

HEC Montréal

**Justice sociale et métaphysique :
Enquête sur les rapports entre luttes sociales et religion**
par
Maya Hasnaa Zebeir

Sciences de la gestion
Spécialisation en gestion de l'innovation sociale

*Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de maîtrise ès sciences en gestion
(M. Sc.)*

Yves-Marie Abraham
HEC Montréal
Directeur de recherche

Septembre 2025
© Maya Hasnaa Zebeir, 2025

Avis de conformité du CER



Comité d'éthique de la recherche

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

La présente atteste que le projet de recherche décrit ci-dessous a fait l'objet d'une évaluation en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains et qu'il satisfait aux exigences de notre politique en cette matière.

Projet # : 2025-6272

Titre du projet de recherche : La place de la métaphysique dans la critique du capitalocène

Chercheur principal : Maya Hasnaa Zebeir

Directeur/codirecteurs : Yves-Marie Abraham, Professeur - HEC Montréal

Date d'approbation du projet : 03 mars 2025

Date d'entrée en vigueur du certificat : 03 mars 2025

Date d'échéance du certificat : 01 mars 2026

Maurice Lemelin
Président
CER de HEC Montréal

Signé le 2025-03-03 à 11:59

Résumé

Ce mémoire s'ouvre sur une interrogation centrale : quelles affinités, tensions ou contradictions existent-elles entre les idéologies de gauche et le religieux. À rebours de l'idée d'une séparation nette entre politique et religieux, ce travail explore les zones de chevauchement, les héritages refoulés qui persistent au cœur même des mouvements qui ont contesté l'ordre établi.

Dans un second temps, cette recherche propose une lecture critique du processus de sécularisation, en le décentrant de sa narration occidentale classique. Elle examine ses liens profonds avec d'autres dynamiques historiques telles que l'impérialisme, le colonialisme, la racialisation des peuples et l'industrialisation.

Une enquête de terrain a été menée auprès de militant.es qui se réclament d'idéologies de gauche pour comprendre leurs convictions et leurs rapports à la métaphysique.

S'appuyant notamment sur les travaux du philosophe Mohamed Amer Meziane, ce mémoire propose d'envisager un tournant métaphysique dans les pensées de gauche — comme une ouverture politique et sensible à d'autres rapports au monde. Ce tournant appelle à une désoccidentalisation des savoirs et à la reconnaissance de la pluralité des cosmologies et des traditions comme moyen de penser, d'agir et de résister.

Mots-clés

Sécularisme, métaphysique, idéologies de gauche, anticapitalisme, religion, sacré, spiritualité.

Abstract

This thesis begins with a central question: what affinities, tensions, or contradictions exist between left-wing ideologies and the sacred domain (religious or otherwise)? Contrary to the idea of a clear separation between politics and religion, this work explores the overlapping zones and the repressed inheritances that persist at the very heart of movements which have historically challenged the established order.

Secondly, this research offers a critical reading of the process of secularization by decentering it from its classical Western narrative. It examines its deep connections with other historical dynamics such as imperialism, colonialism, the racialization of peoples, and industrialization.

A field investigation was conducted among activists who identify with left-wing ideologies to understand their convictions and their relationships with metaphysics.

Drawing particularly on the work of philosopher Mohamed Amer Meziane, this thesis proposes to envision a metaphysical turn in leftist thought — as a political and sensorial openness to other relationships with the world. This turn calls for a dewesternization of knowledge and the recognition of the plurality of cosmologies and traditions as a means of thinking, acting, and resisting.

Keywords

Secularism, metaphysics, anti-capitalism, religion, the sacred, spirituality.

Table des matières

Avis de conformité du CER	i
Résumé	ii
Mots-clés	ii
Abstract.....	iii
Keywords	iii
Table des matières	iv
Remerciements	vii
Introduction	1
Chapitre 1 : Quels liens historiques peut-on établir entre le « religieux » et les idéologies politiques de gauche ?	2
 1.1 Idéologies politiques de gauche	3
1.1.1 Définition	3
1.1.2 La famille socialiste-communiste	5
1.1.3 L'anarchisme	7
1.1.4 L'écologisme	9
1.1.5 Le féminisme.....	11
1.1.6 La décroissance	11
 1.2 Idéologies de gauche et religion	12
1.2.1 Socialisme	12
1.2.2 Communisme	21
1.2.3 Anarchisme	24
1.2.4 Écologisme.....	27
1.2.5 Féminisme	30
 1.3 Conclusion.....	33
Chapitre 2 : Qu'est-ce que la religion et qu'est-ce que la justice sociale ?	34
 2.1 Religion et sécularisme	35

2.1.1	La religion, une invention occidentale	35
2.1.2	Qu'est-ce que la sécularisation?	37
2.2	La métaphysique selon Meziane	42
2.2.1	Définition	42
2.2.2	Pourquoi un tournant métaphysique?	44
2.2.3	Comment opérer un tournant métaphysique?	46
2.3	La justice sociale selon Nancy Fraser	53
2.4	Conclusion.....	57
Chapitre 3 : Démarche d'enquête et présentation des participant.es à la recherche		57
3.1	Approche qualitative.....	57
3.2	Sélection des participant.es	58
3.3	Profils socio-démographiques des participant.es	59
3.4	Déroulement des entretiens	60
3.5	Guide d'entretien.....	61
3.6	Analyse des données	61
3.7	Posture de recherche	62
3.8	Recours à l'intelligence artificielle	63
Chapitre 4 : Justice sociale et métaphysique : un dialogue possible ?		64
4.1	Présentation des types de prise de position.....	65
4.1.1	Type 1 : En quête de soi	65
4.1.2	Type 2 : L'évitement du religieux.....	69
4.1.3	Type 3 : Le religieux, un monde à part	71
4.1.4	Type 4 : Religion et politique, même combat !	74
4.1.5	Conclusion	76
4.2	Analyse des prises de position des militant.es selon le cadre de la métaphysique de Meziane	78
4.2.1	La spiritualité plutôt que la religion	79
4.2.2	Sécularisme de la gauche, oui mais ?	82

4.2.3	Rapport à la croyance.....	82
4.2.4	Pluralités des rationalités et désenchantement	85
4.2.5	Tradition discursive et bords des mondes	86
4.3	Conclusion.....	88
	Conclusion.....	90
	Bibliographie	97
	Annexe: Guide d'entretien	106

Remerciements

Je remercie en tout premier lieu Yves-Marie pour son oreille attentive, son précieux temps, ses conseils et sa présence tout au long de ce processus.

Merci aux personnes qui ont accepté d'ouvrir un espace d'intimité pour me parler de leurs croyances, de leurs non-croyances, de leurs luttes, de ce qui les anime et de ce qui les bouleverse. Vous avez été une grande source de réflexion et d'élévation.

Merci à Éliot, qui garde mon centre au chaud, et au petit être que je porte en moi, qui a été aux premières loges de ce travail.

Merci à la communauté de femmes qui m'entoure, qui me porte et parfois même me transcende.

Merci à mes parents et à mes grands-parents, pour avoir sculpté mes ailes.

Merci à cette cohorte de G.I.S. un peu spéciale, qui tente d'habiter un lieu parfois marginal au sein d'une école qui se cherche, et merci au Pôle Ideos pour m'avoir offert du temps et de l'espace pour écrire.

Et enfin, un grand merci à toutes celles et ceux qui m'ont transmis une vision et des connaissances au plus proche de ma vérité. Ces dernières ont été si précieuses.

Introduction

On entend parfois, dans certains milieux militants de gauche — et tout particulièrement au sein de ce que l'on pourrait appeler la « gauche blanche » — une admiration pour les luttes armées comme celles des zapatistes au Chiapas ou des combattant·es kurdes du Rojava. Ces mouvements sont régulièrement encensés pour leur organisation horizontale et leur capacité à réinventer le politique. Pourtant, dès qu'il est question de la dimension spirituelle de ces luttes, un étrange silence s'installe. Silence que j'ai longtemps trouvé déroutant. Pourquoi passe-t-on sous silence l'islam pratiqué par une partie des Kurdes du Rojava ? Pourquoi les dépeint-on parfois comme de bons laïques éclairés luttant contre des islamistes barbares ? Cette réduction simpliste reflète peut-être un malaise plus large : celui qu'entretient une certaine gauche avec le religieux.

Plus récemment, la lutte pour la libération de la Palestine a donné lieu à des discours tout aussi révélateurs. Tout se passe comme si les Palestinien·nes étaient perçu·es ni comme suffisamment blanc·hes, ni comme suffisamment laïques pour susciter une indignation internationale comparable à celle exprimée face à d'autres conflits, notamment en Ukraine. Au sein même des collectifs engagés dans cette lutte en Occident, la présence ou la visibilité de la religion musulmane entre en tension avec d'autres dimensions identitaires, sans que ces frictions soient toujours nommées ou reconnues comme telles.

Ce mémoire est né de ces inconforts et observations, d'une gêne ressentie face à des discours qui présentent la laïcité comme une évidence libératrice, comme un outil d'émancipation universel. Or, dès qu'on tente d'inclure la part spirituelle ou religieuse des individus au sein d'un collectif militant, les malaises affleurent. C'est à partir de ce constat intriguant que j'ai plongé dans la littérature, en quête de réponses à la question suivante: quels rapports entretiennent les idéologies politiques de gauche avec le religieux? Avec à l'esprit l'hypothèse suivante: et si l'espérance d'un monde plus juste — portée par l'engagement politique — et la foi en quelque chose de plus grand que soi provenaient du même lieu intérieur? Et si, en définitive, ces deux élans — le politique et le religieux — n'étaient pas aussi incompatibles qu'on le suppose généralement?

J'explore alors, dans un premier temps, les rapports historiques entre le religieux et les luttes sociales. Cette première interrogation m'a conduite à constater que le religieux et les mouvements de résistance n'ont jamais été totalement hermétiques l'un à l'autre. Au contraire, l'histoire regorge de formes de religiosité engagée, de pratiques spirituelles traversant les luttes populaires, les révoltes paysannes, les mouvements d'émancipation.

Je me demande ensuite, dans un second temps, ce qui a pu se passer pour que le politique s'érige en opposition au religieux, en particulier dans les sociétés occidentales. C'est à ce moment que l'histoire du sécularisme entre en scène — une histoire que je retracerai dans le cadre théorique de ce mémoire, avant de déboucher sur les travaux du philosophe Mohamed Amer Meziane, qui propose de déconstruire les catégories de « religion » et de « religieux » en esquissant un nouveau tournant : celui de la métaphysique (Meziane, 2023). Je présenterai dans le cadre théorique ce qu'il entend par métaphysique, ainsi que les raisons pour lesquelles ce tournant pourrait être intéressant pour les luttes sociales.

C'est donc, munie de ma problématique de départ — à savoir quels rapports entretiennent les idéologies de gauche et le religieux — et des perspectives qu'ouvre la notion de métaphysique, que, dans un troisième temps, je mène l'enquête auprès d'un groupe de personnes se réclamant d'idéologies de gauche anticapitalistes. Le religieux est-il incompatible avec les luttes sociales ? Ne pourrait-il pas, au contraire, leur offrir un appui fécond ?

Ce mémoire ne vise pas à réhabiliter les religions instituées, ni à diaboliser la laïcité. Pas plus d'ailleurs à enrichir la pensée des spiritualités New Age où l'on rejette le religieux tout en invoquant l'occulte pour façonner une spiritualité à sa sauce. L'idée n'est pas non plus de contribuer à exotiser les croyances des autres peuples. L'idée est plutôt de favoriser une discussion sur les rapports entre luttes politiques et conceptions métaphysiques.

Chapitre 1 : Quels liens historiques peut-on établir entre le « religieux » et les idéologies politiques de gauche ?

Ma question de départ, celle qui oriente cette revue de littérature, vise à éclairer les rapports historiques entre le religieux et les idéologies de gauche. L'ambition de ce chapitre étant considérable, ce travail propose une exploration nécessairement marquée par certaines approximations et plusieurs manquements. Je présente cette revue de littérature comme un point de départ, une tentative pour repérer différents types de rapports entre les religions monothéistes — pour en réduire l'envergure — et les idéologies de gauche, entendues ici comme des courants de pensée et d'action ayant, à différentes époques, contesté l'ordre établi.

Avant d'aborder les rapports qu'entretiennent les idéologies de gauche avec la religion et le religieux, nous nous arrêterons d'abord sur une définition des idéologies de gauche telle que proposée par Danic et Ian Parenteau.

1.1 Idéologies politiques de gauche

1.1.1 Définition

Le concept d'idéologie désigne un parti pris, « une conception du monde », qui ne s'arrête pas à articuler une vision du monde mais qui implique aussi « d'exercer une certaine influence sur celui-ci » comme l'expliquent Danic et Ian Parenteau (Parenteau D. & Parenteau I., 2023). Autrement dit, l'idéologie ne consiste pas seulement à comprendre le monde, mais vise à le transformer. Ici, la phrase « l'idéologie va tenter d'expliquer et penser le réel à travers un sens guidé par un système de valeurs » signifie que l'idéologie ne se contente pas de décrire les faits ou de constater la réalité telle qu'elle est. Elle interprète cette réalité à partir d'un cadre de référence composé de valeurs, de principes et de croyances. Autrement dit, elle sélectionne, hiérarchise et donne une signification aux événements ou phénomènes en fonction d'une grille de lecture particulière. Ce « système de valeurs » oriente donc la manière dont l'idéologie construit sa compréhension du monde, et cette interprétation influence ensuite ses propositions d'action ou de transformation sociale.

La gauche n'est pas un bloc homogène et les idéologies qui la composent ne le sont pas non plus. Son contenu idéologique évolue à travers le temps, en fonction notamment des idéologies opposées, celles de droite. Pour simplifier la compréhension

dans le cadre de ce travail, je me réfère à la définition proposée par Danic et Ian Parenteau, qui associent les idéologies de gauche au fait qu'elles partagent une conviction commune : l'ordre établi est « inéquitable ». Les idéologies de gauche s'opposent ainsi à celles de la droite, lesquelles se caractérisent par un attachement à l'ordre social établi, à la liberté individuelle dans un cadre hiérarchique, au respect des traditions et à la propriété privée. Il importe toutefois de distinguer la droite libérale, centrée sur la défense des libertés économiques et individuelles, de la droite réactionnaire (ou traditionaliste), davantage attachée à la préservation de l'ordre moral et religieux ainsi qu'au maintien des hiérarchies sociales. Les pensées de droite, dans leurs diverses déclinaisons, valorisent le mérite, l'autorité et l'identité nationale, parfois en opposition aux idéaux égalitaires, universalistes ou transgressifs de la gauche (Parenteau D. & Parenteau I., 2023).

Les idéologies de gauche sont donc fondées sur « un jugement de valeur portant sur le système social, économique, culturel ou politique en place qui se nourrit d'insatisfaction. Concevoir le monde consiste donc toujours pour la gauche, à brosser le portrait de configuration du pouvoir, c'est-à-dire la manière dont il est inéquitablement réparti entre les différents groupes qui composent la société » (Parenteau D. & Parenteau I., 2023 : 28). Selon ces auteurs, trois schémas caractérisent les idéologies de gauche :

- a) Reconnaître le déséquilibre engendré par la domination d'une classe sociale minoritaire en nombre sur une classe sociale dominée majoritaire en nombre.
- b) Caractériser l'ordre mondial par une dimension anti-impérialiste qui renvoie à l'iniquité des pouvoirs entre des pays dominants occidentaux et des pays dominés non occidentaux.
- c) La préoccupation à l'égard des exclusions subies par des groupes minoritaires pour des raisons : de race, de culture, d'origine ethnique, d'orientation sexuelle. Plus les idéologies de gauche se façonnent dans le temps, plus la liste de ces groupes s'étend.

