

## Religions et sphere publique en Europe. Un retour sur les positions de Jürgen Habermas<sup>1</sup>

*Religions and the public sphere in Europe.  
A return to the positions of Jürgen Habermas*

*En hommage à Raúl Fornet-Betancourt*

**Jean-François Petit<sup>2</sup>**

Catholic University of Paris, France  
Institut Catholique de Paris, France

Recepción: 05 de octubre del 2022

Evaluación: 25 de octubre del 2022

Aceptación: 08 de noviembre del 2022



1 Intervention du 2 décembre 2021 pour le séminaire de master franco-allemand organisé par les facultés de théologie de l'université catholique de Lille et de l'université d'Aix-La-Chapelle sur le thème «religion et politique en Europe».

2 Doctor en Filosofía por el Institut Catholique de Paris. Directeur du Réseau philosophique de l'interculturel.

Correo electrónico: [jfpetit@netcourrier.com](mailto:jfpetit@netcourrier.com)/[jf.petit@icp.fr](mailto:jf.petit@icp.fr)

## Resumen

En los debates sobre la situación de las religiones en Europa, el pensamiento de Jürgen Habermas sigue siendo inevitable. Desde la conmoción del 11 de septiembre de 2001, ha evolucionado en gran medida para dar mayor importancia a las demandas de reconocimiento de las religiones en el espacio público. Sin embargo, la ética de la discusión debe ser cuestionada ahora a nuevos costos frente al resurgimiento de los fundamentalismos religiosos y secularistas.

**Palabras clave:** religiones, espacio público, Habermas, teología, discusión (ética de).

## Abstract

In the debates on the situation of religions in Europe, the thought of Jürgen Habermas remains unavoidable. Since the shock of 11 September 2001, it has largely evolved to give greater prominence to demands for the recognition of religions in the public space. However, the ethics of discussion must now be questioned at new costs in the face of the resurgence of religious and secularist fundamentalisms.

**Keywords:** religions, public space, Habermas, theology, discussion (ethics of).

La pensée de Habermas continue de faire l'objet d'une grande attention dans la recherche. Depuis la publication en français de ses *derniers* écrits, notamment le recueil de ses articles (2018a, 2018b), des thèses continuent à être soutenues. Pour seul exemple, celle Crispin Solula Masunda à l'Université catholique de Lyon en juin 2021. Elle avait pour titre *l'usage public et régulé de la raison* (Solula Masunda, 2021). Parmi les objets de recherche, celle de la place *des* religions dans l'espace public occupe une place centrale. A l'heure où des conflits nationalistes comme celui entre la Russie et l'Ukraine font peser de grandes menaces sur la paix en Europe et dans le monde, il est important de revenir sur les fondamentaux de la philosophie de Jürgen Habermas, quitte à les dépasser d'un point de vue interculturel.

Rappelons les données de la question. Dans son livre majeur, *Entre naturalisme et religion*, Habermas avait longuement discuté avec Rainer Forst, professeur de philosophie politique à l'université de Francfort et de Thomas Schmidt, professeur de philosophie de la religion à la même université et Melissa Yates, de l'université Northwestern (USA) (Petit, 2005, 2009). De nombreuses versions de ce texte, après des conférences dans le monde entier, ont circulé avant sa publication définitive en 2006. Sans représenter la 'quintessence' de la pensée de Habermas sur le sujet, il n'en demeure pas moins l'une des pièces essentielles ayant nourri les études sur sa philosophie et le travail en théologie qu'il faut ici appréhender aussi d'un point de vue interculturel.

Avant cette prise de position désormais 'canonique', se dégagait déjà quatre façons de comprendre Habermas en théologie: en établir une critique négative théologiquement fondée; produire une critique théologique de ses positions; élaborer une pensée théologique à partir de ses positions; faire une utilisation théologique de ses positions (Arens, 1993). Difficile donc de passer à côté du philosophe allemand le plus lu dans le monde, considéré comme l'un des meilleurs défenseurs de l'Europe (Muller-Doohm, 2008), présent récemment jusque dans l'analyse de la crise sanitaire mais dont les limites paraissent de plus en plus évidentes (Habermas, 2020, p. 23).

