



---

# REVUE LES TISONS

---

*Revue Internationale des Sciences de l'Homme et de la Société (RISHS)*



Revue indexée par

**ESJI** Eurasian  
Scientific  
Journal  
Index  
[www.ESJIndex.org](http://www.ESJIndex.org)

<http://esjindex.org/search.php?id=6845>

Revue en ligne : <https://www.revuelestisons.bf>

e-ISSN: 2756-7532

p-ISSN: 2756-7524

N° 000 – Vol.3. - Décembre 2023

Revue LES TISSONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4<sup>e</sup> trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752

Revue LES TISONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4<sup>e</sup> trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752

---

## REVUE LES TISONS

---

Revue LES TISSONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4<sup>e</sup> trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752

Revue LES TISONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4<sup>e</sup> trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752



---

## REVUE LES TISONS

---

*Revue Internationale des Sciences de l'Homme et de la Société (RISHS)*



Revue indexée par  
**ESJI** Eurasian  
Scientific  
Journal  
Index  
[www.ESJIndex.org](http://www.ESJIndex.org)  
<http://esjindex.org/search.php?id=6845>

Revue en ligne : <https://www.revuelestisons.bf>

Éditions LES TISONS

Arrond. 5, Sect. 22, Av. Toguiyeni

Revue LES TISSONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4è trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752

e-ISSN: 2756-7532; p-ISSN: 2756-7524  
<http://esjindex.org/search.php?id=6845>  
<http://www.revuestissions.bf>  
[lestissions@revuestissions.bf](mailto:lestissions@revuestissions.bf)  
S/C Université Joseph KI-ZERBO  
BV 30053 OUAGA 1200 Logements  
10020 OUAGADOUGOU - Burkina Faso  
(+226) 66006650/70104853

## PRÉSENTATION ET POLITIQUE ÉDITORIALE

Sous l'impulsion de M. Fatié OUATTARA, Professeur titulaire de philosophie à l'Université Joseph KI-ZERBO, et avec la collaboration d'Enseignants-Chercheurs et Chercheurs qui sont, soit membres du Centre d'Études sur les Philosophies, les Sociétés et les Savoirs (CEPHISS), soit membres du Laboratoire de philosophie (LAPHI), une nouvelle revue vient d'être fondée à Ouagadougou, au Burkina Faso, sous le nom de « Revue LES TISONS ».

Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la Société, la Revue LES TISONS vise à contribuer à la diffusion de théories, de connaissances et de pratiques professionnelles inspirées par des travaux de recherche scientifique. En effet, comme le signifie le Larousse, un tison est un « morceau de bois brûlé en partie et encore en ignition ».

De façon symbolique, la Revue LES TISONS est créée pour mettre ensemble des tisons, pour rassembler les chercheurs, les auteurs et les idées innovantes, pour contribuer au progrès de la recherche scientifique, pour continuer à entretenir la flamme de la connaissance, afin que sa lumière illumine davantage les consciences, éclaire les ténèbres, chasse l'ignorance et combatte l'obscurantisme à travers le monde.

Dans les sociétés traditionnelles, au clair de lune et pendant les périodes de froid, les gens du village se rassemblaient autour du feu nourri des tisons : ils se voient, ils se reconnaissent à l'occasion ; ils échangent pour résoudre des problèmes ; ils discutent pour voir ensemble plus loin, pour sonder l'avenir et pour prospecter un meilleur avenir des sociétés. Chacun doit, pour ce faire, apporter des tisons pour entretenir le feu commun, qui ne doit pas s'éteindre.

La Revue LES TISONS est en cela pluridisciplinaire, l'objectif fondamental étant de contribuer à la fabrique des concepts, au renouvellement des savoirs, en d'autres mots, à la construction des connaissances dans différentes disciplines et divers domaines de la science. Elle fait alors la promotion de l'interdisciplinarité, c'est-à-dire de l'inclusion dans la diversité à travers diverses approches méthodologiques des problèmes des sociétés.

Semestrielle (juin, décembre), thématique au besoin pour les numéros spécifiques, la Revue LES TISONS publie en français et en

anglais des articles inédits, originaux, des résultats de travaux pratiques ou empiriques, ainsi que des mélanges et des comptes rendus d'ouvrages dans le domaine des Sciences de l'Homme et de la Société : **Anthropologie, Communication, Droit, Économie, Environnement, Géographie, Histoire, Lettres modernes, Linguistique, Philosophie, Psychologie, Sociologie, Sciences de l'environnement, Sciences politiques, Sciences de gestion, Sciences de la population, etc.**

Peuvent publier dans la Revue LES TISONS, les Chercheurs, les Enseignants-Chercheurs et les doctorants dont les travaux de recherche s'inscrivent dans ses objectifs, thématiques et axes.

La Revue LES TISONS comprend une Direction de publication, un Secrétariat de rédaction, un Comité scientifique et un Comité de lecture qui assurent l'évaluation en double aveugle et la validation des textes qui lui sont soumis en version électronique pour être publiés (en ligne et papier).

#### **MODE DE SOUMISSION ET DE PAIEMENT**

La soumission des articles se fait à travers le mail suivant : [lestisons@revuelestisons.bf](mailto:lestisons@revuelestisons.bf).

L'évaluation et la publication de l'article sont conditionnées au paiement de la somme de cinquante mille (50.000) francs CFA, en raison de vingt mille (20.000) francs CFA de frais d'instruction et trente mille (30.000) francs CFA de frais de publication. Le paiement desdits frais peut se faire par Orange money (00226.66.00.66.50, identifié au nom de OUATTARA Fatié), par Western Union ou par Money Gram.

#### **CONSIDÉRATION ÉTHIQUE**

Les contenus des articles soumis et publiés (en ligne et en papier) par la Revue LES TISONS n'engagent que leurs auteurs qui cèdent leurs droits d'auteur à la revue.



## NORMES ÉDITORIALES

Les textes soumis à la Revue LES TISONS doivent avoir été écrits selon les NORMES CAMES/LSH adoptées par le CTS/LSH, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38<sup>e</sup> session des CCI.

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Key words, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (ex : 1. ; 1.1.; 1.2; 2.; 2.2.; 2.2.1; 2.2.2.; 3.; etc.).

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale(s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées);
- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

*Exemples :*

En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du

groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas

où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2<sup>nd</sup>e éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur :

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

L'article doit être écrit en format « Word », police « Times New Roman », Taille « 12 pts », Interligne « simple », positionnement « justifié », marges « 2,5 cm (haut, bas, droite, gauche) ». La longueur de l'article doit varier entre 30.000 et 50.000 signes (espaces et caractères compris). Le titre de l'article (15 mots maxi, taille 14 pts, gras) doit être écrit (français, traduit en anglais, vice-versa).

Le(s) Prénom(s) sont écrits en lettres minuscules et le(s) Nom(s) en lettres majuscules suivis du mail de l'auteur ou de chaque auteur (le tout en taille 12 pts, non en gras).

Le résumé (250 mots maximales, taille 12 pts) de l'article et les mots clés (05) doivent être écrits et traduits en français/anglais. La taille de l'article varie entre 15 et 25 pages maximales.

#### **DIRECTION DE PUBLICATION**

*Directeur* : Pr Fatié OUATTARA, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso)

*Directeur adjoint* : Dr Moussa COULIBALY, Assistant, Économiste,  
Université Nazi Boni (Burkina Faso)

#### **RESPONSABLE DES FINANCES**

Mme Fati IDOGO, Agent des Services administratifs et financiers,  
UFR/SH, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso)

#### **SECRETARIAT DE RÉDACTION**

*Secrétaire* : Dr Noumoutiè SANGARÉ, Assistant, Philosophe,  
Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso)

*Membres* : Dr Abdoul Azize SODORÉ, MC, Géographe, Université  
Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Beli Alexis NÉBIÉ,  
Assistant, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina  
Faso); Dr Boubié BAZIÉ, MA, Historien, Université Joseph KI-  
ZERBO (Burkina Faso); Dr Édith DAH, MA, Philosophe,  
Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Mathieu Beli  
DAÏLA, MA, Linguiste, Université de Dédougou (Burkina Faso); Dr  
Paul-Marie MOYENGA, MA, Sociologue, Université Joseph KI-  
ZERBO (Burkina Faso); Dr Sampala Fati BALIMA, MC, Politiste,  
Université Thomas SANKARA (Burkina Faso); M. Jean Baptiste  
PODA, Doctorant en Philosophie, Université Joseph KI-ZERBO  
(Burkina Faso); M. Lazard T. OUÉDRAOGO, Doctorant en  
Philosophie, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); M.  
Mahamat OUATTARA, Doctorant en Philosophie, Université  
Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); M. Saïdou BARRY, Doctorant  
en Philosophie, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso).