Selon Danic et Ian Parenteau, on peut distinguer historiquement trois grandes familles d'idéologies de gauche : le socialisme, l'anarchisme, le communisme. Ils y ajoutent deux idéologies plus récentes: le féminisme et l'écologisme. À ces courants, je me permets d'ajouter celui de la décroissance. Bien qu'elle ne soit pas systématiquement

classée comme une idéologie de gauche, plusieurs participant.es rencontré.es dans cette recherche s'en réclament ou s'en inspirent.

1.1.2 La famille socialiste-communiste

Bien que cette famille englobe un large éventail de mouvements et d'idéologies, Danic et Ian Parenteau définissent socialisme et communisme l'un par rapport à l'autre dans la mesure où ils/elles leur reconnaissent des valeurs communes telles que l'égalité, la liberté, l'abolition des classes et l'anticapitalisme.

Néanmoins, ils soulignent leurs divergences en termes de stratégies politiques. En effet, alors que le socialisme adopte une stratégie plus réformiste visant une transformation graduelle des institutions, le communisme, quant à lui, prône une stratégie plus révolutionnaire, qui cherche à démanteler systématiquement les structures de pouvoir « afin d'instaurer un monde nouveau » (Parenteau D. & Parenteau I., 2023). Le socialisme et le communisme s'entendent cependant pour contester les institutions sociales, économiques et politiques en place, jugées incapables de « redistribuer équitablement le pouvoir », c'est-à-dire de garantir que le pouvoir — qu'il soit économique, politique ou social — ne reste pas concentré entre les mains d'une élite, mais soit réparti de manière équilibrée afin que chaque individu puisse réellement participer aux décisions qui influencent sa vie.

Principes directeurs

Le socialisme et le communisme partagent quatre grands principes: l'égalité, la liberté, l'abolition des classes sociales, l'anticapitalisme (Parenteau D. & Parenteau I., 2023).

a) L'égalité

L'égalité est un principe fondateur de la famille socialiste-communiste. Elle s'oppose au libéralisme et défend l'idée selon laquelle toutes les personnes au sein d'une société possèdent une même valeur, ce qui exclut la possibilité de situer qui que ce soit au-dessus de l'autre en termes de pouvoir. Contrairement au libéralisme, qui se contente d'une égalité des droits ou, au mieux, d'une égalité des chances, le socialisme et le communisme visent une égalité des conditions. Le projet politique de cette famille

s'articule autour de l'abolition des inégalités, qu'elle attribue principalement au système capitaliste, considéré comme leur source majeure. Ces inégalités se manifestent par exemple dans la répartition inégale des richesses, dans la concentration du pouvoir économique entre les mains de quelques-uns, ou encore dans l'accès différencié à l'éducation, à la santé et aux droits fondamentaux. Dans la pensée socialiste et communiste, on considère pourtant que la liberté est une caractéristique fondamentale de l'être humain, constitutive et innée, présente en chacun dès la naissance. Cette conception implique que la liberté ne dépend pas d'un statut social, d'une position économique ou d'un pouvoir politique, mais qu'elle est intrinsèque à toute personne. Par conséquent, les structures sociales, économiques et politiques doivent garantir et préserver cette liberté, et non la conditionner ou la restreindre. Lorsque des systèmes, tels que le capitalisme ou d'autres formes d'exploitation, limitent cette liberté en créant des inégalités — par exemple en empêchant les plus pauvres d'exercer réellement leurs droits, en réduisant les perspectives d'émancipation de certains groupes sociaux, ou en maintenant des hiérarchies de classe —, ils sont perçus comme injustes et contraires à la nature humaine, et doivent être réformés ou abolis afin de permettre à chacun de vivre dans des conditions véritablement libres et égalitaires. Cependant, cette liberté est intrinsèquement liée à la communauté. La personne ne peut se dire libre que si la collectivité dans laquelle elle vit et agit est aussi libre. La liberté dans la conception de cette famille se veut concrète. Au-delà de la conception juridique de la liberté comme un droit, il s'agit aussi d'assurer à la personne le pouvoir d'agir sur les réalités qui l'entourent. Il faut également que l'ensemble de la collectivité se libère de toute domination en se gouvernant par elle-même. Cette conception de la liberté est complémentaire au principe d'égalité vu précédemment. Pour la famille socialiste-communiste, la liberté est conditionnelle à l'égalité de toutes les personnes, dans la mesure où devenir libre signifie partager une relation de pleine égalité avec les autres. La concentration de la richesse entre les mains d'une minorité, l'accès inégal aux soins de santé et à l'éducation selon la classe sociale, les écarts de revenus entre hommes et femmes, la marginalisation des minorités ethniques sur le marché du travail, ou encore les disparités territoriales qui privent certaines régions d'infrastructures et de services essentiels.

- b) La liberté
- c) L'abolition des classes sociales

Réaliser cette égalité suppose l'abolition des classes sociales ; la fin de la domination de la classe bourgeoise minoritaire, détenant un pouvoir économique, politique et social, sur la classe des travailleur·ses, qui est majoritaire. La pensée communiste réclame une abolition totale de ce rapport dominant·es-dominé·es entre les classes, tandis que la pensée socialiste vise à rééquilibrer les rapports de forces entre les deux classes afin d'atteindre un meilleur idéal d'égalité.

d) L'anticapitalisme

Du point de vue socialiste-communiste, le capitalisme constitue un système structurellement génératrice d'inégalités. En plaçant la propriété privée, le salariat et la logique de maximisation du profit au cœur de son fonctionnement, il engendre une répartition inégale des ressources, une concentration du pouvoir économique, et la reproduction d'une hiérarchie sociale fondée sur l'exploitation. Cette critique repose sur l'idée que les mécanismes mêmes du capitalisme produisent et légitiment des rapports de domination entre les classes sociales. Ainsi, l'action politique du socialisme-communisme vise à s'attaquer aux institutions du capitalisme afin de tendre vers cet idéal d'égalité, dans le cas du communisme en renversant le système capitaliste, tandis que dans le cas du socialisme en réformant le système capitaliste afin d'atténuer ses effets dommageables les plus importants.

1.1.3 L'anarchisme

Selon Danic et Ian Parenteau, cette idéologie se caractérise par le rejet de toute forme d'autorité et de pouvoir politique organisée comme l'État. Elle reconnaît le caractère inéquitable du déséquilibre entre les dominant·es et les dominé·es, c'est-à-dire qu'elle constate que certains groupes concentrent de manière injuste le pouvoir, les ressources et l'influence au détriment d'autres, créant ainsi des rapports de force structurellement désavantageux pour les plus vulnérables. L'anarchisme vise à corriger cette situation par une abolition de l'État comme appareil de pouvoir (Parenteau D. & Parenteau I., 2023). Loin d'être une pensée qui revendique le chaos, elle est plutôt animée par l'idée que l'ordre n'est possible qu'en l'absence d'un pouvoir qui trône dans une société, celle-ci pouvant alors s'organiser par elle-même. Deux stratégies sont évoquées par Danic et Ian Parenteau: celle d'une rupture brutale avec l'ordre en place pour permettre une révolution, ou une approche plus réformiste, telle qu'elle a pu être observée à l'intérieur

du mouvement altermondialiste. De nombreux anarchistes préfèrent réaliser ici et maintenant les idéaux anarchistes à l'intérieur des structures en place, pour ultimement renverser l'ordre du monde progressivement.

Principes directeurs

L'anarchisme repose sur trois principes: le rejet de toute forme d'autorité politique, l'égalité et le rejet de toute forme de propriété (Parenteau D. & Parenteau I., 2023).

a) Le rejet de toute forme d'autorité politique

Au nom de la liberté individuelle, aucun accommodement n'est possible dans la pensée anarchiste avec aucune forme de pouvoir, qu'il soit modéré ou autoritaire (Parenteau D. & Parenteau I., 2023). Par « conception du pouvoir », on entend la manière dont une idéologie définit, légitime et organise l'exercice de l'autorité dans une société. L'anarchisme rejette ainsi la conception du pouvoir des autres idéologies, qui acceptent généralement qu'il existe une structure hiérarchique ou une autorité centralisée pour diriger, coordonner ou arbitrer les affaires collectives. En opposition, il défend des modèles comme l'« autogestion », où les individus et les communautés gèrent eux-mêmes leurs affaires; et la « démocratie directe », où les décisions sont prises collectivement par les membres de la société sans intervention d'une hiérarchie ni délégation de cette tâche à des représentant·es.

b) L'égalité

À l'instar de la famille socialiste-communiste, l'anarchisme conçoit que toutes les personnes sont naturellement égales. Cette conception de l'égalité est perçue comme ce qui rend la liberté possible. Ce qui rend les deux notions de liberté et d'égalité indissociables: être l'égal de son prochain, c'est précisément jouir du même degré de liberté que cette personne. Cela implique de garantir à toutes les personnes un accès égal à l'ensemble des ressources nécessaires à leur subsistance, ce qui peut se traduire par une organisation « collectiviste » de la société. L'anarchisme, contrairement au communisme, voit la redistribution des richesses de manière collectiviste et égale sans passer par un appareil central comme l'État. Ce qui peut consister en un système non centralisé de mise en commun des ressources et de partage de celles-ci sur la base des besoins réels de chacun.e, suivant le fameux principe: « à chacun.e selon ses besoins,

de chacun.e selon ses capacités », qui est aussi une devise socialiste (Parenteau D. & Parenteau I., 2023: 121).

c) Le rejet de toute forme de propriété

Que la possession soit partielle ou totale, l'anarchisme rejette l'accaparement par un.e individu.e, une organisation ou une personne morale d'une propriété. Selon cette idéologie, la propriété, quelle qu'elle soit, accroît les inégalités entre les personnes. Contrairement au communisme qui se situe contre la propriété privée mais pour une propriété publique, l'anarchisme rejette les deux avec l'argument qu'il est impossible de garantir l'égalité à tous.tes au moyen d'une concentration de la propriété entre les mains d'un petit groupe, même si ce dernier est représenté par l'État. À travers le système collectiviste, l'anarchisme prévoit justement le droit de toutes les personnes d'accéder à ce qui est nécessaire à la vie sous le principe d'utilisation directe de l'ensemble des ressources disponibles.

1.1.4 L'écologisme

Plusieurs familles politiques peuvent se réclamer de l'écologie qu'elles soient à droite, au centre ou à gauche, et ce même si la pensée écologiste — à l'instar des idéologies de gauche — se fonde sur une insatisfaction à l'égard de l'ordre établi, une insatisfaction qui se base sur la reconnaissance que nos pratiques et comportements sont irrespectueux du vivant. L'écologisme se conjugue souvent avec d'autres idéologies politiques selon qu'il est radical, modéré, révolutionnaire, conformiste ou encore réactionnaire. On pourrait le voir associé à la pensée socialiste, communiste, anarchiste, libérale, conservatrice ou encore fasciste.

Selon Danic et Ian Parenteau, une vision éco-socialiste qui questionne le caractère inéquitable de l'ordre établi — en particulier lorsqu'il s'agit de la supériorité des pays dominants sur les pays dominés — risquerait d'aggraver la crise écologique. Par « crise écologique », on entend l'ensemble des déséquilibres environnementaux majeurs causés par l'activité humaine, tels que le réchauffement climatique, la perte de biodiversité, la déforestation ou encore la pollution des écosystèmes. Ces phénomènes traduisent une mise en danger des conditions mêmes de la vie sur Terre et mettent en évidence les limites de notre modèle de développement. Ainsi, l'éco-socialisme, en

dénonçant les rapports de domination et d'injustice Nord-Sud, rappelle que ces inégalités économiques et politiques sont directement liées à une exploitation disproportionnée des ressources naturelles, laquelle accentue la crise écologique et renforce son caractère global et systémique. En revanche, dans l'idée de collectiviser les ressources et d'en garantir un accès égal, telle qu'on la retrouve dans la pensée socialiste-communiste mais surtout dans la pensée anarchiste. (Parenteau D. & Parenteau I., 2023).

Principaux courants

L'écologisme prône la nécessité du respect de l'environnement selon deux principaux courants qui traversent cette pensée: l'écologisme anthropocentriste, l'écocentrisme (Parenteau D. & Parenteau I., 2023).

a) L'écologisme anthropocentriste

Le premier courant est l'écologisme anthropocentriste qui place l'humain.e au centre de ses préoccupations. La préservation des écosystèmes est nécessaire dans la mesure où ces derniers permettent la continuité de la vie humaine. Cette approche postule un rapport de subordination de la nature à l'humain.e. Elle mobilise par conséquent des mesures institutionnelles plus ou moins réformistes comme des politiques de réduction de la pollution, des lois sur l'émission des gaz à effets de serre, la sauvegarde d'espèces menacées, etc. C'est aussi un courant qui a recours au développement de nouvelles technologies comme moyen de neutraliser les conséquences de l'activité humaine sans pour autant remettre en question le rapport utilitariste de l'humain.e envers la nature.

b) L'écocentrisme

Le deuxième courant qui traverse l'écologisme est l'écocentrisme, aussi connu sous le terme de « deep ecology », qui considère la nature comme un tout au sein duquel l'humain.e représente une simple espèce parmi d'autres. La valeur attribuée à la protection de la nature est indépendante de son utilité pour l'humanité. Cette conception envisage l'humain.e et les autres espèces dans un rapport de partage, impliquant une transformation radicale de notre rapport au monde et aux autres espèces. Une des lignes d'actions politiques de ce courant serait de limiter l'exploitation de certaines ressources par les humains pour les rendre disponibles aux autres espèces.

Une autre ligne serait de réduire le nombre d'humain.es sur Terre pour faire plus de place aux autres espèces.

1.1.5 Le féminisme

Selon Danic et Ian Parenteau, cette idéologie rejette toute forme de domination, de discrimination ou d'oppression à l'égard des femmes, qu'elles soient produites par le système économique, politique ou social. Pour ces auteurs, elle est intimement liée au principe de liberté. Le féminisme peut être revendiqué par différentes familles politiques: dans sa version libérale, il s'ancre dans la défense des libertés individuelles; lorsqu'il s'inscrit plus à gauche, il adopte une vision critique du capitalisme; il peut aussi se décliner sous des formes conservatrices, religieuses ou traditionnelles. Certaines approches féministes rejoignent également la pensée écologiste, en identifiant des mécanismes communs de domination entre l'exploitation des femmes et celle de la nature (Parenteau D. & Parenteau I., 2023). Plus récemment, la pensée féministe s'est enrichie d'une perspective intersectionnelle, intégrant d'autres critères d'exclusion comme la race, l'origine sociale ou l'orientation sexuelle, et revendiquant la prise en compte des interactions entre ces différentes formes d'oppression.

1.1.6 La décroissance

Avant de poursuivre, il convient de clarifier ce que l'on entend ici par « décroissance », comme cela a été fait pour les autres idéologies. La décroissance, au-delà d'une idéologie, peut être décrite comme un projet politique s'opposant au capitalisme et à l'idée d'une croissance infinie dans un monde aux ressources limitées. Selon ce courant, la croissance économique perpétuelle a un effet destructeur sur le vivant, aliénant sur les personnes, génère des injustices sociales, renforce des systèmes de domination (des plus fort.es sur les plus vulnérables), et rend inaudibles les voix invisibilisées par les structures capitalistes (Abraham, 2019).

Ce courant s'oppose notamment à la production industrielle à grande échelle, laquelle, selon Ivan Illich, nous dépossède de notre autonomie (Illich, 2003). La décroissance repose sur plusieurs principes fondamentaux: l'autoproduction, la communalisation, la coopération et la démocratisation (Abraham, 2019).

Elle valorise des activités qui permettent de se réapproprier nos moyens de subsistance: celles qui répondent à nos besoins matériels et immatériels (comme le soin), tout en respectant les autres formes de vie (Berlan, 2021). L'hypothèse sous-jacente est la suivante: si nous réduisons la production, favorisons l'autoproduction, partageons les ressources de manière collective, rapprochons les lieux de production des utilisateur·trices et prenons des décisions ensemble, nous pouvons cheminer vers un modèle post-croissant.