La pensée d'Habermas, souvent très contextuelle et en réalité assez euro-péocentrée, commence par un constat établi dans les années 1990: celui du 'retour des religions', ou plus précisément, en empruntant le terme à Peter Berger, celui d'une 'désécularisation'. De fait, bien des conflits nationaux ou ethniques ont instrumentalisé les religions à des fins politiques. Les

fondamentalismes contemporains sont nés sur ce terreau. Habermas visait à l'époque notamment la révolution en Iran de 1979 ou la guerre en Irak et en Afghanistan. L'effondrement des tours de Manhattan aura durablement marqué la pensée d'Habermas. Arrivé à New-York en octobre 2001, il aura pu analyser 'à chaud' en quelque sorte ses effets sur sa propre philosophie: «Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard des événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente –celle que je développe depuis la *Théorie de l'agir communicationnel*– n'est pas en train de sombrer dans le ridicule» (Derrida et Habermas, 2004).

De fait, les remises en cause de l'éthique habermasienne de la discussion furent fortes dès ce moment. Elles n'ont cessé de progresser depuis. Les pays du Nord, à la suite des thèses (très discutables) de Samuel Huntington, se demandaient si le monde n'allait pas basculer dans un 'choc de civilisations', optant même, dans certains cas, pour des stratégies de guerre préventive contre les pays de 'l'axe du mal'. Heureusement, avec d'autres philosophes comme Mickael Walzer, Habermas pointa l'attitude problématique du bellicisme de l'administration de George Bush, que la retraite calamiteuse d'Afghanistan, semble à posteriori justifier. A l'époque, Habermas ne s'étendit pas sur ce qu'il qualifiait de «non-contemporanéité dans la sphère culturelle» avec sa représentation de la modernité (Habermas, 2008, p. 171). En effet, ne pouvait-on pas déjà noter que des problèmes soit-disant 'religieux' sont tout autant liés à des sphères différenciées de compréhensions culturelles du rapport au monde? Le problème fut plus effleuré que réellement traité. Il manquait un véritable tournant interculturel de la philosophie.

Par ailleurs, sans non plus, sans s'appesantir, Habermas mit (avec raison) en évidence les failles de la décolonisation pour essayer d'expliquer la recrudescence de l'activisme des religions. Ainsi, ses propres analyses, qui tendaient souvent à justifier les progrès inexorables de la sécularisation –à l'exception de certains pays notables comme l'Irlande ou la Pologne– se trouvèrent en réalité largement invalidées. Le constat put être amer. Mais il était réel: le rationalisme européen apparaissait déjà comme une exception et sa prétention universalisante devenait problématique.

En fait, Habermas lui-même n'avait-il pas péché par européocentrisme? On ne peut guère, contre les peuples et leurs cultures, imposer des standards et des normes de vie où les convictions et croyances religieuses se trouvent gommées, refoulées, proscrites dans l'espace public. Un partisan des

Lumières comme Habermas aura en fait pu se sentir décontenancé par ces évolutions. Sans doute n'avait-il pas suffisamment pris en compte la prégnance des schèmes religieux. Ceux-ci ne peuvent être assimilés à des formes d'irrationalisme condamnées à disparaître dans la modernité. L'exemple de la guerre en Ukraine pourrait le montrer largement.

Il est ainsi indispensable de faire droit à l'histoire spécifique des peuples et leurs cultures. Les pays européens ont voulu donner la liberté de pouvoir jouir sans entraves de sa religion. Mais n'y a-t-il cependant des limites? Habermas pouvait penser la séparation des Eglises et des Etats suffirait à réguler les formes d'expression. Mais c'était déjà dénier la constitution partielle politique de certaines religions, en particulier l'Islam et les conséquences graves des atteintes aux convictions religieuses, déchainant dans les cas extrêmes, des formes de terrorisme (Petit, 2022).

Comme d'autres, en particulier en France Marcel Gauchet, Habermas aura pu penser que les communautés religieuses allaient soutenir le consensus démocratique, notamment dans la formation de l'opinion et la volonté des citoyens (Gauchet, 1985). Mais celles-ci ne sont pas toutes habituées et désireuses de partager une conception de l'usage public de la raison, surtout quand les spécificités religieuses semblent comme élimées. De plus, dans bien des cas, l'Etat soit-disant libéral n'a pas été si neutre quand aux visions du monde véhiculées par les religions, non seulement quand celles-ci débordaient le cadre des libertés fondamentales, en particulier quand elles mettaient en cause la dignité et l'intégrité des personnes notamment mais aussi quand elles sont estimées vouloir sciemment subvertir le cadre libéral.