#### **COMITÉ DE LECTURE**

Dr Abdoul Karim SAÏDOU, MC, Politiste, Université Thomas  
SANKARA (Burkina Faso); Dr Aimé D. M. KOUDBILA, MA,  
Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr M.  
Alice SOMÉ/SOMDA, MR, Philosophe, Institut des Sciences des  
Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Awa OUOBA, MC,

Géographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Bouraïman ZONGO, MA, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Calixte KABORÉ, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Cheick Bobodo OUÉDRAOGO, MC, Linguiste, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Clotaire Alexis BASSOLÉ, MC, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Damien DAMIBA, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Dimitri Régis BALIMA, MC, Communicologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Donatien DAYOUROU, MC, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Edwige DEMBÉLÉ, MA, Économiste, Université NAZI BONI (Burkina Faso); Dr Étienne KOLA, MC, Philosophe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso); Dr Évariste R. BAMBARA, MC, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Ézaïe NANA, IR, Sociologue, INSS/CNRST (Burkina Faso); Dr Fernand OUÉDRAOGO, MA, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Gaoussou OUÉDRAOGO, MC, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Gauthier YÉ, MA, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Georges ROUAMBA, MC, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Hamado KABORÉ, CR, Historien, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Hamado OUÉDRAOGO, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Hamado Joël OUÉDRAOGO, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Isidore YANOGO, MC, Géographe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso); Dr Issaka YAMÉOGO, MC, Philosophe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso); Dr Jean-Baptiste P. COULIBALY, MC, Historien, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Jérémie ROUAMBA, MC, Géographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Kalifa DRABO, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Kassem Salam SOURWEIMA, MC, Politiste, Université Thomas

SANKARA (Burkina Faso); Dr Kizito Tioro KOUSSÉ, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Landry COULIBALY, MA, Historien, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Lassané YAMÉOGO, MA, Communicologue, Université Thomas SANKARA (Burkina Faso); Dr Lassina SIMPORÉ, MC, Archéologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Léon SAMPANA, MC, Politiste, Université Nazi BONI (Burkina Faso); Dr Léonce KY, MC, Historien, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Madeleine WAYAK PAMBÉ, MC, Démographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Magloire É. YOGO, MA, Sciences de l'éducation, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Moussa DIALLO, Assistant, Philosophe, Centre universitaire de Manga, UNZ (Burkina Faso); Dr Narcisse Taladi YONLI, MA, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Noumoutiè SANGARÉ, Assistant, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Ollo Pépin HIEN, CR, Sociologue, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Pascal BONKOUNGOU, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Paul-Marie BAYAMA, MC, Philosophe, ENS de Koudougou (Burkina Faso); Dr R. Ulysse Emmanuel OUÉDRAOGO, MA, Géographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Rasmata BAKYONO/NABALOU, MC, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Relwendé DJIGUEMDÉ, Assistant, Philosophe, Centre universitaire de Manga, UNZ, (Burkina Faso); Dr Rodrigue BONANÉ, MR, Philosophe, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Rodrigue SAWADOGO, MC, Philosophe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso); Dr Roger ZERBO, MR, Sociologue, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Serge SAMANDOULGOU, MR, Philosophe, Institut des Sciences des Sociétés (Burkina Faso); Dr Souleymane SAWADOGO, MA, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Stanislas SAWADOGO, MA, Psychologue, Université Joseph KI-

ZERBO (Burkina Faso); Dr Tongnoma ZONGO, CR, Sociologue, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Dr Yacouba BANWORO, MC, Historien, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Zakaria SORÉ, MC, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Zoubere DIALLA, MA, Sociologue, Centre universitaire de Manga, UNZ, (Burkina Faso).

### **COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL**

Pr Abdoulaye SOMA, PT, Constitutionnaliste, Université Thomas SANKARA (Burkina Faso); Pr Abdramane SOURA, PT, Démographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Abou NAPON, PT, Linguiste, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Aklesso ADJI, PT, Philosophe, Université de Lomé (Togo); Pr Alain Casimir ZONGO, PT, Philosophe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso)

Pr Alkassoum MAÏGA, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Amadé BADINI, PT, Philosophe, Université Norbert ZONGO (Burkina Faso); Pr Augustin LOADA, PT, Politiste, Université Saint Thomas d'Aquin (Burkina Faso); Pr Augustin PALÉ, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr B. Claudine Valérie ROUAMBA/OUÉDRAOGO, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Bernard KABORÉ, PT, Linguiste, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Bilina BALLONG, PT, Philosophe, Université de Lomé (Togo); Pr Bouma F. BATIONO, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Cyrille KONÉ, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Cyrille SEMDÉ, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr David Musa SORO, PT, Philosophe, Université Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire); Pr Edmond Yao KOUASSI, PT, Philosophe, Université de Bouaké (Côte d'Ivoire); Pr Emmanuel M. HEMA, PT, Écologue, Université de Dédougou (Burkina Faso); Pr Emmanuel

Malolo DISSAKÈ, PT, Philosophe, Université de Douala (Cameroun); Pr Eustache R. K. ADANHOUNME, PT, Philosophe, Université Abomey Calavi (Benin); Pr Fabienne LELOUP, Sociologue, Université Catholique de Louvain-Mons (Belgique); Pr Fatié OUATTARA, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Foé NKOLO, PT, Philosophe, Université Yahoundé I (Cameroun); Pr Frédéric MOENS, Communicologue, IHECS, Bruxelles (Belgique); Pr Gabin KORBÉOGO, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Georges ZONGO, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Hamidou Talibi MOUSSA, PT, Philosophe, Université Abdou MOUMOUNI (Niger); Pr Issiaka MANDÉ, PT, Historien, Université du Québec à Montréal (Canada); Pr Jacques NANEMA, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Jean-François DUPEYRON, PT, Philosophe, Université de Bordeaux (France); Pr Jean-Marie DIPAMA, PT, Géographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Jean-Claude KALUBI-LUKUSA, PT, Sociologue, Université de Sherbrooke (Canada); Pr Jean-Pierre POURTOIS, PT, Psychopédagogue, Université de Mons (Belgique); Pr Lassane YAMÉOGO, PT, Géographe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Léon MATANGILA MUSADILA, PT, Philosophe, Université de Kinshasa (RD Congo); Pr Léopold Bawala BADOLO, PT, Psychologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Ludovic KIBORA, DR, Sociologue, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Pr Magloire SOMÉ, PT, Historien, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Mahamadé SAVADOGO, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Mamadou L. SANOGO, DR, Linguiste, Institut des Sciences des Sociétés/CNRST (Burkina Faso); Pr Moukaila Abdo Laouali SERKI, PT, Philosophe, Université Abdou MOUMOUNI (Niger); Pr Pierre G. NAKOULIMA, PT, Philosophe, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Ramane KABORÉ, PT, Sociologue, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Pr Sébastien YUGBARÉ, PT, Psychologue,



Université Joseph KI-ZERBO (Burkina Faso); Dr Amadou TRAORÉ, MC, Sociologue, Université de Ségou (Mali); Dr Décaïrd KOUADIO KOFFI, MC, Philosophe, Université Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire); Dr Djédou Martin AMALAMA, MC, Sociologue, Université de Korhogo (Côte d'Ivoire); Dr Emmanuel YAOU, MA, Sociologue, Université de Kara (Togo); Dr Gérard AMOUGOU, MC, Socio-politiste, Université de Yaoundé II (Cameroun); Dr Ibrahim KONÉ, MA, Philosophe, Université Peleforo Gon COULIBALY (Côte d'Ivoire); Dr Idi BOUKAR, A, Philosophe, Université Abdou MOUMOUNI (Niger); Dr Idrissa S. TRAORÉ, MC, Sociologue, Université des Lettres et des Sciences de Bamako (Mali); Dr Issouf BINATÉ, MC, Historien, Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire); Dr Jean-François PETIT, MC HDR, Philosophe, Institut catholique de Paris (France); Dr Landry Roland KOUDOU, MC, Philosophe, Université Felix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire); Dr Mouhamoudou El Hady BA, MC, Sociologue, Université Cheick Anta Diop (Sénégal); Dr Mamadou Bassirou TANGARA, MC, Économiste, Université des Sciences sociales et de Gestion de Bamako (Mali); Dr N'golo Aboudou SORO, MC, Lettres modernes, Université Alassane OUATTARA de Bouaké (Côte d'Ivoire); Dr Oumar DIA, MC, Philosophe, Université Cheick Anta Diop de Dakar (Sénégal); Dr Pierre-Étienne VANDAMME, Philosophe, Université Catholique de Louvain (Belgique); Dr Raphael KONÉ, Ph. D, Historien, Université Cergy de Pontoise – EA7517 (France); Dr Samuel RENIER, MC, Sciences de l'éducation, Université de Tours – EA7505 EES (France) ; Dr Tiéfing SISSOKO, MC, Sociologue, Université des Lettres et des Sciences de Bamako (Mali).

Revue LES TISSONS, Revue internationale des Sciences de l'Homme et de la  
Société (RISHS) – N°000 – Vol.3 - 4<sup>e</sup> trimestre - Décembre 2023  
e-ISSN : 2756-7532 ; p-ISSN : 2756-752

## Table des matières

Éthique de la discussion et la question de la mobilité environnementale/climatique ... Roger TAMBANGA.....	15
Droits de l'homme et laïcité chez John Rawls ... Moussa MOUMOUNI .....	35
Le logicisme de Frege ... Alexandre MOYENGA .....	65
L'art comme expression d'une transcendance de l'esprit humain ... Adama MARICO & Élianne KY .....	91
Milieu organisationnel et attitude au travail : quel rapport entre bore- out et sens accordé au travail chez les agents de la DCGRH du ministère de la santé et des affaires sociales du Gabon ? ... Tessa MOUNDJIEGOUT.....	109
Transitions psychologiques et satisfaction des bénéficiaires des programmes d'accompagnement de l'Agence Nationale Pour l'Emploi (ANPE) du Togo ... Gnon-Batcha AGBA, Badji OUYI .....	135
La place du corps dans les métiers de la formation : les gestes et les postures au centre de l'activité du formateur en classe et dans l'atelier ... Raphael KONÉ.....	163
Perceptions sociales liées à la prise en charge de l'hypertension artérielle dans la commune d'Abomey-Calavi au Bénin ... OLOUKOÏ Marcelline Dado, N'TCHA Ludovic K., TAOUEMA SANDA N'natta Bertin.....	183
Ordre, méthode et métaphysique chez Descartes ... TAFFA GUISO Issaka .....	205
Discours politiques et traitements médiatiques sur les migrations subsahariennes en France ... Fodié TANDJIGORA, Brema Ely DICKO .....	227



## **Droits de l'homme et laïcité chez John Rawls**

### *Human rights and secularism in John Rawls*

Moussa MOUMOUNI  
*Assistant en Philosophie*  
Université Abdou MOUMOUNI

Article disponible en ligne : <https://www.revuelstisons.bf>

#### **Pour citer cet article**

---

MOUMOUNI Moussa, 2023, « Droits de l'homme et laïcité chez John Rawls », Revue LES TISONS (RISHS), Vol.3, N°000, Décembre, p. 35-64.