1.2 Idéologies de gauche et religion

Explorer les relations historiques entre le religieux et les idéologies de gauche constitue sans doute un travail trop ambitieux pour une revue de littérature dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. La section qui suit se limitera donc à explorer les relations entre les trois grandes religions monothéistes et les idéologies de gauche présentées précédemment. Même réduite ainsi, l'enquête impliquera des approximations et des lacunes. Il s'agit avant tout de repérer les aspects les plus centraux des liens historiques entre certaines formes de religiosité monothéiste et les courants de pensée critique issus de la gauche. Comme on va le voir, ces liens ne manquent pas.

1.2.1 Socialisme

Le socialisme a d'abord émergé en opposition aux religions judéo-chrétiennes, soit comme un projet émancipateur contre les structures d'oppression dont les religions monothéistes étaient partie prenante. Dans la pensée socialiste dominante, les religions judéo-chrétiennes seraient des instruments d'oppression, par lesquelles les humain.es seraient dépossédé.es d'eux-mêmes et d'elles-mêmes (Jaurès, 1894).

Pierre-Joseph Proudhon, un des penseurs du socialisme et figure importante de l'anarchisme, incarne parfaitement cette position lorsqu'il écrit: « Dieu est le mal social. Le prêtre, c'est le comploteur de l'oppression. » (Proudhon, 1858) Engels, fondateur du socialisme scientifique aux côtés de Marx, écrivait de son côté: « Toutes

les anciennes formes de société se sont appuyées sur l'oppression d'une classe par une autre. C'est pourquoi elles ont eu besoin de la religion comme justification. » (Engels, 1972)

Il existe tout de même des affinités entre les religions et le socialisme qui se sont développées à travers le temps. Des convergences qui se sont articulées autour de valeurs communes entre le socialisme et des principes religieux. La partie suivante sera consacrée à explorer ces convergences de plus près.

Socialisme et islam

Il existe peu de littérature associant la religion islamique aux idéologies de gauche. Cela s'explique notamment par le fait que les grandes traditions politiques de gauche — le communisme, le socialisme ou l'anarchisme — ont pour la plupart émergé en contexte occidental, alors que les principaux foyers de l'islam se situent ailleurs. Selon Hamid Dabashi — spécialiste en études iraniennes, théorie postcoloniale et théologie de la libération islamique et de la critique culturelle — plusieurs intellectuel.les de gauche ayant quitté les pays musulmans ont, pour diverses raisons, contribué à renforcer l'héritage colonial et eurocentrique en disqualifiant les cosmologies musulmanes, jugées irrationnelles, figées ou patriarcales. Dans de nombreux contextes postcoloniaux, les élites progressistes d'origine musulmane ont intérieurisé cette perspective, en considérant la sécularisation comme une condition incontournable de la modernité politique (Dabashi, 2008).

Cependant, certaines lois islamiques, autant sur le plan des croyances, que de l'éthique et de la politique, représentent un vrai frein au capitalisme. La croyance musulmane, envisagée dans sa dimension métaphysique et éthique, peut constituer un socle intéressant d'émancipation, à condition de dépasser les grilles de lecture sécularisées qui ont historiquement disqualifié cette tradition comme irrationnelle ou conservatrice (Asad, 2003). D'abord, l'islam repose sur une ontologie relationnelle dans laquelle le divin, le monde et l'humain forment un tout indissociable. Ce principe d'unicité (*tawhīd*) induit une responsabilité (*khilāfa*) de l'être humain envers la création, et s'oppose ainsi à la logique extractiviste et individualiste du capitalisme moderne (Nasr, 1990).

Cette cosmologie propose un cadre de pensée dans lequel la justice ne se réduit pas à une simple égalité formelle, mais s'enracine dans une exigence transcendante, ordonnée à la dignité humaine (*karāma*) et à la lutte contre l'oppression (*zulm*). Comme le souligne Asma Lamrabet (2012), cette justice est inséparable d'un impératif spirituel et moral, et rejoint les aspirations égalitaires portées par les gauches critiques, tout en les élargissant à un horizon sacré. Par ailleurs, la solidarité en islam ne relève pas du contrat social ou de la redistribution étatique, mais d'une responsabilité mutuelle fondée sur la piété (*taqwā*) et la conscience de l'Autre comme frère ou sœur en humanité. À travers des mécanismes de partage des ressources tels que la zakat, la sadaqa ou le waqf, l'économie islamique développe une logique non marchande, profondément anticapitaliste dans son éthique (Ramadan, 2009; Dabashi, 2008).

La critique islamique du capitalisme quant à elle, va au-delà de ses dimensions économiques: elle le dénonce comme « désordre spirituel », comme effacement du sens et déracinement de l'humain face à une quête de profit infini. Pour Ali Shariati, cette critique appelle à un retour à soi, non pas à un repli identitaire, mais comme reconnexion ontologique et politique à une vision du monde où la foi, la justice et la lutte sont indissociables (Shariati, 1980). Le principe du *khālid*, défini comme un espace intersticiel par Raouti Rezali, requiert l'adoption de pratiques spécifiques et d'une posture intérieure particulière pour y accéder. Il s'agit d'un cheminement qui impose de sortir de la condition d'aliéné·e, sans quoi la présence divine ne peut se manifester. L'aliénation est ainsi perçue comme un obstacle à l'élévation spirituelle et à l'ascension (Rezali, 2024).

Sur le plan des croyances musulmanes, les mythes fondateurs de la tradition islamique — comme la descente d'Adam, l'ascension céleste du Prophète (*Mi'rāj*), ou la création à partir d'un seul souffle divin (*rūh*) — représentent, selon l'islamologue Chittick, des matrices de sens, des formes de langage métaphorique qui permettent à l'humain de penser sa fragilité, son incomplétude et son lien avec l'infini. Ces récits ont une puissance libératrice: ils affirment que l'être humain est plus qu'un sujet économique ou politique, qu'il est porteur d'un souffle divin, d'un horizon de dépassement radical (Chittick, 2000). L'humain serait donc porteur des 99 noms/caractéristiques du divin qu'il lui incombe d'incarner sur Terre, pour observer une élévation faite de dépouillement et de multiples mutations, jusqu'à la mutation finale (*al-mawt*, ou la mort dans cette vie) (Rezali, 2024). Selon Chittick, ce type de rapport au monde

enrichit les luttes progressistes et les idéaux de gauche, en réintroduisant une profondeur existentielle là où l'idéologie moderne a souvent aplati les subjectivités. Il s'agit de reconnaître, dans certaines formes de croyance, une autre manière de résister au nihilisme, à la marchandisation de l'âme, à la désacralisation du monde. À travers cette croyance, les fidèles sont invité·es à refuser intimement de devenir fonctionnels, utiles, mesurables — c'est-à-dire colonisés dans leur être (Chittick, 1989).

Quelques pays musulmans ont connu un vent socialiste, ce qui a induit dans l'histoire une association des valeurs religieuses musulmanes et socialistes par quelques auteur.trice.s dont Shariati, qui mentionne : « Le vrai islam est la religion des opprimés. C'est une idéologie de libération. » (Shariati, 2009) Parmi les exemples les plus significatifs, on retrouve des principes tels que la gestion annuelle de la zakat (impôt de solidarité) en islam, qui rejoint les principes de redistribution des richesses préconisés par le socialisme, ou encore la critique de l'usure (riba) et du capitalisme financier.

On observe également des valeurs de mise en commun des ressources naturelles en islam, dont toute la communauté (oumma) devrait pouvoir bénéficier, ainsi que des principes de coopération, traduits par des formes de fraternité (al-ukhuwwa). Un autre élément fondamental réside dans l'aspiration à l'unicité divine (tawhid), conditionnée par une forme d'unité humaine, renvoyant ainsi à l'égalité entre les classes sociales et à la mise au service des plus démunis dans la oumma, dans une logique de centralisation du prolétariat (Shariati, 2009).

Le socialisme a également été mobilisé dans le monde musulman comme un outil de revendication contre l'impérialisme. Plusieurs exemples historiques l'illustrent. Ahmed Ben Bella, figure de la révolution algérienne et premier président de l'Algérie indépendante, affirmait: « L'Algérie sera socialiste ou ne sera pas. Nous devons reconstruire notre pays à partir des principes de justice et d'égalité » (Ben Bella, 1964).

Il est important de souligner que la révolution algérienne ne s'inscrivait pas dans une perspective strictement laïque: elle puisait également dans des références culturelles et religieuses fortes, où l'islam jouait un rôle fédérateur dans la lutte anticoloniale. Concrètement, l'islam servait à la fois de langage commun et de cadre symbolique capable de rassembler une population diverse, au-delà des clivages régionaux ou

sociaux. La religion, perçue comme indissociable de l'identité nationale face à l'occupant français, devenait ainsi un puissant levier de mobilisation et de légitimation politique. Dans ce contexte, l'appel à la justice et à l'égalité, porté par le discours socialiste, se trouvait renforcé par des valeurs islamiques partagées, conférant à la révolution une dimension à la fois sociale, culturelle et spirituelle.

De son côté, Gamal Abdel Nasser, dirigeant égyptien, défendait un socialisme enraciné dans les traditions arabo-musulmanes: « Notre socialisme n'est pas importé d'Occident. Il émane de nos valeurs, de notre histoire, de notre foi dans l'égalité. » (Nasser, 1961)

Socialisme et judaïsme

Martin Buber, philosophe et mystique juif, propose dans son ouvrage *Chemins de l'utopie* une lecture d'un socialisme ancré dans la communauté, prônant l'autonomie, l'autogestion et la coopération. Il définit le socialisme communautaire comme suit: « Le socialisme véritable est celui qui procède de la communauté et non de l'État. [...] Ce que je nomme socialisme communautaire s'oppose aussi bien au capitalisme qu'au collectivisme étatique. Il aspire à une société où les hommes s'associent librement pour réaliser en commun leur existence » (Buber, 1947, p. 57).

Buber s'inspire notamment de l'héritage mystique du hassidisme pour concevoir une autre forme de lien social, fondée sur l'égalité des êtres devant Dieu et, par conséquent, sur le refus de toute forme de domination. Pour lui, le hassidisme se construit sur des principes d'expérience spirituelle vécue au sein de petites communautés autonomes, qui gèrent localement leurs ressources et leur organisation sociale, sans dépendre d'un pouvoir central ou d'un État (Buber, 1937).

Socialisme et christianisme

D'une manière générale, le socialisme chrétien cherche à établir un pont entre les textes bibliques et la quête de justice sociale. Selon Jean-Yves Calvez, jésuite, philosophe et spécialiste de la pensée sociale chrétienne et de l'analyse marxiste, une pensée sociale chrétienne engagée se doit de formuler une critique profonde des mécanismes du capitalisme. Il considère la justice comme un élément central de l'éthique chrétienne, laquelle se manifeste par l'exigence d'égalité. Pour lui, cette égalité ne se limite pas à

un accès équitable aux biens matériels, mais implique aussi une égalité dans l'accès aux responsabilités, c'est-à-dire au pouvoir de décider et de participer pleinement à la vie économique, sociale et politique. Cela suppose, selon Calvez, une remise en cause radicale du capitalisme, notamment dans sa tendance à concentrer le pouvoir entre les mains d'une minorité (Calvez, 1999). De son côté, R.H. Tawney — historien, économiste et réformateur social britannique, considéré comme l'une des figures majeures du socialisme chrétien au Royaume-Uni — plaide pour une économie « encastree » dans les valeurs chrétiennes enseignées par le Christ, soumettant ainsi l'économie à une exigence morale fondée sur l'amour du prochain et la dignité humaine (Tawney, 1926). Wilhelm Emmanuel von Ketteler, évêque de Mayence, est un précurseur de la doctrine sociale de l'Église catholique, ayant défendu les droits des ouvriers et dénoncé les injustices sociales liées au capitalisme industriel. Il avance une vision du socialisme chrétien axée sur la reconnaissance des droits des travailleurs, sans pour autant rejeter le rôle de l'État comme régulateur. Dans cette perspective, il s'appuie sur les Écritures pour affirmer que la défense de la dignité humaine est un impératif chrétien (Ketteler, 1864).

Le sociologue Michael Löwy a souligné les « affinités électives » entre foi chrétienne et socialisme utopique, notamment en Amérique latine. Il s'appuie sur les travaux de Lucien Goldmann, en particulier *Le Dieu caché*, pour montrer une inspiration mutuelle entre foi religieuse et utopie révolutionnaire. Goldmann affirme que ces deux courants partagent une vision anti-individualiste du monde, et qu'ils reposent sur des valeurs trans-individuelles, un schéma de pensée universaliste et humaniste, centré sur l'humain·e au-delà de ses origines ou de sa condition sociale. Löwy perçoit notamment des affinités structurelles entre foi et utopie: tous deux valorisent un modèle communautaire, fondé sur l'entraide, le bien commun, et la critique de la propriété privée, de l'individualisme et de l'aliénation capitaliste (Löwy, 1999).

Ces affinités tiennent notamment au messianisme chrétien qu'Henri Desroche — figure majeure de la sociologie des organisations, du coopérativisme et du fait religieux — met en lien avec la pensée utopique à travers un concept qu'il nomme la « sociologie de l'espérance » (Desplan, 2009). Il considère le messianisme — qu'il soit de tradition judéo-chrétienne ou préchrétienne — comme un mouvement à la fois religieux et

politique, annonçant un avenir meilleur fondé sur la libération de l'humanité, et articulé autour du phénomène de l'attente.

Desroche associe le messianisme à la pensée utopique, qui, selon lui, repose, elle aussi, sur une forme d'attente. Pour lui, la pensée utopique est une forme de messianisme sécularisé. Il définit le messianisme comme: « Le fond commun des doctrines qui promettent le bonheur parfait sur terre, sous la direction d'une personne, d'un peuple, d'un parti, de mouvements collectifs, au sein desquels les réformes tant ecclésiastiques que politiques, économiques ou sociales sont présentées sous forme d'ordres ou de normes identifiées à des missions, voire à des émanations divines » (Desroche, 1969). Pour cet auteur, la contestation d'une société existante est étroitement liée à l'attente d'un bonheur non reconnu dans la société actuelle.

Danièle Hervieu-Léger, l'une des commentatrices de la pensée de Desroche, va plus loin en affirmant: « Je pense qu'une sociologie de l'attente, c'est, inséparablement, une sociologie de la contestation, car on ne peut pas étudier les formes de l'attente sans étudier les formes de la protestation sociale liée aux situations concrètes des groupes qui la développent. » (Hervieu-Léger, 2005: 73) Pour Hervieu-Léger, il est impossible de séparer messianisme et pensée utopique d'un point de vue idéologique. Selon elle, ce n'est d'ailleurs pas la question centrale. Le véritable enjeu serait plutôt « d'apprécier le contexte religieux et culturel d'une société, pour savoir précisément où s'opèrent les glissements du messianisme à l'utopie, et, éventuellement, les retours du messianisme dans l'utopie » (Hervieu-Léger, 2005: 75).

Ces affinités entre socialisme et christianisme peuvent se révéler dans diverses circonstances historiques. À titre d'exemple on peut citer le mouvement coopératif québécois qui s'inscrit historiquement dans la perspective du socialisme utopique. En effet, selon Guérard et Tremblay (1982), les coopératives ont vu le jour au Québec en réaction au système capitaliste, afin de préserver un mode de production traditionnel, plus modeste, en marge du système dominant. Pour ce faire, des personnes marginalisées par ce système ont tenté de se regrouper, souvent avec le soutien du clergé, notamment sur le plan financier: « Le rôle déterminant du clergé dans l'implantation historique des caisses populaires illustre cette nécessité; le besoin ne

suffit pas; il faut pouvoir mobiliser des ressources suffisantes. » (Guérard & Tremblay, 1982: 62)

C'est la raison pour laquelle, selon Lévesque, les coopératives se sont d'abord développées dans des secteurs traditionnels à faible productivité (Lévesque, 1981: 196-197). L'intervention de l'Église dans le développement des coopératives visait à incarner les valeurs catholiques d'entraide et de solidarité envers les personnes disposant de peu de ressources: petits marchands, populations rurales, etc.

