la décision de porter certains signes religieux, donne-t-il en exemple plus tôt dans le texte], renforce cette communauté, ou cette modalité de la communauté, plus qu'elle ne favorise la liberté⁵¹.

Ici, il faut préciser que l'objectif de cet article n'est pas de prendre position pour ou contre le port du voile intégral, encore la polygamie, mais bien de montrer qu'il y a une tension dans le modèle de Manent. D'un côté, ce dernier remet en question la primauté du paradigme des droits individuels, sous prétexte que ce cadre normatif met de côté la quête d'un projet collectif commun, et ce, au profit d'une conception strictement individualiste du vivre-ensemble. Or, d'un autre côté, Manent semble aussi s'appuyer sur une conception forte de l'individualisme moral, en considérant que les pratiques communautaires ne sont acceptables que si elles respectent certains droits individuels fondamentaux. En somme, Manent propose une version certes atténuée du républicanisme à la française, mais il ne parvient pas véritablement à s'affranchir de l'individualisme moral qui le caractérise.

Cela étant dit, il ne s'agit pas du principal écueil que comporte le modèle de Manent. C'est davantage au niveau du traitement du discours religieux dans l'espace public que le bât blesse. Dans la foulée de l'attentat de *Charlie Hebdo*, il est tout à fait normal que Manent soit sensible à la protection de liberté d'expression, et plus précisément à la possibilité pour les différentes communautés de se critiquer et de se remettre en question mutuellement dans l'espace public. C'est en ce sens que Manent adopte un point de vue étonnement semblable à celui de Mathieu Bock-Côté dans son livre *Le multiculturalisme comme religion politique* (2016). À la fois Bock-Côté et Manent s'opposent à la «doxa diversitaire» qui caractériserait actuellement les sociétés occidentales, et qu'ils font remonter, tous les deux, à ce qui était préconisé par l'élite intellectuelle et culturelle

⁵¹ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 29.

marxiste de mai 1968⁵². Ce que Bock-Côté qualifie comme étant une «sacralisation de la diversité⁵³», Manent le considère plutôt comme étant une immunité à l'égard de l'islam imposée par l'élite intellectuelle progressiste en France. Manent s'inquiète du fait qu'on ne puisse plus prendre position publiquement contre des pratiques religieuses issues des communautés musulmanes sans risquer la condamnation d'islamophobie. À ses yeux, si on veut parvenir à une véritable «conversation civique» symétrique entre la communauté civique et la communauté musulmane, il faudrait considérer le discours religieux au même titre que n'importe quel autre discours, et en autoriser conséquemment toutes les formes de critiques⁵⁴. Il y a toutefois un important aspect que Manent manque de considérer dans son argument : l'asymétrie fondamentale entre discours religieux et discours séculier qui vient compromettre *a priori* ce dialogue. Ici, l'argument d'Habermas – c'est-à-dire l'idée d'une conception coopérative de la traduction – montre bien l'incomplétude de la position de Manent. Il y a des limites épistémiques et doxastiques qui s'imposent par défaut au discours religieux, mais pas au discours séculier dans le cadre d'une délibération, ou plutôt d'une «conversation civique». Autrement dit, la conception qu'a Manent d'une symétrie entre discours religieux et discours séculier est en quelque sorte naïve et insuffisamment nuancée. Ainsi, Manent vient, encore une fois, atténuer le modèle républicain à la française, mais sans pour autant véritablement en ébranler les fondements normatifs. Il y a donc lieu de conclure que le modèle manentien est sans doute plus inclusif que le républicanisme français actuel, mais que ce gain en termes d'inclusion, lorsque situé plus globalement dans la littérature

⁵² Les arguments de Bock-Côté et de Manent partagent sensiblement la même critique de l'élite marxiste de mai 1968. Pour Manent, les transformations induites par mai 1968 s'articulent autour d'un individualisme exacerbé, en vertu duquel « les gouvernements sont incités à se faire valoir non plus par l'orientation et l'énergie qu'ils donnent à la vie commune mais par les 'nouveaux droits' qu'ils accordent aux individus » (Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 11). De son côté, Bock-Côté amalgame l'ensemble des luttes pour la reconnaissance en les considérant toutes comme des différentes manifestations de l'évolution du phénomène de «sacralisation de la diversité» qu'a induit mai 1968 (Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 111).

⁵³ Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 111.