**Résumé :** Les droits de l'homme ont un statut spécial dans la vision politique de John Rawls : leur respect correspond à la norme minimale de conduite qui s'applique à tous les États. Rawls estime que la justification de ces droits universels ne peut pas dépendre de la vision du bien-être individuel pour les sociétés démocratiques. Cette conception est associée à des principes de justice exigeants, qui ne peuvent servir de norme minimale. Il choisit en conséquence, de fonder les droits de l'homme sur la personnalité morale des peuples au sein des nations. Alors, dans un contexte marqué par le terrorisme mondial, que doit signifier véritablement la laïcité au sein des États ? En garantissant la neutralité de l'État face aux pratiques religieuses, défend-elle les droits de l'homme ? Ou encore, droits de l'homme, laïcité et justice peuvent-ils garantir véritablement une stabilité durable du corps social ? Pour répondre à ces inquiétudes, la vision de Rawls constitue analytiquement notre « boussole ». La laïcité, les droits de l'homme et la pratique de la justice constituent la nette effectivité de la marque d'une société ordonnée.

**Mots clés :** État, homme, morale, peuple, respect.

**Abstract:** *Human rights have a special status in the political vision of John Rawls: their respect corresponds to the minimum standard of conduct that applies to all states. Rawls believes that the justification for these universal rights cannot depend on the vision of individual well-being for democratic societies. This conception is associated with demanding principles of justice, which cannot serve as a minimum standard. He therefore chose to base human rights on the moral personality of people within nations. So, in a context marked by global terrorism, what should secularism really mean within States? By guaranteeing the neutrality of the State in the face of religious practices, does it defend human rights? Or can human rights, secularism and justice truly guarantee lasting stability of the social body? To address these concerns, Rawls' vision analytically constitutes our "compass". Secularism, human rights and the practice of justice constitute the clear effectiveness of the mark of an ordered society.*

**Keywords:** *State, man, morality, people, respect.*

## Introduction

Les droits de l'homme et la laïcité sont des produits de la modernité. Leur apparition est liée à un contexte intellectuel et philosophique qui est devenu progressivement dominant en

Occident au 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle, caractérisé par la croyance dans le progrès, dans les vertus de la science, dans l'universalité de la raison.

Pour que les concepts de droits de l'homme et de laïcité puissent émerger, il a fallu, plus précisément, que les notions de liberté, d'égalité, d'individu, de sujet de droit s'imposent comme des notions centrales de la pensée politique et juridique. Il a fallu également, plus précisément, au terme d'une évolution touchant à la manière d'appréhender à la fois les rapports entre l'individu et la société, le droit naturel, le droit lui-même, et la réunion d'un certain nombre de conditions. C'est dans ce sens que D. Lochack (2009, p. 7) écrit :

Que l'homme soit pensé comme individu autonome et premier par rapport au tout social ; que le droit ne se réduise plus au droit objectif mais pensé aussi comme droit subjectif dont l'individu est titulaire ; que ces droits subjectifs soient pensés comme inhérents à la nature humaine.

Au fond, la laïcité, en tant que concept, est aussi l'un des « fruits » qui se fond sur une victoire remportée par la lutte pour les droits de l'homme. Elle en est un appendice qui ne peut se poser et s'imposer que lorsque les droits de l'homme sont et constitue tout un ensemble des principes ou des valeurs qui font ses forces, ses chartes et ses conduites que les citoyens désirent pour leur épanouissement total. Cette prise en charge institutionnelle de la question de la laïcité a sans doute constitué à donner aux droits de l'homme une vision pacifiée et consensuelle de la pratique religieuse.

Malgré cette extension qui caractérise le combat pour les droits de l'homme, il faut reconnaître que ces droits ne sont pas une catégorie intemporelle. Ils sont nés sur le terrain des idées, et ont servi d'étendard à des combats politiques. Ils ont été consacrés par le droit positif. S'ils sont aujourd'hui enseignés dans les facultés de droit, de philosophie et de théologie, ils n'ont perdu pour autant ni leur dimension politique, ni leur dimension idéologique. Les droits de l'homme doivent par conséquent être analysés simultanément dans toutes ses dimensions. Ils sont aujourd'hui sous-tendus par un système d'idées, de représentations, de valeurs, par une certaine

conception de l'homme, de la société, du pouvoir selon D. Lochak (2009, p. 4) :

Ils postulent l'égalité entre les hommes, l'existence de droits subjectifs opposables au pouvoir, la primauté des droits de l'individu sur ceux de la collectivité. Ils mettent (en jeu et c'est là leur dimension proprement politique), les rapports entre l'individu et l'État, mais aussi entre le pouvoir et le droit : c'est par la médiation des normes juridiques, en effet, que les droits de l'homme acquièrent leur force et leur effectivité.

De la sorte, si l'on veut bien comprendre les débats qui ont animé la sphère politique et intellectuelle des dernières décennies, « il faudra garder à l'esprit que le propre des sociétés démocratiques contemporaines est d'être composées par des citoyens et des groupes qui diffèrent substantiellement quant à leurs conceptions axiologiques et religieuses » (J. K. Leyva Rodriguez, 2019, p. 13), notamment en raison de leur arrière-fond culturel. Cela signifie que, « de nos jours, nous sommes en présence de sociétés de moins en moins homogènes » (C. Taylor, 2010, p. 73), que les problématiques cruciales auxquelles les gouvernements doivent faire face ne peuvent pas être réduites à des enjeux purement religieux. S'il est vrai que, comme en témoigne l'évolution de la philosophie politique récente, la religion est devenue un sujet de plus en plus préoccupant dans les débats politique, juridique, moral, culturel et philosophique, surtout dans un contexte vécu et agité par le terrorisme international.

En confrontation avec certaines valeurs de la modernité défendues par les droits de l'homme (C. Taylor, 2010, p. 29), la pratique religieuse qui, autrefois, fait corps avec eux, se trouve aujourd'hui dans une position discutable. Et il fallait relancer à nouveau alors les réflexions. Thème d'actualité que nous abordons donc dans cette communication, les « droits de l'homme et laïcité » ne cessent de provoquer donc des inquiétudes profondes au point où certains auteurs mêmes ont remis en question la pertinence du multiculturalisme pour traiter des questions religieuses (C. Taylor et J. Maclure, 2010, p. 56).

En ce sens, les travaux de Dominique Carré et Aurélia Lamy (2017), de Frédéric Franken (2016), de Jacky Schwartzman (2012), de Jürgen Habermas (1999, 1997), de Daniel Marc Weinstock (2000), de Will Mymlicka (1992, 2001), de Michel Wieviorka (2015), de Michael Sandel (1999), de Axel Honneth (2008), de Michael Walzer (1987, 2019), de Otfried Höffe (1993), de Robert Nozick (1974), de John Rawls (1987, 1993, 2009) et de Catherine Audard (2019), pour ne citer que ceux-là, ont véritablement orienté la réflexion concernant les questions sur les rapports entre les droits de l'homme et la laïcité.

Il est également vrai que prendre en compte les défis que pose la religion à la démocratie libérale, sans tenir compte du contexte socioculturel de ces derniers, risque de réduire les défis auxquels font face les gouvernements à des questions exclusivement religieuses, là où c'est précisément et dans une large mesure, la complexe articulation entre culture, religion, droits de l'homme et laïcité qui soulève des tensions entre les citoyens de tous bords, à cause de la diversité culturelle.

Dans ce contexte, le constat empirique de la diversité renvoie à la coexistence des multiples cultures, tout comme la diversité religieuse suppose, pour sa part, la coexistence de différentes religions ou conceptions religieuses au sein de notre espace public. Cette dernière ne constitue, de surcroît, pour reprendre les propos de J. Maclure et C. Taylor (2010, p. 17-18), « qu'un aspect du pluralisme moral » typique des démocraties contemporaines, qui se réfère « au fait pour les individus d'adopter des conceptions du bien et des systèmes de valeurs différentes parfois incompatibles ». Cette conception est associée à des principes de justice exigeants, qui ne peuvent servir de norme minimale.

Alors, dans un contexte marqué par le terrorisme mondial, que doit signifier véritablement la laïcité au sein des États ? En garantissant la neutralité de l'État face aux pratiques religieuses, est-ce qu'elle défend les droits de l'homme ? Ou encore, droits de l'homme, laïcité et justice peuvent-ils garantir véritablement une stabilité durable du corps social ? Telle est la problématique de ce travail. Pour répondre à ces inquiétudes, la vision de Rawls constitue,



analytiquement notre support. La laïcité, les droits de l'homme et la pratique de la justice constituent la nette effectivité de la marque d'une société bien ordonnée.

Notre objectif principal est de comprendre cette vision de J. Rawls concernant la réflexion qu'il a pu produire en son temps sur le bouleversement sociopolitique que les droits de l'homme et laïcité ont amorcé dans la démocratie libérale. L'architecture conceptuelle de ce travail s'oriente véritablement dans cette conception philosophique que J. Rawls se fait de droits de l'homme et de laïcité. Pour cela, nous ne manquerons pas de faire recours à des travaux similaires des sciences sociales pour mieux bâtir notre argumentation.

Dans ce cadre, notre objectif spécifique est de préciser, dans la construction de la théorie de la justice, les raisons qui ont conduit J. Rawls à faire un choix pour le sécularisme plutôt que la laïcité. Dans cette précision de J. Rawls, identifier rôle et place de l'État dans la gestion des pratiques religieuses défendues au nom des droits de l'homme au sein de la démocratie libérale. Telle est l'hypothèse principale de notre travail. À ce niveau, ayant limité fondamentalement ce travail à la conception que J. Rawls se fait des droits de l'homme et de la laïcité, notre hypothèse spécifique est de prendre en charge le contexte historique et le cadre conceptuel de notre thématique.

La deuxième direction de notre modeste analyse est d'indiquer chez J. Rawls, le contenu du rapport entre religion, sécularisme et la neutralité axiologique de l'État. Aussi, nous nous intéressons à la question de l'étendue des droits de l'homme et la position de la laïcité dans la chaîne de la réflexion de J. Rawls. Enfin, le dernier mouvement de notre réflexion va dans le sens de voir, de droits de l'homme à la société bien ordonnée : J. Rawls et la justification des droits universels.