De ce point de vue, Habermas reconnaît que certaines présuppositions cognitives sont en fait attendues des citoyens, croyants ou non, dans les espaces démocratiques. Surtout, une pensée postmétaphysique n'aura pas su reconnaître les attentes de sens, en particulier religieuses, aux fondements de leur comportement dans la cité. On se demande aujourd'hui quels apprentissages fondamentaux, notamment à l'école, en termes de savoirs et de savoir-faire sont nécessaires pour former des citoyens, intégrant toutes les dimensions de leur personne, y compris culturelles et religieuses, dans les espaces démocratiques du vieux continent.

Ainsi, dans bien des cas, notamment en Europe, la puissance étatique séculière ne s'est-elle pas leurrée elle-même en se croyant totalement affranchie des légitimations religieuses? Habermas aura fini par le reconnaître dans son

dialogue avec le Cardinal Ratzinger sur les «fondements prépolitiques de l'Etat» (Habermas et Ratzinger, 2010). A quelles conditions ne plus voir les traditions religieuses comme des reliquats du passé? Comment peuvent-elles être force d'inspiration pour la société? En 2004, Habermas cherchait encore à prévenir les conflits, dans un contexte de pluralisme religieux, en les renvoyant à l'espace de discussion, sans prendre en compte la forme culturelle particulière de cet espace.

Mais ce 'bornage' suppose toujours, à vrai dire, de se mettre d'accord non seulement sur les manières de dialoguer –dans l'éthique de la discussion chère à Habermas ou dans d'autres approches comme celles du philosophe français Jean-Marc Ferry qui est en partie un héritier du penser allemand– mais aussi sur les droits positifs attachés aux religions. Y a-t-il un intérêt au dialogue? Celui-ci n'est-il pas qu'une forme culturelle particulière de la rencontre? Par ailleurs, jusqu'où aller dans la tolérance religieuse? Comment réparer les préjudices et discriminations dont certains groupes, comme les peuples autochtones dans bien des pays du monde, ont été l'objet?

Habermas aura continué à croire que le processus le plus approprié était la conception délibérative de la formation démocratique de la volonté. Mais il faut bien reconnaître qu'en la matière, bien des peuples ont encore du mal à faire entendre leur voix. L'égalité participation de tous les citoyens n'a pas toujours été garantie. Les doutes sur les modalités de la représentation politique minent aujourd'hui la présomption de résultats rationnellement acceptables. On aimerait aussi, à la suite d'Habermas, croire que tous les citoyens peuvent être vertueux. Mais, dans bien des pays, l'exercice d'une civilité apaisée est loin d'être le cas. L'Etat lui-même est-il toujours si impartial que cela quand il est l'objet d'une appropriation patrimoniale par certains intérêts capitalistiques? (Gomez-Müller, 2017).

Dans des dialogues tendus, avec des faibles niveaux de participation et de représentation, un modèle consensuel est en réalité difficile à mettre en œuvre. Pour entrer en discussion, il faut croire en sa valeur. Les prémisses acceptées par tous –notamment la valeur de la raison publique– font désormais plus souvent défaut.

Comme le constate Habermas, le processus de formation et la formulation même des décisions et des lois par les autorités politiques et judiciaires est dans certains cas défailant. Incomprises, ces décisions ne sont ni acceptées ni intégrées. Avec John Rawls cette fois-ci, on doit aussi reconnaître que ceux

qui militent pour leur foi ou leurs convictions peuvent être réticents à entrer dans un usage public de la raison si elles peuvent se trouver heurtées.

Or un Etat laïciste comme en France n'a pas toujours su fournir de garanties suffisantes sur sa neutralité et son impartialité. Désormais, la situation semble s'être passablement détériorée. Certains responsables plaideraient volontiers pour une 'laïcité de contrôle', au moment même où la crise sanitaire a conduit à des restrictions des libertés publiques sans équivalent depuis la Seconde Guerre Mondiale (Petit, 2020). De fait, les institutions étatiques européennes ne sont pas si 'neutres' vis-à-vis de visions du monde, à juste titre quand celles-ci sont incompatibles avec l'éthos démocratique. Mais n'est-ce pas aussi un personnel politique enclin dans plusieurs pays européen à s'orienter vers des démocraties illibérales comme en Hongrie ou en Pologne, qui est à l'origine de la dérive des institutions étatiques et à une remise en cause de l'Etat de droit?