Vaillancourt, quant à lui, cite plusieurs exemples soulignant la manière dont certains mouvements au Québec sont portés par le catholicisme: le soutien des évêques québécois à la lutte des travailleur.euses forestiers, l'engagement du clergé et des communautés religieuses dans le mouvement coopératif ayant encouragé les ouvrier·ères de l'usine Tricofil à reprendre leurs moyens de production en s'autogérant, les offices diocésains de pastorale sociale, le projet Chantier de sensibilisation à l'action sociale, ainsi que les comités locaux d'action sociale de l'Office de catéchèse. Toutes ces initiatives sont, selon lui, des actions de l'épiscopat québécois ayant un impact significatif en matière de sensibilisation et d'intervention dans les domaines économique, social et politique (Vaillancourt, 1987: 13).

Jean-Guy Vaillancourt présente, dans un essai publié en 1984, sa perspective sur la transformation de la religion catholique au Québec dans les années 1970. Selon lui, celle-ci est loin de disparaître; elle se réaffecte plutôt vers le champ socio-politique, notamment parmi les porteur·ses de luttes sociales et politiques telles que les communautés de base, les groupes chrétiens engagés dans les luttes ouvrières et populaires. Il écrit:

Au milieu des années 1970, on a vu se développer au Québec un mouvement populaire et ouvrier qui a mis de l'avant des revendications radicales sur les questions d'indépendance nationale, de syndicalisme, de socialisme, de solidarité internationale, de bien-être social, d'écologisme et de féminisme. Lentement, un projet de société est en train de s'élaborer après les excès de l'extrême gauchisme des années 60 et 70. (Vaillancourt, 1987: 9)

Le Mouvement des sans-terres au Brésil illustre l'affinité élective entre socialisme et christianisme en s'appuyant sur la théologie de la libération, un courant né à la fin des années 1960 dans des communautés chrétiennes d'Amérique latine en lutte pour transformer leurs conditions de vie (Gutiérrez, 1971). Cette théologie relit l'Évangile sous le prisme de la pauvreté, affirmant que Dieu se tient aux côtés des pauvres et des opprimé·es. Rapidement reprise par des prêtres, elle propose une lecture politique d'épisodes bibliques tels que l'Exode, le Royaume de Dieu, la Crucifixion et la Résurrection (Baum, 1987), les interprétant comme des appels à la justice, à la solidarité et comme signes de l'intervention divine. C'est sur cette base que de nombreux·ses paysan·nes du Mouvement ont occupé illégalement des terres, revendiquant un droit divin à leur usage collectif: pour eux, la terre donnée par Dieu doit appartenir à tous·tes, et sa possession exclusive viole ce principe (Furukawa Marques & Massicotte, 2013).

Baum (1987: 136) définit la théologie de la libération latino-américaine comme « une interprétation du message chrétien, engendrée par des groupes populaires et articulée par des théologiens », mettant en évidence, dans le contexte de l'Amérique latine, la portée tiers-mondiste, critique, transformiste ou révolutionnaire des promesses bibliques. Il en identifie quatre fondements:

- a) La critique de l'idéologie: questionner les pensées dominantes à partir d'une lecture biblique qui prend en compte les dimensions sociales et systémiques, en dépassant la seule responsabilité individuelle. Le péché est aussi social et institutionnel, ce qui suppose que l'Église « désidéologise » un message historiquement façonné par des structures de pouvoir.
- b) La théorie de la dépendance: analyser les rapports Nord/Sud et critiquer les modèles économiques importés qui, sous prétexte de développement, renforcent la pauvreté et l'exploitation. Cette approche relie les inégalités au colonialisme, au capitalisme et aux crises sociales qu'ils engendrent, tout en appelant à reconnaître la situation collective de « péché » dans laquelle vivent ces sociétés.
- c) L'option préférentielle pour les pauvres: adopter une lecture de la société à partir du point de vue des pauvres et s'engager concrètement et publiquement en solidarité avec eux dans la lutte pour leur libération.

- d) L'individu comme sujet de l'histoire: reconnaître que les personnes pauvres et marginalisées disposent d'une capacité d'action propre pour se libérer et transformer la société. Avec l'appui de Dieu comme source de courage et d'espérance, elles peuvent participer pleinement aux décisions et à l'organisation sociale, notamment sur le travail et l'usage des biens qu'elles produisent.

À partir des années 1980, cette théologie a inspiré de multiples courants dérivés: théologies féministes de la libération, théologies noires aux États-Unis, théologie indigène et éco-théologie, élargissant ainsi sa portée à de nouvelles luttes pour la justice.

1.2.2 Communisme

Plus que le socialisme, la pensée communiste dominante s'est érigée contre les religions. On se rappelle cette phrase mythique de Marx: « La religion est l'opium du peuple » (Marx, 1844); ou encore celle d'Engels: « Toute religion n'est que le reflet fantastique dans la tête des hommes des forces extérieures qui dominent leur existence quotidienne » (Engels, 1873). Ces penseurs considèrent les religions comme un moyen de légitimer l'oppression et l'aliénation des individus, qui se consolent dans la foi comme ultime recours face à la domination. Lénine, quant à lui, voit la religion comme un instrument de la bourgeoisie pour maintenir les masses dans la soumission, ce qui le positionne comme un défenseur d'une laïcité d'État radicale (Lénine, 1972).

Même si les fondateurs du communisme adoptent une attitude globalement hostile envers les religions, il existe néanmoins quelques auteur·trices qui ont établi des affinités entre religions et communisme, développées au fil du temps. La partie suivante sera consacrée à explorer ces convergences de plus près.

Communisme et christianisme

Au siècle dernier, on peut évoquer au moins deux penseurs communistes qui ont souligné le rôle positif que pouvait jouer la religion dans la perspective d'une révolution. Ernst Bloch, philosophe marxiste, voyait le christianisme comme un lieu d'espérance révolutionnaire. Pour cet auteur, les récits messianiques contiennent des

moyens de défier l'ordre établi et des possibilités d'expérimenter des révoltes: « La religion est pleine de rêves éveillés qui ne demandent qu'à se transformer en réalité. » (Bloch, 1959) Antonio Gramsci, quant à lui, s'intéressait au potentiel subversif des religions populaires. Il distingue la religiosité bourgeoise, qui présente une forme de domination, de la religiosité populaire, qui aurait un potentiel d'organisation morale et d'éveil des consciences: « Le catholicisme populaire a joué un rôle dans la constitution de la conscience des subalternes. » (Gramsci, 1996)

À l'époque actuelle, Bernard Friot, sociologue et économiste marxiste, associe le communisme et le catholicisme à travers l'idée qu'ils partagent une incitation à l'action. Le Christ incarne une résistance active contre les puissances de son temps, ce qui conduit à sa crucifixion. Le communisme, lui, appelle à affronter les contradictions du capitalisme pour en sortir. Cette action émancipatrice crée un double mouvement: elle inscrit les individus dans une confiance radicale au présent, à la fois individuelle et collective, tout en repoussant l'inertie sociale:

Pourquoi est-ce que je suis un type parfaitement heureux? Parce que je vis dans l'éternité. Aucune nostalgie du passé, aucune attente du futur. C'est la densité du présent qui fait qu'en permanence j'actualise tout ce dont j'hérite, je le fais advenir dans son inouï. Mais ce n'est pas un geste individuel. Ça ne peut être que collectif, à l'échelle internationale. Et c'est pour cela qu'il y a du travail. (Friot, 2022)

Au-delà de toute croyance dogmatique, Friot considère que le moteur de cette action vient d'un constat du monde réel, et non d'un idéal abstrait:

Je n'ai pas d'idéal, je crois simplement en l'expérience que lorsque nous faisons foi en l'autre, une rencontre a lieu. Il y a une ouverture permanente à l'inattendu. L'inattendu du communisme, c'est que nous ne sommes pas voués à rester dans le capitalisme; et l'inattendu du christianisme, c'est que le Christ, mort pour s'être opposé à toutes les puissances de son temps, a été ressuscité. (Friot, 2022)

Il réfute ainsi l'idée d'un paradis à venir, en appelant à préfigurer ici et maintenant un monde autre, notamment à travers la figure du Christ comme Dieu-homme incarné dans le présent des croyant·es: « La vie éternelle, c'est le présent permanent. Et le

présent, c'est ce qui transforme la réalité en réel, c'est-à-dire qui transforme les rapports sociaux, qui transforme l'immuable en inouï. » (Friot, 2022) Cette vision rejoint la démarche du matérialisme historique de Marx, qui consiste à analyser ce qui est « déjà là » dans les contradictions du présent pour en dégager une transformation.

Friot enrichit la pensée communiste en insistant sur la dimension de la responsabilité. Pour lui, l'action émancipatrice que propose le communisme consiste à « être en capacité et en responsabilité de décider de la production » (Friot, 2022).

Une notion de responsabilité que le Christ incarne également:

Le Christ passe son temps à mettre en mouvement: ce sont des paralytiques qui prennent leurs grabats et qui marchent, c'est un aveugle qui voit, c'est un sourd qui entend. C'est en permanence ça, le Christ. Ce n'est pas de la révolte, c'est le surgissement de la vie. Moi, comme chercheur en sciences sociales, ma responsabilité, c'est d'épier l'émancipation. (Friot, 2022)

C'est, selon lui, l'antithèse d'un imaginaire enchanté: Friot croit au travail d'espérance, en se référant à cette phrase de Saint Paul: « La foi, c'est de posséder ce qu'on espère » — autrement dit, une action présente qui actualise l'espérance dont on est porteur.ses.

La théologie de la libération entretient, selon Baum, des affinités profondes avec le communisme, d'ailleurs plusieurs théologiens de la libération étaient marxistes. Si l'on revient aux grands principes de la théologie de la libération évoqués précédemment, on constate que la théorie de la dépendance et les théories marxistes s'accordent sur une critique structurelle du capitalisme, appelant à une rupture radicale avec ce dernier, notamment lorsqu'il est question de changer les conditions de vie des pays du Sud, soumis à une relation de dépendance vis-à-vis des pays du Nord.

Cependant, la théorie de la dépendance diverge du marxisme classique, qui considère que les pays du Tiers-Monde seraient encore à l'étape du féodalisme agraire et n'auraient pas encore intégré pleinement l'ordre capitaliste mondial. La théorie de la dépendance s'oppose à cette conception, affirmant au contraire que ces pays font déjà partie de l'ordre capitaliste, bien qu'ils y occupent une position périphérique et dépendante.

Par ailleurs, on peut observer des convergences entre le principe d'option préférentielle pour les pauvres, au cœur de la théologie de la libération, et les principes marxistes. Ce principe, à la fois idéologique et pratique, prend résolument le parti des pauvres, rejoignant ainsi le marxisme, qui trace une ligne de séparation entre riches et pauvres. Cependant, cette convergence est sans doute plus évidente dans l'interprétation biblique que propose la théologie de la libération — notamment lorsqu'elle situe Dieu du côté des pauvres, comme dans les passages où le jugement du peuple d'Israël repose sur la justice, le partage des richesses, et la conversion des riches, condition nécessaire à leur salut (Baum & Cameron, 1984).

Le principe de l'homme comme sujet de l'histoire ne provient pas directement du marxisme, selon Baum. Toutefois, le marxisme a radicalisé ce principe en défendant l'émancipation complète des travailleurs et travailleuses, par l'abolition de toute forme d'exploitation (Baum, 1987).

En somme, il existe un dialogue fécond entre la théologie de la libération et le marxisme, notamment à travers l'apport d'une lecture biblique des rapports sociaux dans le cadre du discours marxiste. Ce dialogue, toutefois, ne saurait être directement transposé au champ de l'analyse sociale, car les fondements épistémologiques et spirituels des deux approches restent distincts.

1.2.3 Anarchisme

Aaron Lakoff, militant anarchiste, publie dans le zine *Anarchism and Hope* en 2013 le propos suivant: « F*ck l'attente envers quelqu'un d'autre ou envers une puissance divine qui viendrait changer les choses. L'espoir veut dire que nous pouvons trouver comment le faire nous-mêmes. » (Lakoff, 2013). Cette phrase est symptomatique d'une longue histoire de sécularisation du mouvement anarchiste dont l'une des devises les plus connues reste: « ni dieu, ni maître », résumant ainsi la volonté anarchiste de refuser toute hiérarchie imposée — qu'elle soit divine ou humaine. À l'instar du socialisme et du communisme, l'anarchisme s'est historiquement construit en opposition aux religions instituées.

Parmi les penseurs qui ont fondé la pensée anarchiste, tels que Proudhon et Bakounine, on retrouve des critiques virulentes contre l'idée même de Dieu. On pense notamment à ces formules célèbres: « L'idée de Dieu suppose l'abdication de la raison et de la justice humaine; elle est la négation la plus décisive de la liberté humaine. » (Bakounine, 1882); ou encore: « Le peuple n'a jamais fait autre chose que prier et payer: nous croyons que le moment est venu de le faire philosopher. » (Proudhon, 1858). Pour ces auteurs, la religion représente une fuite hors du réel qui empêche les individus de penser par eux-mêmes l'organisation sociale et politique. L'Église est perçue comme une autorité oppressive, complice de l'ordre dominant et des structures de pouvoir.

Cependant, il existe tout de même des affinités entre religion et anarchisme qui se sont développées à travers le temps. La partie suivante sera consacrée à regarder ces convergences de plus près.

Des origines religieuses?

Lagalisse retrace dans ses travaux l'histoire de l'anarchisme, qui n'a jamais été athée selon elle, même s'il s'en revendique. Elle s'appuie sur les recherches de l'historien Peter Marshall, qui explique que l'anarchisme s'est construit sur plusieurs cosmologies païennes syncrétiques, comme une tentative de fusionner la théologie et la mythologie des religions ayant pour fond commun l'immanence divine. L'anarchisme, selon Marshall, reposerait — avec des différences et des similitudes — sur une cosmologie spécifique qui naît au Moyen Âge, se transforme et se cristallise à la Renaissance, puis prend graduellement un visage scientifique entre le siècle des Lumières et le XXe siècle (Marshall, 1993).

Il situe les précurseurs de l'anarchisme dans les courants religieux hérétiques anglais, courants dont le discours et les pratiques, issus de milieux chrétiens, réinterprètent les textes religieux à l'encontre des préceptes, du discours et de la domination de l'Église (Boureau, 2008). Ces mouvements hérétiques sont à l'origine de plusieurs réformes de l'Église médiévale et avaient pour mission d'œuvrer pour le bien commun à travers la propriété collective, en s'opposant aux enclosures, à la privatisation des terres et à la domination du clergé. Ils formulaient une critique du travail forcé à l'époque féodale ainsi qu'une critique du capitalisme, tout en utilisant de grands principes chrétiens pour

construire leur discours, par exemple en valorisant la « grâce » plus que le « travail » (Marshall, 1993).

Lagalisse rapporte une lettre écrite par Bakounine, un des fondateurs de la pensée anarchiste, qui a toujours nié Dieu, mais qui aurait écrit ceci à sa petite sœur:

Laisse la religion devenir la base et la réalité de ta vie et de tes actions, mais que ce soit la religion pure et déterminée, celle de la raison et de l'amour divins [...] Si la religion et la vie intérieure émergent en nous, alors nous prenons conscience de notre force, car nous sentons la présence de Dieu en nous, ce même Dieu qui crée un nouveau monde, un monde de liberté absolue et d'amour absolu [...] c'est notre but. (Lehning & Bakounine, 1973)

Même si ce qui reste de lui dans l'anarchisme moderne est surtout sa phrase iconique: « Et si vraiment Dieu existait, il faudrait s'en débarrasser. » (Bakounine, 1970).