### **1. Contexte historique et cadre conceptuel de la thématique**

Les sociétés contemporaines ne ressemblent plus à celle qui a vu naître *La Lettre sur la tolérance* (1689) de John Locke, qui devait faire

face à une diversité interne au christianisme dans un cadre culturel relativement homogène. Elles sont plurinationales, pluriethniques, multiculturelles et post-migratoires. Lorsque nous le considérons pertinents nous allons utiliser ce dernier terme afin de rappeler cet aspect crucial de la diversité. En un mot, la diversité dont il est question de nos jours a de nombreuses sources, parmi lesquelles figure l'immigration. Les minorités nationales ou la pluralité des convictions et des pratiques propres à toute société qui garantissent l'exercice des libertés civiles (W. Kymlicka, 2001, p. 42) et qui, par conséquent, permet à ses membres de souscrire et de vivre.

En philosophie politique, on trouvera très rarement une définition unanime de la religion. Puisque c'est son « corridor » conceptuel qui nous conduit au « boulevard » du concept de laïcité. La raison en est que la religion a été traitée, dans une grande majorité des cas, à l'intérieur d'une catégorie plus large, à savoir celle des « conceptions du bien ». De manière générale, et cela n'est pas seulement vrai pour les égalitaristes libéraux, comme le précise Laborde (2017, p. 5), dans les théories examinées dans les travaux de J. Rawls, la religion a été largement « désagrégée » dans une pluralité de dimensions interprétatives : au lieu de soutenir la religion qui constitue le fondement de la laïcité est, elles se sont penchées sur certaines valeurs que la religion tente dans la mesure du possible, de réaliser, afin de les traiter normativement.

Soyons clairs, nous ne soutenons pas que la théorie analysée ici défend explicitement une telle approche. Nous défendons juste en premier lieu l'idée qu'aucune des théories ne donne définition sémantique de la religion, mais qu'elles se contentent de traiter cette dernière en faisant valoir les principes qu'elle comprend. Ensuite, nous soutenons que la religion y est comprise comme une « conception du bien » : lorsque les individus ont la capacité à poursuivre leur propre vision de ce qui est précieux et bon, ils sont par-là même capables de réaliser leur conception du bien. Ainsi, une conception du bien s'avère être compréhensive, « quand elle comprend des conceptions touchant à ce qui a de la valeur pour l'existence humaine », (J. Rawls, 1995, p. 217).

Enfin, bien que les religions soient des doctrines compréhensives dans la pensée de J. Rawls, et qu'elles permettent de réaliser les conceptions du bien associées à ces doctrines. Elles ne sont pas les seules à réaliser ces conceptions : certaines doctrines philosophiques, (comme le marxisme, le platonisme, etc.), des engagements éthiques et des cosmovisions particulières peuvent avoir ces éléments en commun avec la religion. Et aucune des théories analysées dans cette réflexion ne refuse de les prendre en compte, étant donné les valeurs morales qu'elles représentent pour les individus. Étant donné que, nous l'avons précisé, une telle prise en compte est réalisée dans une perspective analytique et normative de la théorie de la justice de J. Rawls. Ce qui ne nous dit rien à propos du contenu conceptuel d'une telle normativité, tâche à laquelle s'acquitte notre présente réflexion.

Il semble, de prime abord, que définir la philosophie analytique soit une tâche assez complexe, au point où pouvons- nous situer dans cette mouvance des positions aussi diverses que le libéralisme politique de J. Rawls, le libéralisme de Robert Nozick, le républicanisme de Philippe Petit ou le marxisme analytique défendu par L. Elster ou encore Wittgenstein et Carnap. Nombre de philosophes partagent cette conception selon laquelle la clarification des concepts, « la rigueur dans l'argumentation, la précision dans l'utilisation des termes et l'attention portée à des problèmes spécifiques sont centrales dans toute démarche analytique », (D. Weinstock, 2000, p. 241).

Si de nos jours, la démarche analytique s'avère largement adoptée en philosophie politique, il convient de noter qu'il n'en a pas toujours été ainsi. La recherche de rigueur, de précision et de clarté dans l'exposition des concepts ou des théories se trouvait en effet jumelée à des positions substantielles, de nature positiviste, concernant les conditions de vérités énoncées. La perspective analytique du positivisme logique qui a dominé la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle considérait que les jugements moraux ou politiques concernant le « bien » et le « juste » n'étaient pas autre chose que l'expression des réactions émotives.

Les jugements normatifs, n'étant pas évaluables à l'aune de la raison, se retrouvaient ainsi disqualifiés. Il découlait de cette position

« que toute discussion rationnelle du caractère juste ou juste de telle ou telle loi, du bien-fondé de tel ou tel système de justice distributive, etc.... est vaine », (D. Weinstock, 2000, p. 241). Cette position comporte, en effet, des implications profondes pour la validation des énoncés d'ordre politique et moral. Cette complexité, qui fait toute la richesse de la notion de droits de l'homme, ne se trouve pas dans d'autres notions qu'on tend parfois à lui substituer. Selon D. Lochak, (2009, p. 4-5) :

La notion de libertés publiques, qui renvoie aux libertés inscrites dans le droit positif et garanties par lui, a été pendant longtemps privilégiée dans les facultés de droit françaises, fortement attachées à la tradition positiviste : elles seules méritaient l'attention des juristes, tandis que les droits de l'homme restaient entachés d'une connotation jusnaturaliste (c'est-à-dire issue de la tradition du droit naturel) rédhibitoire.

Depuis quelques années, sous l'effet d'une série de facteurs, parmi lesquels on peut citer la montée en puissance de la jurisprudence et de l'influence du droit comparé, le terme « libertés publiques » a été progressivement abandonné au profit de la notion de « droits fondamentaux », que retiennent beaucoup de constitutions, à l'exemple de la loi fondamentale allemande de 1949. On avance que la notion serait plus précise et moins ambiguë que celle de « droits de l'homme », laquelle aurait du mal à s'affranchir de son origine jusnaturaliste, ou encore que les droits soient de simple « exigences politiques et morales ».

La reconnaissance d'une valeur constitutionnelle à la Déclaration universelle de droits de l'homme et la portée contraignante des conventions internationales relatives à ceux-ci contredisent pourtant cette affirmation. « La vision des droits fondamentaux n'est du reste elle-même pas uniforme. Aux yeux d'une partie de la doctrine, la notion n'intègre ni la dimension politique qui serait au contraire sous-jacente à l'expression « droits de l'homme », (H. Gaudin, 2004, p. 67). Elle renvoie exclusivement à des droits consacrés par des normes de valeurs transcendantes supérieures et garanties par la fonction du Juge. D'autres auteurs comme W.

Laqueur et B. Rubin (1989) et A. Gerwith (1987), en revanche, estiment « que les droits fondamentaux comprennent aussi bien des présupposés éthiques, comme l'idée de dignité humaine, que des comportements juridiques », ou encore que les droits fondamentaux sont ceux « qu'on juge intuitivement nécessaires en fonction d'une hiérarchie fondée sur des valeurs partagées », (Picard, 2003, p. 44).

Cependant, l'expression « droits de l'homme » est parallèlement contestée sur le terrain sémantique cette fois, en raison de l'ambiguïté du mot « homme », lequel désigne à la fois la catégorie générique des êtres humains et la catégorie spécifique du masculin. La critique, issue au départ des mouvements féministes, a progressivement acquis une portée plus générale. L'expression « droits de la personne », parfois suggéré, et qui a été adopté par exemple au Canada, évite effectivement cet écueil. Mais le concept de « personne » n'est pas neutre dans la mesure où s'y attache des connotations métaphysiques et philosophiques fortement teintées par la religion chrétienne. C'est du reste, selon E. Cassirer (1966, p. 123), « la formulation que l'Église catholique a systématiquement privilégiée », même après son ralliement tardif à l'idée des droits de l'homme, « pour marquer son opposition à la conception laïque et rationaliste issue de la Révolution française et souligner que la personne ne tient ses droits que de Dieu », (L. Strauss, 1986, p. 243).

En conséquence, la philosophie des Lumières n'envisage pas son œuvre comme un acte de destruction, mais comme un acte de restauration. Jusque dans ses plus audacieuses révolutions, elle ne veut être qu'une réhabilitation des valeurs : une *restitutio in integrum* par laquelle la raison et l'humanité doivent être restaurées dans leurs droits anciens.

D'un point de vue historique, cette double tendance s'affirme, en ce sens que la philosophie des Lumières, au cours de ses différents combats contre l'ordre existant et le passé immédiat, se plaît toujours à revenir aux thèmes intellectuels de l'Antiquité : la raison, la conquête de la liberté et la justice. Elle emboîte le pas, à cet égard, à l'humanisme de la renaissance qui lui transmet ses acquis. Pour que cette position capitale du droit naturel puisse faire ses preuves, il

fallait surmonter deux empêchements et venir à bout de deux puissants adversaires.

D'un côté, le droit devait affirmer son originalité et son autonomie intellectuelle à l'égard des dogmes de la théologie et échapper à ses dangereux embrassements ; d'autre part, il fallait définir et délimiter clairement la sphère du juridique vis-à-vis de celle de l'État et la mettre à l'abri, dans sa spécificité et sa valeur propre, de l'absolutisme étatique. Le combat pour la fondation du droit naturel moderne se développe contre la théocratie et l'« État-Léviathan ».