Certes, on peut, comme le fait Habermas, rappeler la contribution positive de mouvements religieux, comme celui de Martin Luther King, en faveur des droits civiques pour une meilleure intégration des minorités et des marginaux dans le processus politique. On pourrait ainsi évoquer, même si Habermas ne le fait pas, le rôle des leaders religieux dans la chute du Mur de Berlin et l'affermissement de l'espace démocratique européen. Depuis le début de son pontificat, le pape François avait invité les responsables européens à revivifier ses idéaux en matière de droits humains et de promotion de l'Etat de droit, dans aussi une réponse adaptée aux défis mondiaux de la multipolarité et de la transversalité. Selon lui, chacun devrait pouvoir assumer ses particularités, tout en contribuant efficacement à la réalisation d'une cité harmonieuse, au service de peuples toujours plus unis. Pour se faire, il aura particulièrement encouragé, dans son discours au Conseil de l'Europe en 2014, les rencontres centrées sur le dialogue interculturel et interreligieux auxquelles je participe par le biais de la Conférence des Organisations non gouvernementales accréditées<sup>3</sup>.

En conséquence, on peut se demander si la stratégie communicationnelle adoptée par les institutions européennes répond suffisamment aux demandes de reconnaissance de communautés culturelles ou religieuses. Dans certains cas, celles-ci se sentent ostracisées ou contraintes à un principe de justification séculière pour des activités qui ne relèvent pas d'abord de cet ordre. On

---

3 Discours du pape François au Conseil de l'Europe, 25 novembre 2014.

pense notamment ici aux peuples Roms. Quels compromis forts ici établir quand la culture religieuse des responsables politiques est particulièrement déficiente et si les responsables religieux sont divisés, instrumentalisés politiquement et incapables de dépasser leur rivalité et traduire leurs plaidoyers dans des formes et des contenus acceptables pour tous?

Il ne s'agit donc pas ici de trouver, comme le pensait Habermas «des justifications séculières indépendants des convictions authentiques» mais de mieux les articuler (Habermas, 2008, p. 185). En fait, dans bien des cas, on doit constater de la part de responsables politiques soit une volonté à peine cachée de captation politique des confessions religieuses, comme dans le cas de l'orthodoxie dans un ethno-nationalisme en Europe centrale et orientale, soit une insuffisante sensibilité à la place de la religion dans la vie des personnes en Europe du Nord et Occidentale. Habermas aura qualifié, un peu comme Bergson, les religions de 'source d'énergie' (sic), sans voir qu'elles portent aussi des représentations du monde qui ne peuvent seulement être fondées dans des espaces démocratiques. De fait, comme l'a bien montré Tzvetan Todorov, bien des croyants ont été amenés à s'engager pendant la Seconde Guerre Mondiale, en prenant le risque de la captivité ou de la mort, non par héroïsme ou sainteté mais d'abord par souci d'humanité (Leblanc, 2020).

Comment dans ce cas traiter les convictions extrémistes qui cherchent à s'adosser aux formes démocratiques pour les subvertir, pour en faire des territoires de conquête, notamment dans l'Islam djihadiste? En fait, Habermas présupposait plus qu'il ne démontrait que l'*ethos* démocratique convient le mieux à l'exercice des cultes. Mais toutes les religions n'en ont pas la même compréhension. Comment prendre en charge des conceptions existentielles estimées 'non négociables' au sein de discussions argumentées comme le souhaiterait Habermas? Certes, le rôle de l'Etat libéral est effectivement de favoriser leur expression et leur traduction dans des modalités compatibles avec l'espace public. Mais une différence fondamentale existe entre une vérité issue d'un corpus dogmatique, où la discussion argumentée n'est pas le seul critère –si l'on intègre par exemple le recours à la Tradition– et une vérité issue de l'éthique de la discussion, qui ne se base que sur la raison séculière.