Lagalisse cite également Jacqui Alexander, théoricienne féministe caribéenne qui articule luttes anticoloniales, féminisme transnational et spiritualité dans une perspective de justice sociale et politique, à qui l'on avait demandé ce que signifierait de « prendre au sérieux le sacré dans les mouvements anarchistes », question à laquelle elle a répondu: « Le sacré devrait être considéré comme réel, et la structure de croyance de ses praticien·ne·s devrait être considérée comme ayant des effets réels. » (Alexander, 2005)

Utopie libertaire et judaïsme

Plusieurs historien·nes situent l'utopie libertaire dans la pensée anarchiste, qui se traduit par un rejet de toute forme d'autorité coercitive (État, Église, capitalisme). Elle se fonde sur des principes d'émancipation par la démocratie directe, l'autogestion et l'égalité radicale entre les humain·es et les non-humain·es (Colson, 2001). Michael Löwy, déjà cité à propos du socialisme, repère aussi des affinités électives entre la tradition juive et l'utopie libertaire dans la culture juive-allemande moderne. Selon lui, ces deux mouvements se rejoignent sur plusieurs points, à commencer par une idéologie partagée qui oscille entre la glorification d'un passé idéalisé et l'espérance d'un monde nouveau, ce dernier restant marqué par des traces de ce passé transformé. En d'autres termes, l'avenir rêvé conserve certains éléments du passé, mais ceux-ci sont

réinterprétés et transfigurés à travers une vision utopique. Löwy s'appuie sur les travaux de Scholem, grande figure du messianisme juif, qui explique: « Ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde; c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie. » (Scholem, 1974). Ce lien entre passé et futur illustre le rêve foisonnant de l'utopie libertaire: elle n'est pas totalement détachée du passé, mais elle s'en affranchit en le réinventant grâce à la force du mythe, lequel ouvre la possibilité de dépasser la réalité existante pour imaginer un ordre social radicalement nouveau (Löwy, 1999).

Une autre convergence soulignée par Scholem est l'attente d'une catastrophe, partagée à la fois par le messianisme juif et les doctrines révolutionnaires, incluant l'utopie libertaire. Celle-ci se prépare à l'effondrement en testant des utopies concrètes, qui permettent de maturer la révolution, laquelle vise à rompre avec l'existant oppressif et dominant, et à ouvrir « la possibilité entièrement autre » (Mowinckel, 1956). Comme l'espère la tradition hébraïque, il ne s'agit pas de travailler sur le monde existant en y ajoutant des améliorations progressives, mais bien de faire irruption dans un autre monde, en rupture totale avec le présent.

Cette révolution messianique, qui passe notamment par l'abolition de la classe dirigeante, se retrouve dans les paroles du prophète Isaïe (13, 11; 14, 5): « Lors du Jour du Seigneur, l'Éternel abattra l'arrogance des tyrans (geut aritsîm) et brisera le sceptre des souverains (shevet moshlim) qui rouaient de coups les peuples et persécutaient les nations. » (La Sainte Bible, 1961). Le pouvoir des Hommes sera légué à nouveau à la volonté du divin. Pour Löwy, la négation de tout pouvoir humain réel constitue une affinité significative entre l'utopie libertaire et la pensée juive (Löwy, 1999).

1.2.4 Écologisme

Le rapport de l'écologisme aux spiritualités est marqué par une certaine ambivalence et a évolué au fil du temps. Historiquement, depuis le célèbre essai de Lynn White — historien américain médiéviste — sur les racines chrétiennes de la crise climatique, le discours dominant a souvent présenté le monothéisme comme à l'origine d'une désacralisation progressive de la nature ayant conduit au développement de l'industrialisme: « Le christianisme, en particulier dans sa version occidentale, non

seulement établit une dualité entre l'homme et la nature, mais insiste également sur le fait que la nature n'a de raison d'être que de servir l'homme. » (White, 1967: 125) Cette thèse, appuyée par une lecture théologique du christianisme, a longtemps alimenté la méfiance des écologistes à l'égard des religions monothéistes.

Pourtant, à partir des années 1990, de nouvelles approches ont émergé pour réconcilier foi et écologie. Des théologiens, philosophes et militants ont proposé une relecture des textes sacrés mettant en avant la notion de responsabilité envers la Création et l'idée que l'humain est gardien plutôt que maître de la nature. Comme l'exprime Thomas Berry: « Nous ne pouvons pas nous sauver sans sauver la Terre. Nous ne sommes pas séparés de la communauté du vivant, nous en sommes une expression. » (Berry, 1999: 203)

C'est dans cette lignée que s'inscrit l'encyclique *Laudato si'* (2015) du pape François. Né Jorge Mario Bergoglio en 1936 à Buenos Aires, premier pape jésuite et premier pape issu du continent américain, François s'est imposé comme une figure spirituelle engagée sur les enjeux sociaux et environnementaux. *Laudato si'*, dont le titre fait référence au « Cantique des créatures » de saint François d'Assise, propose une vision d'« écologie intégrale » articulant indissociablement justice environnementale, justice sociale et conversion spirituelle. Le texte dénonce à la fois les excès du capitalisme extractiviste, la culture du déchet et l'illusion d'une croissance illimitée, tout en invitant à reconnaître la valeur intrinsèque de chaque créature et l'interdépendance de toute vie sur Terre.

Dans l'encyclique, le pape François rompt explicitement avec la lecture anthropocentrique dénoncée par White, en appelant à une réhabilitation du lien sacré entre l'humanité et la nature: « Le respect de la Création fait partie intégrante de la foi. » Il insiste sur le fait que la crise écologique est aussi une crise éthique et spirituelle, et qu'elle ne pourra être résolue que par une transformation profonde de nos modes de vie, de nos systèmes économiques et de nos cœurs. Ce positionnement ouvre un espace de dialogue inédit entre le christianisme et certains courants écologistes, en démontrant que la foi, loin d'être un obstacle, peut devenir un levier puissant pour mobiliser les consciences et les actions en faveur de la planète.

Sylvie Ollitrault — sociologue et spécialiste de l'étude des mobilisations environnementales, des réseaux militants et des formes contemporaines de désobéissance — décrit le militantisme écologiste comme une forme de messianisme séculier: une mission de salut collectif tournée vers la protection du vivant. Si beaucoup d'écologistes tentent de dissimuler cette dimension derrière un discours scientifique, de peur d'être accusés de dogmatisme ou d'idéologie, Ollitrault soutient qu'il s'agit bien d'un « militantisme de mission ». Ce messianisme n'est pas religieux, mais éthique et politique: en assumant ce rôle, les écologistes se placent au service du vivant et endossent une responsabilité quasi prophétique face à la crise écologique (Ollitrault, 2008).

Dans un même ordre de pensée, plusieurs auteur·trices se sont intéressé·es aux mouvements écologistes spirituels qui appellent au retour du sacré et qui personnifient la Terre comme une divinité avec laquelle il serait important de se mettre en harmonie. Hainard, Ribes, ou encore Goldsmith avec sa fameuse phrase: « L'écologie est une foi » (Goldsmith, 1992: 97). Même si ces courants ont recours au monde symbolique pour se représenter la Terre — « L'écologie sera notre renaissance: notre retour à la Terre. La Terre n'appartient pas aux hommes, disent les Indiens, les hommes appartiennent à la Terre. Là est notre utérus » (Lalonde, 1978, p. 12); ou encore, pour Alain Hervé: « Le dauphin parle, nous interpelle. Nous sommes au bord d'une vertigineuse reconnaissance, réconciliation » (Hervé, 1978, p. 107). Même si ces discours mobilisent des pratiques qualifiées de « sacrées » pour nourrir un rapport au monde, ils montrent que, en marge des religions monothéistes qui sont au centre de mon analyse, certaines franges de la gauche expriment malgré tout une forme de « tentation du religieux ».

Ces mouvements écologistes spirituels restent cependant minoritaires et très critiqués par la pensée écologiste dominante (Alphandéry et al., 1991), qui prône un retour aux « sciences de la Terre » et au « rationnel », et qui se dissocie de ce discours spirituel, le qualifiant de « marginal » et non représentatif de la lutte écologique (Flipo, 2013).

1.2.5 Féminisme

La pensée féministe est plus nuancée qu'on ne le croit quant au rejet des religions. Certains courants, notamment le féminisme matérialiste, associent les religions à des outils d'asservissement des femmes, et les institutions religieuses à des structures patriarcales. Ces institutions contrôlent le corps des femmes, leur sexualité, leur liberté et leur rôle social: « Si Dieu est mâle, alors le mâle est Dieu. » (Daly, 1973: 13). Pour Simone de Beauvoir, la religion a justifié la hiérarchie des sexes par le sacré, reléguant ainsi les femmes au statut de subalternes: « Les religions ont toujours été du côté des hommes contre les femmes. » (Beauvoir, 1949: 237).

Si ce courant critique a fortement influencé la pensée féministe, notamment en Occident, il n'est cependant pas le seul. D'autres approches, comme le féminisme théologique, proposent une relecture critique des traditions religieuses en faveur de l'égalité des sexes. Des courants comme le féminisme islamique ou le féminisme juif développent des interprétations féministes des textes sacrés, en distinguant ce que disent réellement les textes de ce que les institutions prétendent dire au nom de Dieu: « Il ne s'agit pas de réformer le Coran, mais de réformer les lectures faites par les hommes. » (Lamrabet, 2007).

Théologies féministes

La théologie féministe émerge d'une volonté de réconcilier les religions monothéistes avec la pensée féministe. Elle propose une relecture des textes sacrés à la lumière des luttes féministes, en mobilisant des réflexions théologiques, herméneutiques et étymologiques. Comme l'affirme Rosemary Radford Ruether: « Toute théologie qui justifie la subordination des femmes n'est pas un discours chrétien fidèle. » (Ruether, 1983, p. 18).

Dans le christianisme, des théologaines comme Elisabeth Schüssler Fiorenza mettent en lumière le rôle central des femmes dans la construction du christianisme primitif. Elle insiste sur l'importance de relire l'histoire chrétienne depuis la perspective des opprimé·es: « Il ne s'agit pas seulement d'ajouter des femmes à l'histoire de l'Église, mais de relire cette histoire à travers le regard des opprimées. » (Fiorenza, 1983, p. 5).

Ruether défend également une vision non genrée de Dieu, estimant que les images traditionnelles de Dieu comme « père », « roi » ou « seigneur » divinisent la masculinité et justifient l'oppression des femmes: « Si Dieu est vu comme père, roi, seigneur, alors la masculinité est divinisée et l'oppression des femmes justifiée. » (Ruether, 1983, p. 27).

Dans l'islam, des figures comme Asma Lamrabet, Amina Wadud ou plus récemment Raouti Rezali développent une théologie coranique féministe, fondée sur une méthodologie linguistique et contextuelle inspirée d'Abū Bakr al-Ṣiddīq, compagnon du Prophète Muḥammad. Cette approche préconise une interprétation des termes coraniques selon leur usage courant à l'époque de la révélation (Rezali, 2024). Par exemple, le célèbre verset 34 de la sourate An-Nisā' (4: 34), souvent interprété comme autorisant les violences conjugales, est recontextualisé. Le verbe daraba, habituellement traduit par « frapper », aurait en réalité le sens originel de « donner l'exemple », selon son emploi au moment de la révélation. Ainsi, le verset pourrait être lu comme une invitation à agir avec exemplarité et éthique, et non à user de violence (Rezali, 2024).

La théologie féministe musulmane appelle donc à une relecture critique des versets à la lumière du contexte, une interrogation de la légitimité des exégètes classiques, ainsi qu'à souligner la centralité des valeurs coraniques de justice et d'équité.

Dans le judaïsme, le féminisme théologique va plus loin que l'interprétation des textes: il s'attache à réinventer les pratiques religieuses à partir de l'expérience féminine. Cela inclut la création de nouveaux rituels (liés à la sexualité, aux menstruations, à la naissance, etc.), ainsi que la revendication de l'accès aux fonctions de pouvoir religieux, comme le rabbinat. La théologienne Judith Plaskow affirme: « Le judaïsme ne pourra être fidèle à ses propres idéaux de justice tant qu'il continuera à exclure les femmes de son récit théologique. » (Plaskow, 1990, p. 23)

Écoféminisme et spiritualités alternatives

Plus récemment, on a vu émerger la pensée écoféministe et le féminisme spirituel, notamment à travers les travaux de Starhawk, Vandana Shiva et Maria Mies, qui valorisent une spiritualité non dualiste, fondée sur une éthique du soin, de la sororité et de la justice cosmique: « La spiritualité est politique. Ce que nous vénérons modèle la manière dont nous vivons. » (Starhawk, 1982) Même si ce courant ne relève pas directement du périmètre initial centré sur les religions du Livre, il constitue un point d'intérêt pour cette recherche. En effet, il offre un éclairage complémentaire sur la manière dont certaines formes de spiritualité, extérieures aux traditions abrahamiques, articulent croyances, engagement politique et transformation sociale — et permet ainsi d'enrichir la réflexion sur les liens entre le religieux, le spirituel et l'action militante. L'exemple de Starhawk est intéressant. Pionnière de l'action directe non violente, militante dans les mouvements antimilitaristes et anti-nucléaires, elle se définit également comme sorcière néopaienne, écoféministe et anarchiste. Elle a écrit plusieurs ouvrages dans lesquels elle tente d'allier spiritualité et politique.

Starhawk définit la spiritualité féministe comme un mouvement attaché à la reconnexion des femmes avec leur pouvoir, et à la remise en question des valeurs patriarcales, dans la religion comme dans toutes les sphères de la vie. Ce mouvement inclut aussi bien des femmes et des hommes s'identifiant comme païen·nes, que d'autres militant pour l'égalité des genres au sein des religions dominantes (Starhawk, 2019).

Starhawk souligne la double potentialité de la spiritualité: d'un côté, elle peut insuffler du sens et du vivant à l'action politique; de l'autre, elle comporte des risques lorsqu'elle est instrumentalisée, notamment dans le cas de dérives extrémistes religieuses.

Elle invoque plusieurs raisons d'introduire le rituel, la magie et la spiritualité dans l'action politique. Pour elle, la spiritualité concerne moins la croyance que notre capacité à écouter de manière « fertile ». Elle insiste sur le besoin symbolique de l'humanité, comme le souligne la théologienne féministe Carol P. Christ: « Les systèmes symboliques ne peuvent être rejettés; ils doivent être remplacés. Là où aucun remplacement n'a eu lieu, l'esprit retourne à des structures familiaires en temps de crise, de perplexité ou de défaite. » (P. Christ, 2018: 85)

Au-delà du symbole, Starhawk défend un rapport « exigeant, attentif, patient et lucide » (Starhawk, 2019) au territoire. Ce rapport implique une transformation des consciences pour accéder à une appartenance au vivant qui dépasse la visibilité immédiate, et permet de sculpter une place dans la nature et ce qu'elle excède. Ce lien sacré au vivant a existé dans de nombreuses cultures, mais est aujourd'hui plus difficile à activer dans le bruit de l'urbain contemporain.

Elle insiste également sur le potentiel transformateur de la magie, qui agit sur la conscience collective, de manière consentie et volontaire, à l'image de toute transformation politique. La magie devient alors une expérience de prise de conscience partagée, notamment dans les groupes féministes:

La prise de conscience féministe est un processus fondé sur de robustes principes magiques. Si nous nous parlons en égales, non pas de choses abstraites, mais d'expériences concrètes que nous avons vécues, nous percevons les forces communes qui ont modelé nos vies. [...] Faire exister le sacré dans l'immanence des relations, c'est ouvrir à ce qui n'appartient à aucune de nous, mais qui nous traverse toutes. (Starhawk, 2015: 71)

Selon elle, cette expérience du sacré partagé permet de tenir dans la durée du travail politique, de l'incarner dans la terre, la communauté, et dans la foi en une justice cosmique — foi que partageait Martin Luther King dans sa célèbre affirmation: « *The arc of the moral universe is long, but it bends toward justice* ».