Loin de constituer la souche d'où aurait bourgeonné la revendication des droits de l'homme et du citoyen, elle en est des branches latérales, un développement à part, déterminé par des motifs particuliers et favorisé par certaines circonstances historiques, des idées générales du droit naturel. C'est ainsi qu'elle ne se déduit nullement du seul principe de liberté de croyance et des conflits religieux qui se sont poursuivis autour de ce principe en Angleterre au 17<sup>ème</sup> siècle. Selon E. Cassirer (1966, p. 252) :

Des travaux récents et perspicaces sur la Déclaration des Droits de l'État de Virginie ont montré clairement qu'à l'époque où fut prononcée cette déclaration la question de la liberté religieuse ne jouait aucun rôle ou du moins ne jouait qu'un rôle accessoire. Il existe évidemment tout un mouvement d'idées dont fait partie la Déclaration de la Constituante, au sein duquel elle s'est développée organiquement et d'où elle est tombée comme un fruit mûr ; il est bien visible à nos yeux, bien avant qu'il ait pu être question d'une influence des « *declarations of rights* » : il remonte aux origines du droit naturel moderne, jusqu'à Grotius, et il a été par la suite fondé et élaboré théoriquement, en particulier dans le cadre de la philosophie du droit de l'idéalisme allemand, chez Leibniz et Wolff.

L'expression aujourd'hui le plus souvent mise en avant est celle « des droits humains », traduction littérale des expressions *humanrights* ou *derechoshumanos*. L'expression n'est guère satisfaisante sur le plan linguistique, dans la mesure où, en français, l'adjectif

épithète est rarement utilisé comme substitut fonctionnel du complément de nom : de sorte que l'expression « droits humains » semble désigner, non pas les droits dont l'être humain est titulaire, mais des droits pourvus d'une certaine qualité (qui se distingueraient des droits inhumains ou des droits des animaux). Mais ce qui retient plus encore d'abandonner les « droits de l'homme » au profit « des droits humains », c'est que les premiers renvoient à une tradition, à des idéaux, à des combats politiques.

C'est cette dimension-là, de l'ordre de la mémoire et de l'histoire, qu'on risquerait de laisser échapper en renonçant à utiliser l'expression. Ainsi, les travaux que J. Rawls a construit à son temps s'inscrit véritablement dans ce sens. De là, E. Cassirer (1966, p. 134), « si la théorie de John Locke a énormément influencé les rédacteurs anglais des droits de l'homme en général et les révolutionnaires américains en particulier », celle de Rousseau allait à son tour influencer les révolutionnaires français de 1789, notamment les Jacobins et d'autres héritiers de Rousseau et de Montesquieu, à savoir Kant et les rédacteurs de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 en demandant au droit d'assurer la « coexistence des libertés ».

Alors, c'est en particulier à John Rawls (1921-2002) qu'est revenu le mérite d'élaborer une approche originale du concept de « droits humains », qu'on peut aussi entendre par synonyme au sens de « droits de l'homme », de « droits fondamentaux », de « droits de la personne humaine ». En ce sens, il renvoie à une même réalité : l'inviolabilité de la dignité humaine.

En effet, parce qu'ils ont pour seul fondement d'être inhérents à la nature humaine, les droits humains sont universels, identiques pour tous et inaliénables. Ils sont l'apanage universel de tous les êtres humains. Et personne ne peut perdre ces droits, pas plus qu'il ne peut cesser d'appartenir à l'espèce humaine, quel que soit le traitement inhumain qu'il se voit infliger. Dans cet ordre d'idées, toute personne est investie de droits et habilitée à les exercer. Les droits de l'homme que l'individu détient pour se protéger contre l'État et la société, servent de critère à toute légitimité politique. Là où ces droits sont bafoués d'une manière systématique, l'aspiration

aux droits de l'homme peut revêtir un caractère véritablement révolutionnaire. Cela fut le cas de J. Rawls qui s'inscrit dans l'ordre d'un combat contre la discrimination raciale, religieuse et sociale aux États-Unis.

De façon générale, la théorie de la justice de J. Rawls se veut en partie une réponse « au problème de savoir comment la légitimité politique est possible malgré les conflits religieux, comment la justification politique peut s'opérer entre des citoyens qui souscrivent à des conceptions religieuses distinctes, sans faire référence à des convictions religieuses », (J. Rawls, 2009, p. 13). Ces préoccupations sont au cœur de l'analyse du libéralisme politique développée par J. Rawls et dont la question fondamentale est, selon lui, la suivante : « comment est-il possible, pour ceux qui affirment une doctrine religieuse fondée sur une autorité religieuse telle que l'Église ou la Bible, de souscrire aussi à une conception politique raisonnable qui soutient un régime démocratique ? », (J. Rawls, 2009, p. 13).

Pour ces raisons, les attitudes de J. Rawls à l'égard de la religion et son évolution dans le temps présentent un intérêt tout particulier, tant sur le plan personnel que pour la compréhension de sa pensée. L'institution et la pratique de l'État Laïc ne sont donc pas remis en question par J. Rawls qui rappelle, après A. Tocqueville, qu'elles sont un des grands succès de la démocratie américaine, ayant permis à la fois à ladite démocratie et aux religions de prospérer. Ce sont les modes de justification publique de l'État Laïc qui doivent être transformés pour parvenir à un consensus pleinement démocratique, même avec des minorités religieuses hostiles. En d'autres termes et de façon paradoxale, l'État Laïc doit être défendu sur une autre base que celle du sécularisme et de la Laïcité.

Pour défendre, garantir et généraliser le principe de la tolérance religieuse articulé dans son ouvrage *Théorie de la justice* (1971), ceux qui ont étudié l'œuvre de J. Rawls, et plus encore ceux qui l'ont personnellement connu, sont conscients du tempérament profondément religieux dont sa vie et ses écrits sont empreints, quelles que ses croyances aient pu être par ailleurs. Ces réflexions et d'autres du même genre expriment une aspiration à une perspective



compréhensive sur le monde, un élément de ce que nous entendons par un tempérament religieux. D'où l'intérêt de notre deuxième partie, religion, laïcité et droits de l'homme chez J. Rawls.

## **2. Religion, sécularisme et la neutralité axiologique de l'État**

Les thèmes de la religion et de la conviction religieuse occupent fondamentalement une place importante dans la philosophie politique de J. Rawls. Sa défense du premier principe de la justice, celui de l'égalité des libertés de base, vise à garantir une atmosphère de confiance entre citoyens lorsqu'il s'agit de la pratique religieuse. Les textes publiés dans ce cadre revêtent à ce titre une double pertinence.

Premièrement, ces écrits montrent l'engagement profond et la connaissance de la religion qui forme l'arrière-plan des conceptions ultérieures de J. Rawls sur l'importance de séparer religion et politique. À la différence de nombreux libéraux, J. Rawls n'est le produit d'une culture laïque. Si son éducation épiscopaliennne n'a été, comme il le dit lui-même (2009, p. 14), « religieuse qu'au sens conventionnel, tout change lors de ses deux dernières années de licence à Princeton. » Dans toute son œuvre de maturité, J. Rawls souligne l'importance des convictions religieuses dans la vie des fidèles : il les décrit comme « non négociable » et « absolument contraignantes ».

Cet aspect, associé au besoin d'une théorie de la justice qui prend ces convictions au sérieux, s'appuie sur son expérience personnelle de la foi religieuse. Il est devenu impossible de protéger de façon sereine l'égalité des droits et des libertés de citoyens que non seulement leur condition socio-économique, leur culture, mais également leur foi et leur action religieuse séparent et même opposent au reste de la population. « La question de l'égalité entre citoyen religieux et non religieux est devenue insoluble au nom même de la défense de la liberté individuelle, en particulier celle d'échapper à l'emprise des religions », (C. Laborde, 2008, p. 106).

Certaines religions, plus compatibles avec la démocratie libérale, seraient plus égales que d'autres. Le respect du pluralisme est certes

un élément capital d'une société de liberté tout comme la tolérance à l'égard des minorités, mais il trouve sa limite dans le refus de voir une religion dicter ses valeurs à toute une société et surtout empêcher l'autonomie religieuse des individus. Dans ce cas, l'appartenance religieuse et également bien les coutumes que l'idéologie qui l'accompagnent semblent entraîner à la fois des menaces politiques contre les institutions démocratiques et un refus ou une impossibilité de l'intégration en raison de l'absence d'autonomie et de la soumission totale exigée, semble-t-il, des membres des communautés religieuses. Et surtout confrontés à des phénomènes culturels inconnus, partagés entre le souci de préserver l'identité nationale et celui de respecter l'égalité des citoyens malgré leurs appartenances différentes, les démocraties libérales semblent incapables de sortir de cadres intellectuels universalistes et des schémas historiques qui tous prédisaient le progrès de la sécularisation.

Ce défi politique auquel ces démocraties libérales et pluralistes font face, dans ce contexte multiculturel et pluriethnique actuel, est selon J. Rawls, de devoir transformer leur attitude vis-à-vis des citoyens religieux. Défendre l'État Laïc sur la base d'arguments philosophiques tels que ceux du sécularisme ou de la laïcité est donc comme une proposition comme seule voie vers l'intégration. La « libéralisation » des religions et l'émancipation des citoyens en tant qu'individus vis-à-vis de croyances et coutumes religieuses qui sont parfois en conflit permanent avec les principes sacro-saints de la démocratie, la solution de J. Rawls demande tout simplement que le libéralisme se remette lui-même en cause. De même, dit J. Rawls (1995, p. 239),

si un régime constitutionnel prend certaines mesures afin de renforcer les vertus de tolérance et de confiance mutuelle en s'opposant par exemple aux diverses formes de discrimination religieuse et raciale (dont peuvent se rendre coupables certains groupes religieux), il ne devient pas pour autant un État perfectionniste au sens de Platon ou d'Aristote (c'est-à-dire qui promeut une version particulière du Bien pour tous) et il n'établit pas non plus une religion particulière comme religion d'État.

Pour défendre son point de vue sur la laïcité et sa critique de la neutralité axiologique, J. Rawls va se réclamer, en réalité, d'un libéralisme, d'un courant très important historiquement depuis John Locke et C. Secondât Baron De Montesquieu et qui a refait surface dans le libéralisme contemporain pour qui la justification du sécularisme et de l'État Laïc doit se faire de façon pluraliste, en respectant la diversité des arguments et en établissant le dialogue qui définissent la culture publique d'une démocratie. « Rappelons tout d'abord que le concept de laïcité est propre à l'histoire politique française et n'a pas d'équivalent ailleurs », (C. Audard, 2019, p. 464).