En réalité, ces dernières années, les tentatives d'élargissement de la raison publique eu Europe ont buté sur cette aporie. La question semble bien être aujourd'hui de mieux conjuguer autonomie et transcendance, de mieux



identifier le rôle de la philosophie et de la théologie mais aussi de correctement apprécier, comme le préconise le philosophe libéral Pierre Manent, les conséquences spirituelles de l'affaiblissement des nations européennes, en sortant de cette 'morne mise à plat des religions'(sic) dans laquelle des responsables politiques veulent les enfermer (Manent, 2012).

Peut-être qu'Habermas s'est trouvé à certains endroits victime d'une représentation confessante des religions, sans voir leur performativité dans la société, en particulier dans le domaine social. Certes, l'Etat moderne européen a fait le deuil d'un ordre politique soumis à une légitimité religieuse. Mais est-il si sûr qu'il soit en capacité de laisser s'exprimer en un langage religieux les convictions qui ne trouvent aucune traduction séculière dans les discussions publiques? Habermas souhaiterait que les sociétés séculières ne se coupent pas des ressources importantes des religions pour un fondation de sens. Mais on doit bien connaître que leur sensibilité à un vivre-ensemble peut être aussi instrumentalisé aussi au service d'une paix civile que d'un intransigentisme belliciste. Les religions n'ont pas qu'à remédier aux insuffisances des Etats démocratiques. Un appui à une transcendance discrète de l'ordre public ne doit pas, dans certains cas, s'exonérer d'une réflexion sur une justice qui pourrait aussi conduire aux changements socio-politiques que les situations réclament. Les Commissions Vérité et Réconciliation dans plusieurs pays du monde en sont un exemple (Petit, 2017).

Ainsi, les autorités européennes misent sur une qualité du dialogue avec les représentants des religions pour obtenir une adhésion plus large à leurs objectifs. Mais écoutent-elles avec suffisamment de finesse leurs observations pour réaliser, notamment en matière éthique, des compromis de longue portée? N'est-ce pas un leurre de penser que celles-ci peuvent s'ajuster sans difficultés à un consensus présupposé en commun sur des principes européens qui les dépolitiseraient, alors même que, justement, ce qui fonde l'identité religieuse, en particulier catholique, c'est son indépendance essentielle vis-à-vis des cadres nationaux, en raison même de son universalité? Cette dissonance cognitive pourrait être en fait bien plus qu'elle ne l'est aujourd'hui créatrice de sens, y compris dans la réflexion européenne sur la constitution d'une unité dans la diversité. Le pluralisme religieux grandissant le requerrait plutôt. Ce serait sans doute une façon aussi se sortir d'un morne égalitarisme niveleur de toutes les différences et de toutes les vérités qui, en pratique, n'ont pas droit au même respect. Ce que Habermas appelle «la capacité de tolérance de l'éthos civil égalitaire» ne fait d'ailleurs pas l'objet d'une même

appréhension chez tous les citoyens européens au moment où le nationalisme gagne du terrain partout en Europe (Habermas, 2008, p. 198). On retrouve ici les enjeux d'une éducation civique spécifique aux fondements des groupes culturels et religieux, qui sont loin d'être des reliquats archaïques dans bien des cas. Ces groupes peuvent être des partenaires loyaux et coopératifs dans la quête d'une vérité commune, à condition que leurs libertés fondamentales ne soient pas de facto entravées. Or les sciences modernes ont accentué à l'excès le recours à des procédés faillibilistes et une conception exagérément sceptique de la vérité, qui ne leur convient pas bien, tout comme une prévalence d'un droit positif et d'une morale sociale profane qui ne laissent guère de place à des formes alternatives, en particulier religieuses, de pensée. Pour ce qui la concerne, une pensée d'inspiration protestante ou une philosophie juive ne sont pas de l'ordre d'un 'bavardage pieux': leurs lettres de noblesse sont aussi de participer, selon ses propres critères et selon ses visées propres, à une conception éclairée de la raison. Qu'auraient été les apports de Ricoeur ou de Lévinas, pour ne citer qu'eux, sans cette référence?