1.3 Conclusion

Bien que non exhaustive, cette revue de littérature suffit à montrer que les rapports entre religions et idéologies de gauche ne sont pas que négatifs. Même si, dans le monde occidental, de nombreuses idéologies politiques de gauche ont émergé en opposition au religieux, il n'en demeure pas moins que ce dernier a souvent constitué une trame de fond pour ces idéologies au cours de l'histoire, sans pour autant en être la finalité (Becci et Monnot, 2016). Toutefois, les convergences entre le religieux et les idéologies de gauche se situent essentiellement sur le plan des idées morales et des idées politiques. Elles excluent dans une large mesure la dimension des croyances

proprement dites ainsi que la transcendance et la métaphysique constitutives des religions.

Si les traditions monothéistes ont été explicitement écartées de l'horizon politique et intellectuel de nombreux mouvements de gauche, elles semblent néanmoins revenir sous d'autres formes, souvent plus diffuses et symboliques. Sous l'apparence de pratiques animistes, analogiques ou écospirituelles qui traduisent ce que l'on pourrait appeler un « retour du refoulé » religieux. Il ne s'agit pas d'un retour aux dogmes institués, mais d'une reconfiguration du besoin de sacralité: l'aspiration au transcendant, aux rituels et à la symbolisation du combat collectif demeure, mais elle se déplace hors du champ des religions instituées pour se reconstituer autour de la nature, de la communauté, ou encore du vivant. Cette dynamique met en lumière qu'un rejet explicite des religions du Livre ne supprime pas l'aspiration au religieux chez certain.es militant.es. Cette réinvention du religieux dans des pratiques profanes interroge la manière dont certains courants de gauche continuent à mobiliser, consciemment ou non, les registres du religieux.

Chapitre 2 : Qu'est-ce que la religion et qu'est-ce que la justice sociale ?

Cadre théorique

Le chapitre précédent a permis d'apporter des pistes de réponse à notre question de départ : quels rapports entretiennent les idéologies de gauche avec le religieux ? De cette exploration émerge le constat que ces rapports s'avèrent pour le moins contrastés et plus compliqués qu'il n'y paraît en première approche. Nous avons certes constaté un rejet assez net des religions du Livre dans les idéologies de gauche, mais une continuité très claire aussi sur le plan des valeurs morales, voire politiques, entre ces religions et les idées de gauche. On a pu noter également que certains mouvements très opposés aux religions monothéistes ne rejettent pas toute forme de religiosité ou de spiritualité. Comment comprendre ces relations ? Qu'est-ce qui les détermine ? Pourquoi ce rejet du monothéisme, mais aussi cette continuité sur le plan des valeurs

? Et pourquoi aussi cette ouverture à des spiritualités alternatives, alors même que les religions du Livre pourraient offrir de telles expériences ?

Pour espérer répondre à ces questions, il faut clarifier les notions clés auxquelles elles se réfèrent. Autrement dit, il nous faut des concepts précis pour aborder les deux thèmes centraux de ce mémoire : la religion et la justice sociale. Pour essayer de préciser les choses concernant la religion, j'ai décidé de prendre appui sur les travaux du philosophe Mohamed Amer Meziane. Récents, ces travaux offrent un point de vue très original sur ce qu'est la religion, s'inscrivant dans une perspective critique à l'égard du capitalisme, mais proposant à cette critique d'adopter un « tournant métaphysique ». Pour ce qui est de la justice sociale, j'ai choisi de me référer à l'une des réflexions les plus systématiques qui soient sur ce sujet, celle de la philosophe Nancy Fraser. Sa théorie de la justice sociale offre un cadre conceptuel solide pour appréhender ce que j'ai appelé les idéologies de gauche et les explorer de manière plus fine que ne le proposent les frères Parenteau.

2.1 Religion et sécularisme

Dans leur rejet explicite des religions monothéistes, les idéologies politiques de gauche témoignent du processus de sécularisation que les sociétés occidentales sont censées avoir connu au cours des derniers siècles. Elles en sont parties prenantes. Mais qu'est-ce donc que cette sécularisation ? Et par conséquent, qu'est-ce que la religion ? La réponse que propose Meziane à ces questions ouvre de nouvelles perspectives, auxquelles les critiques du capitalisme devraient, je crois, s'intéresser. C'est du moins ce que je vais tenter de montrer dans les pages qui suivent.

2.1.1 La religion, une invention occidentale

Selon Meziane, la notion même de « religion » n'est pas une catégorie universelle mais une construction historique de l'Occident. Celui-ci s'est attribué le pouvoir non seulement de définir ce qu'est la religion, mais aussi d'imposer cette définition comme une norme valable pour l'ensemble des cultures et des traditions. Mohamed Amer Meziane se rapporte aux travaux de Talal Asad qui critique la catégorie « religion »

(celle de « sciences religieuses » aussi) et qui tire d'ailleurs le gros de son travail de l'œuvre de Jacques Derrida (Derrida 2000). Assad envisage le mot « religion » comme une invention latine et euro-chrétienne, pourvue d'une volonté de définir la religion comme une constante des sociétés humaines. Selon Asad, c'est seulement au XVIII^e siècle qu'ont été poursuivies les « premières tentatives systématiques pour produire une définition universelle de la religion [...] comme croyances (en un pouvoir suprême), de pratiques et d'éthique (un code de conduite fondé sur des récompenses et des châtiments après la mort) — supposée exister dans toutes les sociétés » (Asad, 2003). À partir de la croyance en une entité suprême ou sacrée découlent des pratiques culturelles et des normes éthiques. Celles-ci sont considérées comme des constantes à partir desquelles la raison moderne définit ce qu'elle nomme le « religieux ».

Mohamed Amer Meziane s'aligne sur la pensée d'Assad. Selon lui, la religion comme « ordre de réalité » n'existerait pas. Ce qui existerait en revanche, ce sont des humain.es qui rentrent en contact avec des entités vivantes et non humaines, avec la terre et ce qui l'excède (Meziane, 2023). La religion quant à elle, serait une invention des élites intellectuelles d'Europe occidentale depuis le XVI^e siècle. Ces élites auraient discuté, défini, critiqué l'entité « religion », abreuvées de récits de voyages de missionnaires, pour ensuite, au XIX^e siècle, la dissoudre au nom du sécularisme. De ce fait, elles ont élaboré une catégorie abstraite et généralisante appelée « religion ». Cette dernière permettait de comparer, classer et hiérarchiser les différentes traditions spirituelles du monde, en les mesurant à l'aune du christianisme occidental. En procédant ainsi, l'Occident s'est arrogé le pouvoir de définir ce qu'était ou non une « religion », transformant des expériences diverses en une entité homogène.

L'invention de la religion et ses transformations ont constitué selon Meziane une condition nécessaire au processus de sécularisation. La religion rendue privée au nom de la sécularisation reviendrait à réfléchir la manière dont l'État détient le pouvoir de définir la religion et de définir ce qui devrait être privé ou public. Or, la proposition de Meziane consiste à rompre avec cette logique: il affirme que nul ne devrait être contraint par autrui dans sa manière de croire, de vivre ou d'agir, et que la religion ne devrait exercer aucune prise sur l'État, tout comme l'État ne devrait pas avoir de prise sur la religion. Ce changement de paradigme implique, selon lui, de destituer les humains (qu'ils soient papes, empereurs, rois ou dirigeants) de tout pouvoir d'exercer

une autorité sur autrui au nom de Dieu ou des dieux, ouvrant ainsi la voie à une conception véritablement égalitaire et décentrée du religieux.

2.1.2 Qu'est-ce que la sécularisation?

Dans sa définition classique, le sécularisme renvoie à la séparation institutionnelle entre l'État et la religion, principe qui vise à garantir la neutralité de l'État tout en protégeant la liberté de conscience. Cette idée trouve une formulation précoce et influente chez John Locke (1632-1704), philosophe anglais du libéralisme politique et figure majeure du Siècle des Lumières. Dans sa Lettre sur la tolérance (1689), Locke soutient que l'État ne doit pas intervenir dans les affaires spirituelles, celles-ci relevant du for intérieur de chaque individu. Pour lui, la religion relève d'un choix personnel et intime, qui ne peut être imposé par la contrainte politique. Il distingue ainsi le rôle du magistrat civil, limité à la préservation de l'ordre public et de la paix sociale, de celui des communautés religieuses, qui concerne uniquement le salut des âmes.

Meziane propose une autre définition de la sécularisation qu'il explique en empruntant l'exemple du phénomène de sécularisation des souterrains. Meziane évoque dans son livre *Des Empire sous la terre*, une correspondance entre un chargé d'affaires de l'administration coloniale française, désireux d'extraire le charbon enfoui dans les sous-sols du Sud de l'actuel Vietnam, et un mandarin qui refuse d'accorder la concession au gouvernement français. Le mandarin explique qu'un dragon repose sous la terre, interdisant toute extraction de peur de heurter son épiderme. Dans l'archive, le mandarin rappelle que « l'on n'exploite pas les sous-sols impunément, que des forces infernales menacent les humains lorsqu'ils prétendent étendre leur pouvoir dans les entrailles de la terre ». Tout au long de la correspondance, le chargé d'affaires remet en question cette croyance, réduisant la part invisible des souterrains à une superstition inventée par les prêtres pour empêcher l'exploitation des gisements de charbon. Pour Meziane, cette négation d'un rapport invisible à la terre, au ciel et aux souterrains a constitué un levier décisif dans le déploiement de l'extractivisme colonial, notamment par le développement des technosciences. Ce processus de disqualification, via le concept de « superstition », accompagne la volonté de ce que Meziane nomme « réaliser le salut sur Terre », notamment à travers l'accumulation des richesses:

La question n'était plus, à mon sens, de décrire uniquement comment ils exploitaient la Terre, les peuples et les vivants, les humains et les non-humains.

La question était aussi de savoir comment ils exploitaient les sous-sols. Je savais que, sans analyser le rapport du XIXe siècle au Ciel, rien de ce qui se passait sur la Terre ne pouvait être compréhensible. (Meziane, 2021: 59)

En définitive, pour Meziane, la réduction de la part « invisible » des souterrains à des superstitions, et donc la sécularisation des sous-sols des peuples racisés, a constitué une condition nécessaire à l'apparition du capitalisme fossile tel que nous le connaissons. Ce transfert d'une quête du salut — autrefois recherchée dans le ciel — vers la terre, dans ses entrailles, a opéré une dissolution de la conquête du ciel dans l'exploitation de la terre. Ce que l'on appelle aujourd'hui extractivisme. Ainsi, Meziane propose une redéfinition de la sécularisation qui n'en est pas une en réalité: loin d'un retrait de la religion, elle se présente comme un processus de disqualification des rapports invisibles au monde (terre, ciel, souterrains), réduits au rang de superstitions. Elle devient alors une redirection du sacré, du ciel vers la terre et ses ressources, inscrite dans une logique d'accumulation matérielle. La sécularisation apparaît dès lors comme un mécanisme de domination coloniale et économique, effaçant les cosmologies non occidentales au profit d'une rationalité technoscientifique tournée vers l'exploitation.

Le culte de l'industrie et la colonisation du globe

Meziane soutient ainsi que ce que l'on a nommé « sécularisation » désigne en fait l'émergence d'une religion industrielle ou la religion industrialiste. Il en trouve des traces diverses, notamment dans certains textes de Benjamin Disraeli, Premier ministre du Royaume Uni au cours de la seconde partie du 19e siècle. Disraeli y décrit par exemple un être non humain qui « a pénétré des espaces plus vastes que ceux qui sont racontés dans la fable arabe et peuplé d'habitants plus merveilleux que Afrite et Peri ». Cet être est décrit comme le plus grand, le plus vaste et le plus puissant des esprits. Il surpasse les non-humains des traditions préislamiques et des folklores arabes. Il aurait même multiplié le pouvoir des esprits souterrains (jinn). Il aurait pris des « formes mystérieuses pleines d'existence sans vie » qui « effectuent avec aisance et en un seul

instant ce que l'homme ne peut faire qu'avec difficulté et sur plusieurs jours ». Cet être surhumain n'est autre que la machine à vapeur:

Une machine est un esclave qui ne peut apporter ni porter aucune dégradation: c'est un être pourvu du plus haut degré d'énergie et agissant sous le plus haut degré d'excitation mais néanmoins libre de toute passion et émotion dans le même temps [...] Ce n'est pas seulement un esclave mais un esclave surnaturel.

Pour Meziane, cette fascination pour la machine à vapeur, en la comparant aux génies des Mille et Une Nuits, n'est pas anodine. Attribuer une agentivité à la machine à vapeur aurait des conséquences majeures, notamment celle de fonder une religion en lien avec l'industrie ou la machine elle-même. Cette religion se déploie notamment à travers l'orientalisme, qui sert de matrice à ces gestes de divinisation du non-humain machinique.

Autre trace de cette religiosité industrielle repérée par Meziane: certains textes saint-simoniens, où il est écrit: « l'industrie est le culte » (Meziane, 2021: 141). Une phrase que le philosophe interprète comme un ordre donné au peuple de transférer leur culte de l'Église à l'industrie, à travers la colonisation du globe, afin de pratiquer une forme de chrétienté jugée plus adéquate. Le saint-simonisme soutient aussi que « la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme supposait et avait pour condition l'exploitation du Globe » (Meziane, 2021: 141).

C'est là une mutation du rapport de domination, qui ne disparaît pas, mais se déplace, s'étendant à la nature par un processus de domination et de colonisation.

Pour Meziane, l'analyse de ces textes permet de montrer que la sécularisation et l'impérialité ne sont pas seulement des notions historiques ou théoriques, mais qu'elles constituent des dimensions fondamentales pour comprendre les enjeux écologiques actuels. Autrement dit, il rappelle que l'exploitation industrielle et coloniale de la nature — pensée comme un déplacement du sacré vers l'industrie et la machine — doit être analysée à la fois comme un effet de la sécularisation (qui a disqualifié les rapports spirituels au monde en les réduisant à de simples superstitions) et comme une dynamique impériale. Dès lors, replacer ces deux logiques au centre de l'analyse de la crise écologique revient à comprendre que les crises environnementales contemporaines sont inséparables des héritages coloniaux et des transformations religieuses liées à l'industrialisation:

Ces archives montrent que les entreprises de divinisation de l'actant machinique mû par la vapeur s'inscrivent dans une éco-théologie de la sécularisation. Que l'orientalisme soit mobilisé ne peut surprendre. Le saint-simonisme n'a-t-il pas professé l'union de l'Orient et de l'Occident, comparé le premier à la femme et le second à l'homme, le premier à la Terre et le second à l'industrie qui la féconde? Que la machine soit plus puissante que les jinn et les esprits des Mille et Une Nuits signifie que l'Occident surpassé l'Orient dans un imaginaire qui ne s'impose qu'au fur et à mesure des victoires que la vapeur permet de remporter en Asie, durant la conquête de l'Inde ou la guerre de l'opium.

De cette analyse émerge une idée centrale: en parallèle au désenchantement des souterrains, il y a eu divinisation de la machine, à travers un nouveau culte: celui de l'industrie — construit sous condition d'un imaginaire colonial. Cette dynamique vient renforcer l'hypothèse d'un transfert du ciel vers la terre.

L'impérialité ou l'Homme comme représentant.e de Dieu sur terre

Après avoir montré comment la sécularisation a déplacé la quête de salut du ciel vers la terre — à travers la disqualification des cosmologies non occidentales et la divinisation de la machine — Meziane pousse plus loin l'analyse en articulant cette dynamique avec celle de l'impérialité. Si la sécularisation a accompagné l'émergence d'un capitalisme fossile et d'une rationalité technoscientifique tournée vers l'exploitation, l'impérialité, quant à elle, a donné aux États modernes une légitimation symbolique leur permettant de prétendre incarner Dieu ou une autorité absolue sur terre. En d'autres termes, l'entreprise coloniale et industrielle ne saurait être comprise sans la prétention impériale des États-nations, qui se sont présentés comme les successeurs de Rome et du christianisme, puis comme les promoteurs d'un nouveau culte: celui de l'industrie.