Le libéralisme traite plutôt de « sécularisme pour désigner un idéal politique instrumental dans la protection de la liberté des croyances citoyennes et de l'égalité de leurs convictions religieuses » (C. Audard, 2019, p. 464), ainsi que de la paix civile, celui de la séparation de l'Église et de l'État qui serait la meilleure réponse aux conflits religieux. C'est tout simplement le respect du pluralisme, le refus d'imposer une doctrine commune, qui est la source de la légitimité de l'État démocratique libéral vis-à-vis de ses citoyens et de leurs croyances religieuses ou autres, pas une neutralité axiologique peu plausible. Au lieu d'exclure les religions du débat public au nom de la neutralité,

L'égalité réelle des citoyens serait mieux respectée malgré leurs différentes appartenances religieuses, si se développait une éthique de la discussion appliquée à la conversation intelligente entre religieux et Laïcs et à la diversité de leurs opinions. Qu'une telle conversation conduite progressivement à la sécularisation de la société est une possibilité, mais cela ne veut pas dire que la Laïcité soit la seule condition de la résolution des conflits ni que ceux-ci ne soient pas exacerbés dans une société de moins en moins religieuse. De même que reconnaître de la pluralité des valeurs ne conduit pas au relativisme, de même définir l'identité nationale comme multiculturelle et multiethnique ne la réduit pas, mais l'arrache aux prétentions liberticides de l'homogénéité raciale, ethnique, culturelle et religieuse, (J. Baubérot, 1990, p. 112).

Mais, comme le soutient J. Rawls (2006, p. 173), « cet idéal est « compréhensif », pas politique ; il ne représente qu'un segment de la société et de ses valeurs et bien loin d'être neutre, le sécularisme raisonne en termes de doctrines compréhensives non religieuses ». De telles doctrines sont trop larges pour servir les buts de la raison publique. Les valeurs politiques ne sont pas des doctrines morales qui sont de même nature que la religion ou la philosophie première. « La Laïcité qui a été inspirée par la philosophie des Lumières et le positivisme du 20<sup>ème</sup> siècle », (N. Tenzer, 1994, p. 492), est donc beaucoup trop « dépendante des doctrines philosophiques compréhensives pour jouer son rôle d'arbitre neutre des conflits religieux et culturels », (C. Audard, 2019, p. 465). Ce serait une grave erreur, selon J. Rawls (2006, p. 166), « de penser que la séparation de l'Église et de l'État a eu pour but premier la protection de la culture laïque ; bien entendu, elle protège cette culture, mais pas plus qu'elle ne protège toutes les religions.

Quant au libéralisme politique, le constat a été historiquement simple, il a défendu depuis sa naissance au 17<sup>ème</sup> siècle une version relativement pragmatique qui demande à l'État de s'abstraire des conflits religieux, d'adopter une certaine neutralité et de faire appel à des valeurs sur lesquelles la majorité de la population peut se mettre d'accord. Cette version n'a jamais demandé que la religion soit entièrement « privatisée », qu'elle n'ait plus de rôle dans l'espace public ou d'influence morale sur les débats des législateurs, « mais plutôt que ce rôle soit régulé et filtré de manière à ne pas porter atteinte aux convictions des minorités, croyantes ou non, et de respecter ainsi l'égalité entre les conceptions du bien des individus », (C. Audard, 2019, p. 465).

Fidèle à la procédure logique des contre-pouvoirs, il s'est agi plutôt de neutraliser le poids des religions que de les exclure du débat politique. Par exemple, « au Royaume-Uni, l'État prétend être capable d'une certaine neutralité ou équité (*fairness*) dans son traitement des religions, alors même qu'il existe une « religion établie » qui n'est cependant pas une religion d'État », (J. Zylberberg, 1995, p. 45). Aux États-Unis, dit J. Rawls (2006, p. 197), « le premier Amendement à la Constitution protège les diverses religions de

l'État et aucune n'a pu dominer les autres en s'emparant du pouvoir de l'État. »

Le projet de l'État Laïc s'est donc inscrit dans la lutte contre la « tyrannie des majorités » et contre un État qui se transforme en porte-parole des majorités au lieu de rester dans sa fonction limitée, lutte qui a été fondamentale dans le libéralisme politique. L'État laïc est central pour la défense de l'égalité liberté des citoyens, mêmes de ceux qui appartiennent à des minorités religieuses. Mais, malgré son pragmatisme, le libéralisme politique n'a pas pu éviter la question de la justification du sécularisme qui s'est avérée être aussi importante que sa pratique.

Or, cette justification s'est faite, selon C. Taylor (1998, p. 123), « comme pour la laïcité à la française, sur la base du monisme philosophique. Elle a été modelée par l'influence du christianisme, protestantisme aux États-Unis ou Église catholique en France ». Elle est l'image en miroir de l'universalisme chrétien (catholique). Sans aller aussi loin que la laïcité à la française,

Le sécularisme libéral prétend lui aussi à la neutralité de l'État Laïc, mais sans chercher à éradiquer la religion de la sphère publique. L'État Laïc prétend être neutre à l'égard des diverses religions et par la vertu de la séparation de l'Église et de l'État, être le garant de la non-intervention des religions dans la sphère publique et la législation, et le rempart contre les tentatives hégémoniques des Églises (C. Audard, 2019, p. 466).

Mais, en rétablissant une sphère publique ouverte à tous, en défendant la tolérance religieuse et l'égalité des diverses religions, le libéralisme classique a cherché certes la paix sociale ou civile, mais aussi à diluer le pouvoir des religions, à accélérer le progrès vers la modernité, ce faisant ruinant au moins en partie sa prétention à la neutralité. Il nous faut donc comprendre que la neutralité axiologique de l'État Laïc vis-à-vis des diverses religions, est un concept politique problématique car si elle veut dire « s'abstenir d'intervenir », est incompatible avec l'action politique. La neutralité comme abstention ne favorise aucun camp en réalité. Mais, parfois le camp le plus fort en profite, comme l'exemple de la neutralité en

temps de guerre le montre bien. Il n'y a donc pas de neutralité absolue en politique, ce serait absurde. Mais, la neutralité politique, nous affirme J. Rawls (1993, p. 236),

Peut être seulement procédurale, limitée aux procédures suivies. La législation et la résolution des conflits entre groupes religieux, ou entre les groupes religieux et l'État, ou entre individus, s'engageraient à suivre une procédure qui ne ferait pas appel à des valeurs morales, mais seulement à des valeurs politiques comme la neutralité, l'impartialité, la cohérence dans l'application des lois ou l'égalité de traitement des parties en conflit.

C'est exactement le sens de la « raison publique » pour J. Rawls. Ainsi, le fait que la « loi de 2004 sur « le hidjab » s'adresse aux trois grandes religions et les traite à égalité, incluant même une religion minoritaire en France comme le sikhisme », (C. Audard, 2019, p. 467), vis-à-vis duquel il n'y a jamais eu auparavant de problème d'intégration, prouverait la neutralité de l'État en cette matière. Mais, l'impartialité apparente de la procédure dont il est question, ne dissimule pas le fait que c'est l'islam qui est visé puisque, en réalité, le port de signes religieux n'y a pas la même valeur que pour d'autres religions.

La question de la neutralité de la procédure est certes utile, mais elle n'est pas un gage complet du traitement égal de tous les citoyens. Une autre façon d'aborder la neutralité de l'État Laïc, dit C. Audard, (1988, p. 121) à propos de J. Rawls « est de la considérer par rapport aux buts des politiques publiques et aux valeurs qu'il représente. Les buts ne sont pas neutres, en particulier la tentative de justification par l'État Laïc de la nécessité de libérer la sphère publique sous l'influence des religions. » La neutralité des buts ici n'a aucun sens puisqu'une démocratie est engagée dans la défense de l'égalité des droits et des chances, de la liberté égale pour tous, religieux ou pas, et d'une conception « substantielle de la justice qui la fait entrer en conflit avec toutes sortes de convictions religieuses ou philosophiques », (J. Rawls, 1997, p. 125).

Mais, des moyens neutres pourraient l'être s'ils assument des chances égales à tous de réaliser leurs fins morales et religieuses

quand elles sont compatibles avec la démocratie libérale, si l'État ne favorise pas exactement une idéologie plutôt qu'une autre et si des dispositions sont prises pour annuler ou compenser ces influences. Cela est considéré comme « un fait de sociologie politique du sens commun dans une société bien ordonnée », (J. Rawls, 2003, p. 170), en grande partie soucieuse de « marcher et d'évoluer » à pas rassurant un équilibre axiologique pour garder l'État hors de ce jeu.

Enfin, la neutralité nous inspire le sécularisme rawlsien concernant les effets des politiques publiques qui devraient s'équilibrer et ne favoriser aucun groupe religieux en particulier. Là, il est clairement impossible de discuter de neutralité car quand ces politiques visent la coopération et la paix civile qui sont, certes des valeurs « neutres » au sens d'indépendantes d'une religion particulière, elles auront des effets considérables sur les chances de succès de certaines religions par rapport à d'autres. Par exemple, si l'appartenance à une religion permet de réussir l'intégration plus aisément, comme le protestantisme libéral, elle aura plus de chances de prospérer que si elle était en conflit avec la culture publique environnante. De plus, explique J. Rawls (1993, p. 239),

Si un régime constitutionnel prend certaines mesures afin de renforcer les vertus de tolérance et de confiance mutuelle en s'opposant par exemple aux diverses formes de discrimination religieuse et raciale (dont peuvent se rendre coupables certains groupes religieux), il ne devient pas pour autant un État perfectionniste au sens de Platon ou d'Aristote (c'est-à-dire qui promeut une version particulière comme religion d'État).