Sans hésiter, Habermas aura reconnu l'importance des significations issues des traditions judéo-chrétiennes et arabo-musulmanes. Mais les pense-t-il aujourd'hui comme suffisamment capables de fournir des impulsions nouvelles dans ce travail de soutènement de la raison? Les philosophies catholiques, pour ce qui les concerne –on pense ici à Maurice Blondel autant qu'à Emmanuel Mounier– ont montré que la prise en compte de l'altérité religieuse a aussi été productrice de l'autonomie démocratique et qu'elles ne pouvaient être réduite à des expressions d'une transcendance ennemie de toute autonomie. En définitive, la représentation démocratique a besoin d'une altérité instituante et non d'une justification permanente du bien-fondé d'institutions politique parfois promptes à ne jeter sur elle que la suspicion.

Dès lors, de son côté, une pensée postmétaphysique sous-estime non seulement les possibilités d'inscription du christianisme dans la démocratie mais aussi son dynamisme d'incarnation. Celui-ci ne saurait se réduire purement et seulement en un civisme démocratique. Un tel positionnement éviterait de tomber de Charybde en Silla, c'est-à-dire être écartelé entre des convictions religieuses fondamentalistes et celles, symétriques, de points de vue laïcistes, qui ne conduisent qu'à un éclatement de la sphère publique. Resterait aussi à mieux déterminer dans les religions les apprentissages à mettre en œuvre, notamment les modalités d'une relation éclairée à la sphère publique par l'autoréflexion, comme l'aura souhaité à juste titre Habermas mais surtout à

prendre en charge effectivement le tournant interculturel de la philosophie, comme l'a fait Raúl Fornet-Betancourt (2014, pp. 173-186).

## Références

- Arens, E. (Ed.). (1993). *Habermas et la théologie*. Paris: Cerf.
- Derrida, J. et Habermas, J. (2004). *Le concept du 11 septembre (dialogues avec G. Borradori)*. Paris: Galilée.
- Fornet-Betancourt, R. (2014). Traditions et cultures. J.-F. Petit, et S. Goubemon (Eds.), *Vers une démocratie interculturelle en Afrique?* (pp. 173-186). Lyon: Chronique Sociale.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.
- Gomez-Müller, A. (2017). *Nihilisme et capitalisme*. Paris: Kimé.
- Habermas, J. (2008). *Entre naturalisme et religion*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. et Ratzinger, J. (2010). *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*. Paris: Salvator.
- Habermas, J. (2018a). *Parcours I (1971-1989). Sociologie et théorie du langage. Pensée postmétaphysique*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2018b). *Parcours II (1990-2017). Théorie de la rationalité, théorie du langage*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. (2020). Il nous faut agir dans le savoir explicite de notre non-savoir (entretien avec N. Truong). *Le Monde*. [https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/10/jurgen-habermas-dans-cette-crise-il-nous-faut-agir-dans-le-savoir-explicite-de-notre-non-savoir\\_6036178\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/04/10/jurgen-habermas-dans-cette-crise-il-nous-faut-agir-dans-le-savoir-explicite-de-notre-non-savoir_6036178_3232.html)
- Leblanc, C. (2020). *L'humanité à l'épreuve de la déportation* (J.-F. Petit, Ed.). Lille: Geai Bleu.
- Manent, P. (2012). La foi, la raison et le problème théologico-politique. P. Capelle-Dumont (Ed.), *Confiance dans la raison* (pp. 85-97). Paris: Parole et silence.
- Müller-Doohm, S. (2008). *Jürgen Habermas, une biographie*. Paris: Gallimard.

- Petit, J.-F. (2005). *Penser après les postmodernes*. Paris: Buchet-Chastel.
- Petit, J.-F. (2009). Le principe délibératif au cœur des démocraties. *Nunc*, 18, pp. 97-107. <https://www.cairn.info/publications-de-Jean-Fran%C3%A7ois-Petit--129332.htm>
- Petit, J.-F. (2017). *Justice transitionnelle, justice alternative* (L. Ki-Zerbo, Ed.). Paris: Franciscaines.
- Petit, J.-F. (2020). *Ils furent pris d'une grande frayeur*. Le Coudray-Macouard: Saint Leger.
- Petit, J.-F. (2022). *Quelle phénoménologie de la terreur terroriste*. <https://rephifrance.wordpress.com/2022/02/15/quelle-phenomenologie-de-la-terreur-terroriste/>
- Solula Masunda, C. (2021). *L'usage public et régulé de la raison* (Thèse de philosophie sous la direction de Pascal Marin). Lyon: Université Catholique de Lyon.