Pour expliquer ce rapport entre empires et religion, Meziane nous renvoie à une formule essentielle que les États-nations ont tenté de mettre en œuvre: « Ce royaume est un empire », énoncé par l'État britannique comme une réforme symbolique, visant à signifier qu'il n'avait plus besoin de respecter le Saint-Empire romain germanique en déclin, et encore moins de se soumettre à l'autorité de l'Église romaine, pour assumer

la fonction de représentant de Dieu sur terre. Il s'agit là de la matérialisation d'une prétention: celle d'incarner un absolu (Dieu) dans l'ordre terrestre. C'est une fonction que se sont attribuée les empereurs, pour manifester le pouvoir divin à travers des permissions suprêmes exercées sur le royaume terrestre.

Pour Meziane, la revendication du statut impérial des pays coloniaux va de pair avec celle d'être les successeurs de Rome, voire du Christ — pour ensuite se retourner contre lui, ayant pour seul emblème la volonté d'un salut ici-bas. Ces phénomènes se sont développés en parallèle des mécanismes de privatisation et d'expropriation des terres, qui ont permis l'émergence du capitalisme agraire à travers ce qu'on appelle l'accumulation initiale du capital.

L'empire n'est pas mort, affirme Meziane: il s'est simplement ressuscité sous la forme d'une multitude d'États modernes qui, chacun à sa manière, se réclament du statut impérial. Ils agissent au nom de leur prétendue fonction de représentant de Dieu sur terre, et, au nom de ce même Dieu, entreprennent de convertir d'abord les peuples au christianisme — religion suprême des modernes — puis, une fois le christianisme devenu sécularisme, au culte de l'industrie.

En définitive, en parallèle à la sécularisation des souterrains et à la divinisation de la machine, s'est affirmée une volonté de se faire représentant de Dieu sur terre à travers la dynamique d'impérialité, donnant ainsi aux États impériaux la possibilité de régner sur le monde. Cette dynamique vient, une fois encore, renforcer l'hypothèse d'un transfert du ciel vers la terre.

Les idéologies politiques de gauche, agentes du sécularisme?

Le sécularisme, qui a induit un transfert du ciel vers la terre, comprend un double mouvement, selon Meziane. D'une part, les États impériaux ont sécularisé les souterrains, les grottes, les terres, etc., afin de pouvoir les exploiter, notamment en réduisant les croyances des autres peuples à de simples superstitions — ce qui a notamment permis le déploiement du capitalisme fossile tel que nous le connaissons. D'autre part, des dynamiques concomitantes de divinisation de la machine et d'impérialité, ont érigé l'Homme comme seul représentant de Dieu sur terre. Ce double mouvement expliquée par Meziane peut être résumé par: un désenchantement du monde et une sacralisation de l'industrie.

Dans cette perspective, Meziane formule l'hypothèse que les pensées contestataires dont la pensée écologiste et décoloniale reproduisent parfois les logiques mêmes du monde auquel elles prétendent s'opposer (Meziane, 2021). Meziane part du principe que la crise écologique ne résulte pas uniquement du capitalisme, mais également d'une crise de la pensée et des modes d'existence. Selon lui, la négation de toute métaphysique contribue au surinvestissement de notre monde matériel, dans la mesure où nous le pensons comme le seul monde à exploiter, en nous affranchissant notamment des liens avec les forces non humaines.

Pour dépasser cette contradiction, Meziane en appelle à la possibilité d'un tournant métaphysique, qu'il conçoit comme une voie féconde pour renouveler les horizons critiques des idéologies de gauche. La seconde partie du chapitre sera ainsi consacrée à l'exploration de ce tournant : en quoi consiste-t-il ? Pourquoi constitue-t-il, selon Meziane, une piste prometteuse pour les luttes sociales ? Et surtout, comment pourrait-il être mis en œuvre concrètement ? Ces interrogations guideront la suite de la réflexion et permettront de préciser notre question de recherche à la fin du chapitre.

2.2 La métaphysique selon Meziane

2.2.1 Définition

Meziane définit la métaphysique par contraste avec la physis grecque, qui renvoie au monde physique et vivant, matériel et visible. La physis n'est pas seulement la « nature » opposée à la culture, mais l'espace au sein duquel les êtres existent. La métaphysique, elle, correspond à ce qui dépasse ce monde visible : certaines formes de vie, bien qu'ancrées dans la physis, se réfèrent à des réalités transcendantes et invisibles qui excèdent l'ordre du monde (Meziane, 2023: 22).

Elle ne se confond ni avec l'ontologie — qui la réduit à une conception du monde et de l'être — ni avec la théologie — qui affirme l'existence d'un Dieu unique. Elle n'est pas non plus assimilable au surnaturel, lequel suppose une nature objectivable par des lois. La métaphysique déborde aussi les codes sociaux, puisqu'elle ne se limite pas à un rôle intérieurisé ou à un habitus. Comme l'écrit Meziane : « La métaphysique n'est

ni la théologie ni l'ontologie; elle peut donc être redéfinie, non pas comme un discours abstrait sur l'Être ou sur l'Un, mais comme une composante irréductible et nécessaire de la pensée anthropologique et des sciences sociales. » (Meziane, 2023: 23)

Ainsi, la métaphysique renvoie à la réalité d'autrui et non simplement à ses croyances. Les esprits, par exemple, ne sont pas de simples objets de foi mais des réalités actives, qui structurent l'existence et donnent sens au quotidien. Adopter un point de vue « métaphysique » suppose alors de suspendre le jugement : il ne s'agit pas de prouver l'existence de ces réalités, mais de reconnaître ce qui « fait monde » pour l'autre. Meziane inclut parmi ces formes métaphysiques les dieux, les esprits, Dieu lui-même, et plus largement ce que les sciences sociales, depuis Durkheim, nomment « le sacré ».

Pour illustrer cette approche, Meziane s'appuie sur l'anthropologue Michael Taussig et ses recherches sur les pratiques minières en Bolivie. Les mineurs considèrent la mine comme une entité vivante et spirituelle, à la fois physique et métaphysique, avec laquelle il faut composer. Elle ne saurait donc être possédée par l'État ni par une entité humaine:

Pour les mineurs boliviens, la mine est une chose vivante, “non humaine”, avec laquelle il est nécessaire de composer. Organisme vivant, elle n'est pas réductible à ses propriétés physiques ou géologiques, mais possède aussi un caractère spirituel. Elle est à la fois physique et métaphysique. C'est pourquoi, du point de vue des mineurs boliviens, la mine ne peut être possédée par l'État, ni par une quelconque entité humaine qui aurait le pouvoir éphémère de l'exploiter. (Meziane, 2023: 78)

Taussig compare cette conception bolivienne de l'esprit des sous-sols à une vision qui prévalait aussi en Europe avant la fin du XVIII^e siècle:

Comme l'ont fait les mineurs à la fin du Moyen Âge et à l'âge classique, les mineurs boliviens attribuent une vie organique et spirituelle à la mine. Ils se doivent de comprendre le métabolisme de cette vie et de travailler avec elle. Pour ce faire, il faut par-dessus tout échanger avec elle. Cela a lieu à travers un rituel qui met en scène l'échange. (Taussig, 1980: 145)

Meziane insiste : il ne s'agit pas de prôner un réenchantement du monde. Lorsque les Lumières et le techno-scientisme des XVIIIe-XIXe siècles ont tenté de « désenchanter » le monde, des courants parallèles comme le romantisme ou le spiritisme ont cherché à le réenchanter, mais au prix de réduire l'invisible à l'irrationalisme. Cela a renforcé, en creux, l'idée que seule la rationalité des Lumières était légitime. Or, selon Meziane, le monde n'a jamais été véritablement désenchanté au sens strict du terme : il s'est transformé, déplacé, et le religieux a muté de l'intérieur.

La rationalité métaphysique qu'il défend ne vise donc pas un retour à un monde magique, mais la reconnaissance d'une pluralité des rationalités. Elle critique la disqualification de l'invisible et propose une désoccidentalisation de la raison, refusant de réduire la rationalité à sa définition moderne et occidentale :

La question à poser est donc de comprendre comment l'abolition des croyances en un souterrain peuplé de forces non humaines qui échappent à l'ordre du réel observable — la nature cartésienne — a participé à l'extractivisme. Pour y répondre, il faut examiner ce qui lie désenchantement et extractivisme, sécularisation et empires-fossiles. Si l'on entend en mener une histoire critique, avant toute chose, il est indispensable de ne pas embrasser le point de vue de l'extractivisme colonial. Pour autant, il n'y aurait aucun sens à déduire la réalité des esprits souterrains du seul fait que leur négation a participé au déploiement du capitalisme fossile et donc au bouleversement climatique. (Meziane, 2023: 93)

2.2.2 Pourquoi un tournant métaphysique?

Si le capitalisme suppose une transformation des pratiques métaphysiques et du rapport au ciel chez les modernes, ce changement n'aurait jamais eu lieu sans l'orientalisation des autres traditions humaines — c'est-à-dire sans l'interprétation de leurs traditions spirituelles ou de leurs « croyances » comme des considérations jugées irréelles ou superstitieuses. Pour Meziane, le désenchantement des sous-sols opéré par les pratiques extractivistes occidentales constitue ainsi une manière d'effacer la réalité métaphysique des peuples. Or, la critique marxiste du capitalisme demeure insuffisante, car elle laisse de côté ces dimensions métaphysiques et néglige l'histoire de la sécularisation impériale — notamment celle des souterrains — considérée par

Meziane comme une dimension cruciale de l'accumulation initiale du capital et, par conséquent, de l'extractivisme. Meziane rappelle que Marx, dans *La question juive*, affirmait que la religion en général était « l'opium du peuple », mais il estime que le marxisme a confondu la critique des oppressions religieuses avec celle des religions « en général », ce qui a conduit à une nouvelle forme de domination visant à abolir non seulement les croyances mais aussi les réalités vécues des peuples. C'est pourquoi il en appelle à penser par la métaphysique pour repenser la critique du capitalisme, reconstruire le dualisme entre humain·e et non-humain·e et rendre justice aux croyances historiquement hiérarchisées et dévalorisées comme de simples « superstitions ».

Dans le prolongement de cette critique, Meziane souligne que la pensée écologique doit elle aussi reconnaître qu'il ne saurait y avoir de rapport alternatif au vivant sans un rapport alternatif aux réalités métaphysiques. Autrement dit, « nous ne pouvons sérieusement penser notre appartenance à la terre sans prendre au sérieux ce qui excède le plan physique de cette même terre. En supprimant l'existence des âmes et des dieux, en réduisant tout ce qui existe à la physicalité constitutive de la notion moderne et extractive de nature, on perd précisément ce rapport d'appartenance à la terre; il faut donc remettre en cause cette réduction du réel pour que l'écologisme cesse de reproduire le naturalisme de la pensée industrialiste qu'il critique » (Meziane, 2023: 132).

Cette perspective trouve un écho lorsqu'on la compare aux cosmologies animistes et analogistes décrites par Philippe Descola. Celles-ci reposent sur des ontologies où la séparation entre nature et culture est absente : les entités naturelles sont perçues comme des sujets liés par des relations symboliques, des intentions ou des correspondances invisibles (Descola, 2005). Tandis que Descola reste dans une anthropologie descriptive, Meziane propose une refondation des mondes communs, à partir d'un geste de réparation ontologique. Il ne s'agit plus seulement de constater que certains peuples vivent autrement, mais de rendre effectives et légitimes ces autres façons d'être au monde, c'est-à-dire de leur permettre d'exister pleinement dans l'espace politique et institutionnel afin de bâtir des alternatives à l'ordre capitaliste, extractiviste et racial. Meziane va plus loin en faisant de la métaphysique un terrain d'émancipation politique, permettant non seulement aux peuples colonisés de réhabiliter leurs ontologies, mais

aussi de repenser le droit, l'écologie et la justice sociale à partir de cadres non occidentaux.

Ce passage, situé à la fin de *Des empires sous la terre* (Meziane, 2023: 200), résume bien les raisons de ce tournant métaphysique:

Le ciel ne peut être réduit à la terre. Par-delà sa dimension métaphorique, le mot de « ciel » renvoie à la part métaphysique du réel que la modernité impériale a rendu impossible en la nommant religion. Une tentative de réduction du ciel à la terre est le cœur battant de l'antimétaphysique extractiviste.

Ce processus correspond, selon lui, à ce que Nietzsche nomme « la croyance au monde » comme seule réalité possible. Il est pour le moins ironique, écrit Meziane, que la seule civilisation humaine ayant voulu condamner toute idée d'un au-delà soit aussi celle qui s'est le plus rapprochée d'un scénario de fin du monde. En cherchant à réaliser le salut ici-bas, à travers l'exploitation de la planète et l'accumulation infinie des richesses, le capitalisme a détruit la terre elle-même. Au lieu de créer un paradis sur terre, les puissances modernes ont produit une forme d'enfer : « La seule civilisation à avoir affirmé l'existence d'un seul monde est celle qui menace aujourd'hui de détruire le vivant. » (Meziane, 2023: 200).

2.2.3 Comment opérer un tournant métaphysique?

Pour entamer ce tournant, Meziane propose de redéfinir les catégories abstraites que constituent « la religion », « la spiritualité » ou encore « le sacré », en suggérant de « défaire la religion » et de se doter d'un cadre de pensée spécifiquement métaphysique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent : la transformation interne des religions par les empires coloniaux et l'industrialisation portée par le capitalisme fossile est constitutive de la « sécularisation » (Meziane, 2021). Les phénomènes politico-religieux de notre temps sont à envisager comme des visages de la sécularisation. Cette hypothèse de travail permet de situer ces phénomènes dans l'espace et dans le temps, sans jamais chercher à définir la religion comme un universel anthropologique, ni même à supposer son existence. C'est pourquoi l'histoire est indépassable lorsqu'il s'agit d'analyser les formations religieuses de manière critique.

C'est sur ce point que Meziane reproche à Marx d'avoir failli : le marxisme, dans son geste critique, n'a jamais soumis le concept de religion à une véritable historicisation, échouant ainsi à l'inscrire dans les dynamiques de la sécularisation. Selon Meziane, seule une telle approche permet de rendre la critique des religions réellement historique, voire « scientifique », au lieu de la maintenir dans le registre de l'idéologie. Autrement dit, les idées théologiques ne peuvent être comprises comme des manifestations profanes qu'à l'intérieur d'une théorie des dynamiques de sécularisation, dynamiques elles-mêmes constitutives du monde dit « profane » dans lequel règnent les impérialités de l'État et du capital.

Le véritable enjeu pour Meziane n'est pas de définir la religion, il s'agit de comprendre qui détient le pouvoir de la définir et d'universaliser cette définition. Opérer un tournant métaphysique suppose donc de restaurer une pluralité de pensées et de narrateurs, en refusant de laisser la catégorie « religion » enfermer et réduire des traditions multiples à un schéma eurocentré. Dans cette optique, Meziane s'inspire de Talal Asad et propose de remplacer la notion de religion par celle de « traditions ». Cette dernière permet de penser les traditions comme des unités plurielles où le croire — entendu comme manière d'être — et le faire — entendu comme pratiques concrètes — sont toujours imbriqués. Penser par les traditions, et avec elles, c'est se libérer des cadres imposés par le colonialisme et l'impérialisme, qui ont façonné la manière dont l'Occident a défini la religion. Meziane insiste ainsi : il ne s'agit pas de trouver un nouveau mot pour remplacer le terme de « religion », mais de changer de posture. Multiplier les mots — parler de traditions, de visions du monde, de formes de vie ou de cosmographies — importe moins que de parvenir à penser avec cet ensemble. Ce qui compte, écrit-il : « ce n'est pas de stabiliser une nouvelle définition, mais de rendre possible une pensée plurielle » (Meziane, 2023: 144). Une telle démarche suppose également d'accepter que tout ne soit pas immédiatement intelligible. « Tout ce que disent les peuples n'est pas entièrement intelligible par le recours à des causes sociales ou à des rationalités sociologiques » (Meziane, 2023: 144). Cela signifie qu'il faut reconnaître l'existence de réalités qui échappent à nos catégories, et qui ne peuvent pas être réduites sans appauvrir leur sens.