Soulignons un aspect important de la priorité du droit : le droit et le bien sont donc complémentaires à cet égard, et la priorité du droit ne dément nullement ce fait. Aucune doctrine morale ne peut se passer d'une ou de plusieurs conceptions du bien, et, pour être acceptable, une conception du bien, et une conception du droit doit dégager un espace adéquat pour celle-ci. « Quant aux diverses conceptions du bien, aussi dignes qu'elles soient de la vénération de ceux qui les défendent, elles doivent s'adapter aux limites tracées par la conception du droit », (J. Rawls, 2008, p. 228). Ainsi dit dans ce

sens, le libéralisme doit accepter de comprendre le phénomène religieux, « celui de l'islam plus spécifiquement, au lieu de se cantonner dans l'indifférence et l'ignorance qui résultent souvent de la sécularisation de la société », (J. Rawls, 1996, p. 72).

Le terrorisme « est un nouvel élément qui indique une dégradation visible du libéralisme en permissivité qui le rend incapable d'engendrer une véritable tolérance en tant que reconnaissance de l'autre et débat ou dialogue avec lui », (A. Honneth, 2013, p. 234). Comprendre les religions dans leurs pratiques diverses, les contraintes qu'elles imposent aux citoyens, même si elles sont en conflit avec ses propres valeurs, est une démarche fondamentale que le libéralisme doit accomplir et dont il doit tirer des ressources intellectuelles nouvelles, comme J. Rawls (1996, p.77) lui en donne l'exemple dans son analyse « de la compatibilité entre Islam et libéralisme ».

« La connaissance mutuelle que les citoyens, dans le cadre de leurs diverses doctrines religieuses, reconnaît que les bases de l'allégeance à la démocratie se trouvent dans ces doctrines. Ainsi, l'adhésion à l'idéal démocratique se fait pour de bonnes raisons. » (C. Audard, 1993, p. 153). De ce fait, nous saisissons l'idée que de la religion aux droits de l'homme, l'expression et le souci de J. Rawls (1996, p. 78), sont que « les droits de l'homme sont une classe particulière de droits destinés à jouer un rôle particulier dans un droit raisonnable des gens pour l'époque présente ».

### **3. De droits de l'homme à La Société bien ordonnée : J. Rawls et la justification des droits universels**

Dans son texte sur *le droit des gens* (1996), J. Rawls précise implicitement que la position originelle supérieure constitue l'unique tendance philosophique sur la nature de la justice pertinente hors des frontières des régimes démocratiques. C'est dire que, dans la démarche rawlsienne qui n'est pas très loin de celle de E. Kant (1724-1804), selon laquelle la religion est une des branches qui forment l'architecture dans la construction des droits de l'homme. Son



extension se réalise souvent sur le droit tel que conçu par E. Kant dans son ouvrage *Projet de paix perpétuel* (1795).

Ainsi, une première conséquence très intéressante du libéralisme pluraliste de J. Rawls est que sa critique de la raison monologique le mène à transformer la relation de la raison à la religion. « Elle conduit à reconnaître tout d'abord que l'humanité, en matière de droits de l'homme, s'incarne dans une diversité irréductible de cultures », (W. Kymlicka 2003, p. 235), de styles de vie et de valeurs, et que la raison humaine doit être conçue en conséquence comme raison de « l'agir communicationnel », (J. Habermas, 1981) et « dialogique », selon la formule chère à Habermas, et non plus comme raison universelle et monologique. Si consensus politique il y a, il ne peut être que polyphonique et multiculturel, certainement pas monologique.

Vues du point de la raison publique, les religions sont des doctrines « raisonnables », si elles sont capables de présenter des arguments recevables dans le domaine politique, et si elles renoncent à faire appel à la « vérité ». Les raisons publiques sont donc le résultat de l'effort de communication et de justification qui demeure possible entre les religions, quand elles sont raisonnables. « Raisonnable pour J. Rawls veut simplement dire être prêt à utiliser des raisons publiques, à respecter le devoir de civilité, et à reconnaître le pluralisme religieux » (C. Audard, 2019, p. 454), fondement de la Laïcité, « dont sa force ne se trouve que dans la neutralité axiologique de l'État », (T. Modood, 2009, p.172). En ce sens, les droits de l'homme compris comme le résultat de ces conditions ne peuvent pas être rejetés parce qu'ils sont spécifiquement libéraux. Selon J. Rawls (1996, p. 76), « ils sont politiquement neutres ». Les droits de l'homme sont donc :

Distincts des garanties constitutionnelles, par exemple, ou des droits de la citoyenneté démocratique, ou d'autres genres de droits propres à certains types d'institutions politiques, individualistes ou associationnistes. Ils constituent une classe particulière de droits dont l'application est universelle, et dont l'intention générale ne donne guère prise à la controverse. Ils font partie d'un droit raisonnable des gens et spécifient les limites portant sur les institutions internes qui s'imposent par ce droit à

tous les peuples. En ce sens, ils spécifient la limite extérieure du droit interne des sociétés admissible pour les membres respectables d'une juste société des peuples.

Les droits de l'homme sont, dans le projet de société de J. Rawls, une catégorie spécifique de droits destinés à jouer un rôle déterminant dans un droit raisonnable des gens pour notre époque qui fait face ou qui est côtoyée, agitée ou bouleversée par le terrorisme international. Signalons tout simplement que les idées acceptées concernant le droit international ont changé de deux manières fondamentales après la Seconde Guerre mondiale, et que cette évolution des croyances morales fondamentales est comparable à d'autres mutations historiques très profondes. « Le terrorisme, la guerre, les crimes ou autres formes de conflits ne sont plus des moyens acceptables de politique étatique », (A. Honneth, 2006, p. 167). Ils ne sont justifiés que dans les cas d'autodéfense, et la souveraineté interne d'un État est désormais limitée. L'une des fonctions des droits de l'homme est précisément de spécifier « les limites de cette souveraineté », (J. Rawls, 1996, p. 78).

Il découle donc de cette conception une vision des droits de l'homme qui intègre, pour les individus, le droit à la vie, le droit à la liberté de conscience, le droit à l'égalité de liberté, le droit de résistance à la torture et aussi les droits à des moyens efficaces de contrôle des États auxquels ils sont assujettis. « Elle peut révéler compatible avec une conception des personnes comme étant avant tout membres d'un groupe, mais si elle ne l'était pas, cela veut dire très modestement que cette vision associative des personnes devrait être abandonnée », (W. Kymlicka, 2001, p. 78), puisqu'elle n'est pas adaptée aux principes fondamentaux de la justice humaine.

Il semble que ce genre de justification des droits de l'homme soit plus à même d'atteindre « l'équilibre réfléchi » avec la méthode de justification très chère à J. Rawls, dans laquelle le test du « consensus par recoupement » de doctrines morales n'intervient qu'au second stade de la présentation de la théorie, « après qu'une conception a été justifiée par sa cohérence avec des idéaux moraux attrayants », (J. Rawls, 1996, p. 32). Cette solution a un autre avantage qui est de

rendre compte du fait que la société internationale est à la fois une société des peuples ou d'États distincts et une société de citoyens. Il n'est pas question, « dans la théorie de la justice internationale » de J. Rawls (1996, p. 32), « de nier à l'une ou à l'autre de ces entités la personnalité morale ».

On veut suggérer ici qu'une doctrine du contrat social est susceptible de prendre en compte ces deux dimensions, tout en les hiérarchisant. Cette présentation hiérarchique peut ainsi donner un visage beaucoup plus constructiviste, plus complexe que celui que J. Rawls entend décrire, dans la mesure où la théorie contractualiste de la justice s'y appliquerait à un plus grand nombre. Le droit des gens qui justifie le principe d'autodétermination des peuples serait alors placé dans la séquence de positions originelles après la fondation des droits universels, puisqu'il en supposerait la validité. « Ces droits bénéficient d'une certaine priorité comparable à celle que les principes constitutionnels ont sur les dispositions législatives. En approfondissant le constructivisme de la philosophie politique rawlsienne du contrat social » (J. Rawls, 1996, p. 34), on évite ainsi de considérer la justification des droits de l'homme comme un simple aspect des rapports entre les sociétés. Et si l'on prend avec sérieux la vision rawlsienne d'un universalisme en portée, inséparable de la conception constructiviste de l'objectivité, on doit aussi abandonner l'idée selon laquelle le droit des gens détermine la seule formulation pertinente du constructivisme en dehors des frontières des régimes démocratiques.

Ainsi, dans la compréhension de J. Rawls (1996, pp. 39-40), « par droit des gens, j'attends une conception politique du droit et de la justice qui s'applique aux principes et aux normes du droit international et à sa pratique. » C'est donc une doctrine libérale constructiviste qui est universelle dans sa portée, « dès lors qu'elle est développée de manière à produire des principes de justice pour tous les objets politiquement pertinents », (J. Rawls, 1993, p. 207), y compris celui qui est le plus étendu parmi tous ceux qu'elle aborde, la société politique des peuples régis par un droit des gens approprié.

Son autorité repose sur les principes et les conceptions de la raison pratique, « étant entendu que ceux-ci sont toujours ajustés de

manière à s'appliquer aux différents objets à mesure qu'ils se présentent, et qu'ils sont toujours acceptés », (J. Rawls, 1996, p. 45), à l'issue d'une réflexion appropriée, par les agents raisonnables auxquels les principes de justice s'exécutent parfaitement. Par ce fait, se réalise l'extension du droit des gens, et avec une détermination aux droits de l'homme de jouer fondamentalement les trois (3) fonctions suivantes que nous précise inéluctablement J. Rawls (1996, p. 79) en ces termes :

Ils sont une condition nécessaire de la légitimité d'un régime, et de l'acceptabilité de son ordre juridique ; 2. Leur respect suffit également à exclure l'intervention justifiée et forcée des autres peuples, par exemple par le moyen de sanctions économiques ou, dans les cas graves, par la force militaire ; 3. Ils établissent une limite au pluralisme par les peuples.