⁵⁴ Manent, P. (2015), *Situations de France*, p. 77-8.

sur le sujet, apparaît plutôt superficiel. En effet, ce sur quoi bon nombre de philosophes ayant réfléchi à la place de la religion dans l'espace public semblent s'entendre, c'est que pour parler d'un système véritablement inclusionniste, il ne suffit pas de penser le discours religieux comme étant l'équivalent du discours séculier. Une approche inclusionniste doit en quelque sorte corriger l'asymétrie initiale par des dispositions coopératives et des exigences à l'égard du discours séculier, ce que manque de faire le modèle de Manent.

Pour le dire encore plus simplement, Manent encourage, en quelque sorte, la communauté musulmane à se constituer en tant que véritable acteur politique pour s'engager ensuite complètement dans la « conversation civique » française. Bien que cet objectif de Manent soit louable, il y a tout de même lieu de souligner qu'il omet de prendre en considération ce que représente, pour une communauté religieuse, le fait de se constituer comme acteur politique. Le processus de politisation implique, de la part d'une telle communauté, de traduire et d'adapter ses préoccupations religieuses afin de les rendre compatibles avec le cadre séculier propre à toute délibération démocratique. En ce sens, Manent recommande aux communautés religieuses de s'adapter au cadre discursif séculier des démocraties libérales, mais sans fournir de solution pour neutraliser l'asymétrie des exigences doxastiques et performatives qui était la cause initiale de l'exclusion de la communauté musulmane de la « conversation civique » française.

3. Conclusion

À première vue, les propositions de Manent dans *Situation de la France* peuvent apparaître comme étant *ad hoc*, mais cet article a bien montré qu'il n'en était rien. Chacune de ses considérations en lien avec l'intégration de la communauté musulmane dans la société française s'inscrit dans une plus large critique du libéralisme individualiste que Manent a développée tout au long de son œuvre.

Plus spécifiquement, cet article s'est structuré autour de deux principales thèses interprétatives en lien avec le modèle manentien de gestion de la diversité religieuse. D'une part, nous avons montré que si ce dernier affiche une plus grande ouverture à l'égard d'une conception communautarienne de la personne, c'est qu'il adopte une

certaine forme de *collectivisme méthodologique*, et d'autre part, que si Manent accorde une plus grande place au discours religieux dans la « conversation civique », et plus précisément au discours religieux issu des communautés musulmanes, c'est qu'il considère que cette ouverture est susceptible de contribuer à l'atteinte d'un projet collectif commun et de faire ainsi contrepoids à la primauté qui est accordée strictement au discours des droits de la personne.

En somme, il semble bel et bien que l'approche manentienne soit hybride, en ce sens qu'elle n'est ni strictement républicaine et ni véritablement libérale. En effet, bien que son livre se présente comme une critique de la laïcité républicaine à la française actuelle, ses préoccupations soutiennent en même temps une remise en question de la dominance du paradigme des droits de la personne, et conséquemment du modèle libéral individualiste.

Afin de justifier davantage cette thèse, il serait sans doute intéressant d'analyser plus rigoureusement le rapport entre la religion chrétienne et le politique dans un prochain article. Notre intuition de départ à ce sujet est que l'esprit de la critique des droits de l'homme, et par extension du libéralisme individualiste, proposée par Manent, s'observe aussi dans sa propension à accorder une plus grande place au discours chrétien dans le débat public, et ce, précisément parce qu'il s'agit d'un type de discours qui, selon l'interprétation de Pierre Thibaut, « peut fournir [aux yeux de Manent] ce qui est nécessaire à la 'production du commun' et du 'qualitatif' dont nous sommes devenus incapables⁵⁵ ». Si notre intuition est vraie, il y aurait alors tout lieu de croire que la plus grande place que Manent accorde dans *Situation de la France* au discours religieux issu de la communauté musulmane dans la sphère publique soit compatible avec celle qu'il était déjà prêt à accorder auparavant au christianisme.

Bibliographie

Amiraux, V. et D. Koussens (2014), « Du mauvais usage de la laïcité française dans le débat public québécois », dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 55-77.

⁵⁵ Thibaut, P. (2014), « Politique et religion, anthropologie et histoire ».