La non-intervention dans les affaires intérieures d'un autre peuple découle de la reconnaissance des peuples comme libres et égaux. Selon les propos de D. Collin (2020, p. 84), analyste de la pensée politique de J. Rawls « les peuples sont libres et indépendants ». C'est le principe fondamental de la société des peuples, selon D. Collin (2020, p. 84) :

J. Rawls commence par les peuples libéraux, et c'est seulement ensuite qu'il étend ses investigations aux rapports entre les peuples libéraux et les peuples non libéraux, et néanmoins décents. En partant des peuples libéraux, c'est-à-dire des sociétés démocratiques, on pourra plus aisément dégager les principes de base d'une égalité entre les peuples qui semble plus naturelle dans un environnement démocratique que dans un environnement qui ne l'est pas.

Mais, ce principe peut être confronté à la réalité des États hors-la-loi à celle d'États qui violent gravement les droits de l'homme. Il faut donc déterminer ce que sont les droits de l'homme dans l'optique de la société des peuples. Il y a des droits que J. Rawls qualifie, selon D. Collin (2020, p. 87), « des droits urgents » comme la liberté vis-à-vis de l'esclavage ou la liberté de conscience, mais

cette dernière n'est pas forcément égale pour tous puisque les peuples décents peuvent très bien privilégier une religion et accorder un statut inférieur aux adeptes d'une autre religion. La défense des peuples bien ordonnés n'est que la première et la plus urgente des tâches.

Un autre objectif qu'il faut fixer à long terme du droit des gens est « d'assurer au bout du compte toutes les sociétés à respecter ce droit et à devenir des membres autonomes et à part entière de la société des peuples bien ordonnés, et de garantir par là même en tous lieux les droits de l'homme », (J. Rawls, 1996, p. 82).

Pour réaliser cet objectif, les peuples bien ordonnés ont intérêt à établir entre eux des institutions et des pratiques nouvelles qui vont jouer la fonction de centre fédératif et de forum public pour exprimer leur vision et leur politique commune envers les autres régimes. Cela peut être fait de manière distincte, « ou dans le cadre d'institutions telles que les Nations unies, en constituant une alliance des peuples bien ordonnés sur certaine question », (J. Rawls, 1996, p 82). Ce centre fédératif peut être utilisé à la fois pour formuler et pour exprimer l'opinion des sociétés bien ordonnées. Elles peuvent y « mettre à jour de manière publique les institutions justes et cruelles des régimes oppresseurs et expansionnistes, ainsi que leurs violations des droits de l'homme », (J. Rawls, p. 82).

En conséquence, l'ambition que J. Rawls attribue à son droit des gens, qui consiste à régir toutes les questions de justice qui surgissent en dehors des frontières nationales des démocraties, l'oblige à accepter une conclusion étrange pour l'auteur de *A Theory of Justice* (1971) : « le contractualisme doit rester muet sur les mérites relatifs des sociétés libérales et des sociétés hiérarchiques, dès lors que celles-ci garantissent les droits de l'homme » (B. Guillarme, 2016, p. 254).

## **Conclusion**

En définitive, nous pouvons comprendre, à travers cette thématique que, les religions qui font partie intégrante de la raison publique, sont « raisonnables » parce qu'elles sont « raisonnantes ».

Elles sont, par ce fait, capables d'apporter des arguments dans la discussion publique et de participer activement et positivement aux débats les plus importants de notre siècle pour le bien public. Il s'agit d'un changement décisif par rapport au sécularisme et c'est pourquoi ce dernier est incapable de fournir les bases du consensus politique ; d'où le recours au terrorisme. « Mais, J. Rawls, dans l'effectuation de sa théorie de la justice, part d'une distinction importante entre le raisonnable et le vrai que l'on retrouve différemment chez J. Habermas », (C. Girard, 2015, p. 150).

Les religions sont constituées de croyances, de dogmes, de prescriptions, de rites, qui tous prétendent à la vérité. Mais, elles sont également l'œuvre de la raison argumentative, « pas au sens évidemment d'une faculté universelle de saisir ou de cerner le vrai, mais simplement de l'effort pour produire des raisons valides dans le débat public », (E. Boris, 2022, p. 128), des arguments acceptables pour défendre des positions pourtant incompatibles et incommensurables les unes avec les autres. « Grace à cette vision minimaliste et discursive de la raison humaine comme réciprocité, la théorie de la justice de J. Rawls réintègre les religions dans le dialogue public », (S. Mestiri, 2007, p. 163). Il se limite certes à celles qui acceptent de produire leurs raisons dans des termes compréhensibles par les autres sur la base de ce qu'il appelle leur devoir de civilité qui demande d'utiliser des raisons autres que des raisons religieuses par respect pour les autres.

Il en va autrement pour la lutte des minorités opprimées, ethniques ou culturelles, conduites pour faire reconnaître leur identité collective. « Du moment où de tels mouvements d'émancipation visent eux aussi à surpasser une division illégitime de la société, la façon dont se comprend la culture majoritaire ne peut pas y rester indifférente », (W. Kymlicka, 1999, p. 68). Mais, de ce point de vue, même modifiée, l'interprétation des prestations et des intérêts de certains autres ne change pas forcément son propre rôle de la façon dont la réinterprétation du rapport entre les sexes change le rôle de l'homme. Les mouvements d'émancipation dans les sociétés multiculturelles ne constituent pas un phénomène homogène. Ils représentent des défis chaque fois différents,

Selon que ce sont des minorités endogènes qui prennent conscience de leur identité ou des minorités nouvelles qui se forment par suite de l'immigration ; selon que les États confrontés à cette tâche se comprennent déjà, en vertu de leur histoire et de leur culture politique, comme des pays d'immigration ou qu'ils conçoivent leur identité nationale d'une manière qui devrait encore être adaptée à l'intégration des cultures étrangères (J. Habermas, 1998, p. 299).

Enfin, le défi sera d'autant plus grand que les différences religieuses, raciales, ethniques, ou les décalages historiques entre les cultures qu'il s'agit de surmonter sont profondes ; « et il sera d'autant plus douloureux que les tendances qui s'affirment cherchent à se démarquer par le chemin du fondamentalisme », (N. Fraser, 2011, p. 123), soit que les minorités en lutte pour leur reconnaissance, ayant fait l'expérience de sa faiblesse, choisisse de fuir dans la régression, soit encore qu'il faille éveiller, la voie de la mobilisation de masse, la conscience nécessaire à l'articulation d'une identité nouvelle, générée de façon constructive.

### **Bibliographie**

AUDARD Catherine, 2019, *La Démocratie et la raison. Actualité de John Rawls*, Paris, Grasset.

BORIES Éric, 2022, *Le sens de la liberté. Axel Honneth, penseur de notre présent*, Paris, Classiques GARNIER.

BAUBÉROT Jean, 1990, *La Laïcité, quel héritage ? : de 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides.

COLLIN Denis, 2020, *John Rawls et le libéralisme politique*, Paris, Béal.

CASSIRER Ernst, 1966, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.

FRASER Nancy, 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris, La Découverte.

GERWITH Alan, 1987, *Droits de l'homme. Défense et illustrations*, Paris, Cerf.

GIRARD Charles, 2015, « Sens de la justice et persuasion publique », *Le sens de la justice. Une « utopie réaliste ? Rawls et ses critiques »*, 363 p, p.149-167, Paris, Classiques Garnier.

GAUDIN Hélène, 2004, *L'identité de l'Union européenne au prisme de la souveraineté de ses États membres*, Revue Générale du droit, N° 5774.

GUILLARME Bertrand, 2016, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, Classiques GARNIER.

HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie. Entre fait et norme*, Paris, Gallimard.

HABERMAS Jürgen, 2003, *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.

HABERMAS Jürgen & Rawls John, 2005, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf.

HONNETH Axel, 2006, *La société du mépris*, Paris, La Découverte.

HONNETH Axel, 2013, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Folio.

KYMLICKA Will, 1999, *Les théories de la justice. Une introduction*, Paris, La Découverte.

KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal.

KYMLICKA Will, 2003, *La voie canadienne : repenser le multiculturalisme*, Montréal, Boréal.

LAQUEUR Walter & RUBIN Barry, 1989, *Anthologie des droits de l'homme*, New York, New American Library.

LOCHAK Daniel, 2009, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte.

LOCKE John, 1992, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Garnier-Flammarion.

LEYVA RODRIGUEZ Jorge Karel, 2019, *Culturalisme libéral et républicaine néo-romain : réponses normatives à la diversité culturelle et religieuse*, thèse de doctorat, École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études

Montréal, Université de Montréal.

MESTIRI Soumaya, 2007, *De l'individu au citoyen. Rawls et le problème de la personne*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme, 242 p.

MODOOD Tariq, 2009, *Secularism, Religion and Multicultural citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 176 p.

PICARD Jean-Claude, 2003, *L'homme debout*, Montréal, Boréal



- RAWLS John, 1987, *Théorie de la Justice*, Paris, Seuil. RAWLS John, 1993, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, p.
- RAWLS John, 1995, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F.
- RAWLS John, 1996, *Le droit des gens*, Paris, Esprit.
- RAWLS John, 2006, *Paix et démocratie*, Paris, La Découverte.
- RAWLS John, 2008, *La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, La Découverte.
- RAWLS John, 2008, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris, La Découverte.
- RAWLS John, 2010, *Le péché et la foi, Écrits sur la religion*, Paris, Herman Éditeurs, 392 p.
- STRAUS Léo, 1986, *Le droit naturel*, Paris, Flammarion.
- TENZER Nicolas, 1994, *Philosophie politique*, Paris, P.U.F.
- TAYLOR Charles, 2009, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- TAYLOR Charles & MACLURE Jocelyn, 2010, *Laïcité et liberté de conscience*, Paris, La Découverte, 168 p.
- WEINSTOCK Daniel, 2000, *La citoyenneté en mutation. Vivre la citoyenneté. Identité, appartenance et participation, 2*, Paris, Gallimard.
- ZYLBERBERG Jacques, 1995, *Laïcité, ne connais pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Unis*, Paris, Pouvoirs.