- Audi, R. (1997), « Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics », dans, Wolterstorff N. et R. Audi (dir.), *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Audi, R. (1989), « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, n° 3, p. 259-96.
- Bailey, T. et G. Valentila (2015) (dir.), *Rawls and Religion*, New York, Columbia University Press, 328 p.
- Brancaccio, F. (2015), « Pierre Manent, *Situation de la France* », *Revue des sciences religieuses*, vol. 90, n° 1, <http://rsr.revues.org/3138> consulté le 09/11/2017.
- Bock-Côté, M. (2016), *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 368 p.
- Cohen, E. et G. Grunberg (2016), « À propos de l'ouvrage de Pierre Manent, *Situation de la France* », *Télos*, <https://www.telos-eu.com/fr/societe/a-propos-de-louvrage-de-pierre-manent-situation-de.html> consulté le 09/11/2017.
- Courtois, S. (2010), « La religion dans l'espace public : quelques commentaires sur les positions récentes d'Habermas », *Dialogue*, vol. 49, p. 91-112.
- De Ligio, G. et al. (2014) (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions, 544 p.
- Dilhac, M.-A. (2008), « La querelle de l'individualisme : Rawls », dans Tinland, O. (dir.), *L'individu*, Paris, Vrin.
- Galeotti, A. E. (1993), « Citizenship and Equality : The Place for Toleration », *Political Theory*, vol. 21, n° 4, p. 585-605.
- Gomez-Muller, A. (2001), « Les communautariens et la critique de l'individualisme libéral, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer », dans Caillé, A. et al. (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, Éditions La Découverte, p. 672-681.
- Habermas, J. (2008), *Entre naturalisme et religion*, Paris, Éditions Gallimard, 400 p.
- Heath, J. (2015), « Methodological Individualism », dans Zalta, E. N. (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Karsenti, B. (2014), «Le regard politique de Pierre Manent », dans De Ligio, G., Holeindre, J.-V. et D. J. Mahoney (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions.
- Koppelman, A. (2017), «A Rawlsian Defence of Special Treatment for Religion», dans Laborde, C. et A. Bardon (dir.), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 31-44.
- Koussens, D. (2016), *L'épreuve de la neutralité*, Bruxelles, Éditions Bruylant, 212 p.
- Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 512 p.
- Kymlicka, W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 360 p.
- Laborde, C. (2008), *Critical Republicanism : The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 312 p.
- Laborde, C. et A. Bardon (2017) (dir.), *Religion in Liberal Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 368 p.
- Loobuyck, P. et S. Rummens (2011), « Religious Arguments in the Public Sphere : Comparing Habermas with Rawls », *Ars disputandi : The Online Journal for Philosophy of Religion*, p. 237-249.
- Mahoney, D. (2016), « A Liberal and a Classic : Pierre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron », *Perspectives on Political Science*, vol. 45, n° 4, p. 230-236.
- Maclure, J. et C. Taylor (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Éditions Boréal, 168 p.
- Manent, P. (2015), *Situations de la France*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 173 p.
- Manent, P. (2014), « The Crisis of Liberalism », *Journal of Democracy*, vol. 25, n° 1, p. 131-141.
- Manent, P. (2012), *Les métamorphoses de la cité : Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 424 p.
- Manent, P. (1994), *La cité de l'homme*, Paris, Éditions Flammarion, 304 p.
- Pettit, P. (2001), *Republicanism : A Theory of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 328 p.
- Pettit, P. (2012), *On the People's Terms*, Cambridge, Cambridge University Press, 352 p.

- Rawls, J. (1997), « The Idea of Public Reason Revisited », *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n° 3, p. 765-807.
- Sandel, M. J. (1984), « Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, vol. 12, n° 1, p. 81-96.
- Sikka, S. (2016) « On Translating Religious Reasons : Rawls, Habermas, and the Quest for a Neutral Public Sphere », *The Review of Politics*, vol. 78, p. 91-116.
- Spitz, J.-F. (2004), «La culture politique républicaine en question : Pierre Rosenvallon et la critique du “jacobinisme” français », *Raisons Politiques*, n° 15, p. 111-124.
- Taylor, C. (2011), *L'âge séculier*, Montréal, Éditions Boréal, 1344 p.
- Taylor, C. (1985), *Human Agency and Language : Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 304 p.
- Thibaud, P. (2014), «Politique et religion, anthropologie et histoire », dans De Ligio, G., Holeindre, J.-V. et D. J. Mahoney (dir.), *La politique et l'âme : Autour de Pierre Manent*, Paris, CNRS Éditions.
- Weinstock, D. (2014), «Laïcité et multiculturalisme : même combat? », dans Lévesque, S. (dir.), *Penser la laïcité québécoise : fondements et défense d'une laïcité ouverte au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 21-30.
- Weithman, P. (2010), *Why Political Liberalism ? On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 400 p.
- Weithman, P. (2006), *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 240 p.
- Wolterstorff, N. (1997), « The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues », dans Wolterstorff, N. et R. Audi (dir.), *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.