Un autre aspect sur lequel insiste Meziane pour opérer un tournant métaphysique, est de produire des institutions alternatives à l'ordre capitaliste, extractiviste et racial. Il prend l'exemple du fleuve Whanganui, en Nouvelle-Zélande qui illustre cette démarche. En 2017, une loi a attribué au fleuve une personnalité juridique, permettant aux peuples maoris qui s'y rapportent de protéger non seulement ses propriétés visibles, mais également ses dimensions invisibles. Par cette reconnaissance, la loi n'a pas simplement offert une protection écologique, mais a ouvert un espace de conciliation entre une vision relationnelle autochtone et les catégories juridiques modernes issues de la common law britannique (Hutchison, 2014; Piron, 2018). Ce cas révèle combien le champ de l'extractivisme et de la politique, en apparence réservé au monde matériel, est traversé par des éléments métaphysiques. En déclarant que « *Te Awa Tupua est une totalité indivisible et vivante* », intégrant ses dimensions physiques et métaphysiques, la loi n'entendait pas restaurer une nature perdue ou se reconnecter à une terre immanente, mais bel et bien attribuer un statut juridique à une vision du monde dans laquelle le fleuve est un être relationnel et vivant. Attribuer un statut métaphysique aux choses revient alors à ouvrir un espace où d'autres cosmologies peuvent être prises au sérieux comme fondements légitimes d'un droit et d'une conception du monde.

Pour Meziane, cette reconnaissance juridique ne va pas de soi : elle suppose une opération de traduction, où des visions du monde spirituelles et relationnelles doivent être exprimées dans un langage recevable par le droit occidental sans être réduites à un folklore ou à une simple croyance. C'est précisément ce geste — reconnaître la validité ontologique d'autres rapports au monde — qui constitue, selon lui, le cœur du tournant métaphysique. En d'autres termes, ce tournant consiste à accorder une légitimité pleine et entière aux ontologies alternatives : considérer les fleuves, les montagnes ou les arbres non comme des ressources à exploiter, mais comme des entités vivantes avec lesquelles l'humanité est en relation.

Dans cette perspective, Meziane déploie le concept de « bords des mondes » pour penser la métaphysique qui renvoie à l'idée que les mondes — entendus ici comme des configurations ontologiques, spirituelles, cosmologiques ou sociales — ne sont ni uniques, ni homogènes, ni fermés. Ils possèdent des limites, des points de contact, des zones de friction, de transition ou de résistance entre différentes visions du réel. Ces bords sont les lieux où se manifestent les conflits entre visions du monde; ils sont aussi

les lieux d'affrontement entre l'universalisme sécularisé (du droit, de la science, de la modernité capitaliste) et d'autres cosmologies (animistes, islamiques, mystiques, etc.) qui refusent cette réduction du réel. Ce sont également des espaces où se croisent le visible et l'invisible, le vivant et l'indicible, où des entités comme les fleuves, les esprits ou les ancêtres peuvent encore être pensées comme des agents réels dans la vie des personnes (Meziane, 2021). La question que pose Meziane est la suivante : comment chacun de ces mondes dialogue-t-il ou crée-t-il des rapports avec ce qui l'excède, avec ce qui se trouve à sa limite, à son bord ? Ce dialogue peut passer par le biais du monde des rêves, mais aussi par celui de « toutes les pratiques multiples qu'on aurait maladroitement réunies sous le nom de « religion », « sacré », ou encore « spiritualité » » (Meziane, 2023: 73).

Meziane mobilise plusieurs savoirs, notamment autochtones, qui ont toujours reconnu la réalité de ce qui excède ce monde-ci, l'imbrication des mondes et de ce qui se trouve à leurs frontières. L'impératif pour le philosophe est de déployer un langage et une posture dans nos savoirs, nos luttes et nos modes d'existence, qui permettent de parler de ce qui excède le monde sans le réduire aux catégories de « nature » ou de « culture », comme le fait Philippe Descola. Contrairement à Descola, qui déconstruit l'opposition nature/culture pour montrer qu'il existe d'autres schèmes ontologiques, Meziane souligne que cette opposition elle-même est le produit d'un processus de sécularisation impériale, c'est-à-dire d'un effacement violent des cosmologies non modernes au nom du rationalisme, du progrès et de la science. Ainsi, parler du ciel, de l'invisible ou des âmes dans les luttes écologiques ou décoloniales, ce n'est pas faire retour à la religion dans son sens occidental — c'est refuser de se laisser enfermer dans une conception du réel qui exclut ce qui ne se voit pas ou ne se mesure pas. Dans cette perspective, il développe le concept de « bords des mondes » pour penser la pluralité des mondes et des espaces intermédiaires. L'objectif est de faire exister plusieurs manières, pour chaque monde humain (ou chaque tradition ou culture), de comprendre et de vivre l'invisible. Il propose notamment d'élargir le spectre des non-humain·e·s au-delà du visible, afin de penser à la fois l'histoire de l'extractivisme et, surtout, une autre façon d'habiter le monde face à la crise écologique.

Le concept de bords des mondes est aussi une manière de repenser les frontières, en intégrant une posture plus malléable entre les discours, les traditions et les identités — une posture qui invite à une forme de porosité et de dialogue. Pour expliquer cette notion, Meziane mobilise l'exemple des rêves dans la tradition soufie (voie mystique de l'islam), en les situant comme des « hors-mondes » ou « tiers-espaces », à mi-chemin entre réalité et imaginaire. Il les rapproche du concept soufi de barzakh, que l'on peut traduire par « entre-deux » — le mot même que Meziane traduit par « bords des mondes ». Souvent également rendu par le terme « isthme », le barzakh renvoie à un « monde imaginal » ('alam al-mithal), une frontière entre les pôles opposés de la réalité lorsque celle-ci est perçue comme duelle. Le rêve possède aussi un aspect dynamique : son expérience transforme celles et ceux qui rêvent. Les visions les affectent, les bouleversent, les questionnent, les désorientent et les réorientent. C'est à partir de leurs effets dans le monde que les rêves sont appréhendés, selon un principe d'interprétation que les acteurs sociaux eux-mêmes expriment de manière réflexive et consciente (Meziane, 2023: 149).

Dans une volonté de dépasser le concept eurocentré de « religion » évoqué précédemment, Mohamed Amer Meziane propose de faire place à ce qu'il appelle les « traditions discursives ». Ce concept, développé à partir des travaux de Talal Asad, permet de comprendre les traditions non pas comme des blocs figés ou des dogmes imposés, mais comme des espaces vivants où croire (c'est-à-dire des manières d'être) et faire (des pratiques concrètes) sont toujours liés. La tradition discursive, selon Meziane, peut être pensée comme une matrice souple et dynamique — une forme d'unité capable d'intégrer des désaccords internes, des évolutions et même des conflits. Ce qui lui permet de contenir le concept de bords des mondes, c'est-à-dire avec l'idée qu'il existe des zones de rencontre et de tension entre différents systèmes de pensée, cosmologies ou manières de vivre. Meziane décrit la tradition discursive comme un processus de transmission, un apprentissage qui ne se limite pas à croire ou à répéter, mais qui implique une manière de réfléchir, de discuter, de désobéir, et de faire vivre une tradition à travers ses propres désaccords. Il écrit ainsi que : « c'est une manière de faire penser la communauté des désaccords comme une forme de tradition en action » (Meziane, 2023: 128).

Dans cette perspective, il invite à repenser le concept du « sens ». La tradition discursive ne repose pas sur une essence unique ou figée, mais autorise plusieurs manières d'en définir le sens — qui peuvent entrer en contradiction. Elle permet ainsi à chacun·e, même de l'intérieur d'un même courant spirituel ou intellectuel, d'en parler différemment. Elle offre aussi un outil pour ne pas essentialiser de l'extérieur les pratiques religieuses ou culturelles, comme si elles étaient toutes uniformes ou immuables. Poursuivant ce raisonnement, Meziane propose de remettre en question notre obsession moderne à vouloir toujours donner un sens immédiat et rationnel à tout ce que disent les peuples. Il écrit : « Tout ce que disent les peuples n'est pas entièrement intelligible par le recours à des causes sociales ou à des rationalités sociologiques. » (Meziane, 2023: 144) Autrement dit, il faut parfois accepter qu'il y ait du sens qui nous échappe, des réalités qui ne peuvent pas être traduites en langage scientifique ou sociologique sans les appauvrir. Penser par la métaphysique, selon lui, c'est donc déplacer le centre du savoir : c'est reconnaître que certaines choses ne peuvent pas être comprises uniquement à travers les outils des sciences sociales, et qu'il est parfois nécessaire d'écouter les discours pour ce qu'ils sont, sans vouloir les faire « rentrer » dans des catégories connues comme « le réel », « la croyance », ou « la rationalité ».

À ce titre, Meziane, à travers le concept de tradition discursive, nous invite à penser les luttes sociales et environnementales sans chercher à former un bloc homogène, que ce soit dans les idées ou dans les représentations du monde. Il propose au contraire de maintenir une forme d'unité souple, qui laisse place aux tensions et à une pluralité de conceptions du réel. C'est dans cette optique que le concept de « bords des mondes » devient pertinent : ces désaccords sont même salutaires, car ils incitent à adopter une posture plus poreuse, capable d'accueillir la pluralité des perspectives. Une telle posture est essentielle pour construire des positions critiques capables de relier différents mondes sans les uniformiser, et de faire émerger des alliances sans effacer les singularités.

C'est en ce point qu'il devient nécessaire de distinguer l'idée de Meziane des tendances néo-animistes actuelles ou des spiritualités New Age. La refonte par la métaphysique, telle qu'il la conçoit, implique une véritable reconfiguration des rapports au monde et ne saurait se limiter à une simple conversion des sensibilités. Selon Meziane, depuis

le célèbre essai de Lynn White sur les racines chrétiennes de la crise climatique, le christianisme est régulièrement accusé d'être à l'origine de la désacralisation de la nature, ce qui aurait ouvert la voie au développement de l'industrialisme et à la crise écologique. Cette lecture s'inscrit dans le récit classique de la sécularisation : chez Hegel, par exemple, le monothéisme est présenté comme une rupture avec les religions naturelles qui attribuaient une sacralité aux plantes et aux animaux, rupture qui aurait engendré un désenchantement progressif du monde. De ce point de vue, le retour au sacré et à la nature permettrait d'opérer un double rejet de la modernité industrielle et des monothéismes considérés comme complices. Ainsi, « Nombreux sont les théoriciens de l'écologie qui s'appuient sur l'animisme [...] ou soutiennent que la Terre est un être vivant comparable à Gaïa. De manière analogue, l'écoféminisme [...] investit la figure de la sorcière d'un potentiel d'empowerment. Le langage théorique de l'écologie est à certains égards spirituel » (Meziane, 2023, p. 198). Or, en comparaison avec ce néo-animisme, qui demeure largement inscrit dans des cadres sécularisés et traduit les cosmologies dans un langage acceptable pour l'Occident — scientifique, écologique ou poétique — Meziane souligne que ce type d'approche, s'il ouvre une sensibilité, ne remet pas en cause les conditions historiques de disqualification de ces cosmologies, ni les rapports de pouvoir qui les ont reléguées au rang de folklore. En d'autres termes, il propose une véritable refondation politique et juridique du monde, là où les tendances néo-animistes se contentent d'une reformulation symbolique ou culturelle.

Pour résumer, les travaux de Mohamed Amer Meziane sont profondément liés aux luttes sociales et environnementales contemporaines. Penser par la métaphysique, selon lui, implique de critiquer le naturalisme moderne : l'écologie dominante, lorsqu'elle reste inscrite dans une vision strictement naturaliste du monde, reproduit inconsciemment les logiques extractivistes et coloniales qu'elle prétend combattre. En établissant un lien entre le processus de sécularisation et le capitalisme fossile, Meziane inscrit l'extractivisme dans une pensée antimétaphysique issue d'une histoire impériale, coloniale et raciale. Cette critique des fondements historiques du monde moderne est, selon lui, essentielle à toute lutte décoloniale.

*

* *

Pour Meziane, les idéologies politiques de gauche ont, au moins de manière implicite, adhéré au sécularisme occidental. Ce qui permet de penser qu'elles ont favorisé ce que le sécularisme a justifié : l'impérialisme, le colonialisme et l'extractivisme.

Pour autant, les militant.es ont-ils rejeté toute métaphysique, au sens que Meziane donne à ce terme ? Ce n'est pas mon intuition de départ. Dès lors, comment iels concilient leurs convictions politiques et leurs convictions métaphysiques ? Y parviennent-t-iels ? Et si oui, à quelles conditions ?

D'où la reformulation de ma question de départ, qui devient désormais : quelle place la métaphysique occupe-t-elle chez les militant.es de gauche anticapitaliste ?

2.3 La justice sociale selon Nancy Fraser

Pour situer politiquement ces militant.es de manière plus fine que ne le permet la catégorisation de Danic et Ian Parenteau, j'ai choisi de prendre appui sur la théorie de la justice sociale élaborée par Nancy Fraser. Cette théorie permet notamment de rendre compte de certains débats internes et actuels à la gauche anticapitaliste, au-delà des clivages classiques entre socialisme et anarchisme. En effet, les travaux de Nancy Fraser sur la justice sociale apportent un éclairage supplémentaire en mettant en évidence d'autres dynamiques constitutives de ces idéologies, notamment autour des enjeux de reconnaissance, de redistribution et de participation.

Dans son article fondateur *From Redistribution to Recognition ? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age* (Fraser, 1995), l'autrice part du constat que l'effondrement des régimes socialistes a provoqué un déplacement majeur de l'imaginaire politique : la lutte pour la redistribution économique, autrefois centrale dans les mouvements ouvriers, a été progressivement supplantée par des revendications de reconnaissance culturelle. Ce glissement vers la reconnaissance — qu'elle associe au « tournant postsocialiste » — s'explique par la montée des luttes identitaires (féministes, antiracistes, LGBTQ+, autochtones, etc.) et par la crise du paradigme marxiste classique. Toutefois, Fraser met en garde contre les risques d'un déséquilibre entre ces

deux registres de justice : lorsque la reconnaissance devient hégémonique au détriment de la redistribution, la critique du capitalisme s'affaiblit et la gauche perd sa capacité à transformer les structures matérielles de domination. L'enjeu n'est donc pas de choisir entre l'un ou l'autre, mais d'articuler les deux dans une perspective de justice intégrée.

Nancy Fraser (2011a [1998]) explique que le capitalisme produit activement des différenciations sociales et des discriminations, en attribuant à certains individus ou groupes des caractéristiques qui servent à naturaliser et à maintenir leur exclusion. Ce mécanisme permet de préserver les rapports de domination entre dominant.es et dominé.es. Ces divisions, qui se manifestent par une pluralité d'identités et d'appartenances, compliquent l'unification des luttes sociales. Sa théorie de la justice sociale vise à créer un terrain commun entre ces luttes en garantissant à toutes les personnes concernées la possibilité de participer à égalité aux discussions sur les arrangements économiques (distribution), les modèles culturels (reconnaissance) et les cadres politiques (représentation) (La Pointe, 2020: 15).

Nancy Fraser propose une théorie tridimensionnelle de la justice sociale qui intègre les problématiques de redistribution économique, de reconnaissance culturelle et de représentation politique. Cette conception vise à dépasser les approches unidimensionnelles de la justice sociale — qu'elles soient centrées sur la seule égalité des ressources ou sur la reconnaissance identitaire — en mettant l'accent sur les conditions structurelles qui permettent une participation égalitaire de tous les membres de la société à la vie sociale (Fraser & Honneth, 2003).

Redistribution : une justice socio-économique

La première dimension concerne la répartition équitable des ressources matérielles et économiques. Fraser s'inscrit ici dans une perspective néo-marxiste qui reconnaît le rôle central des inégalités de classe dans la production de l'injustice. Pour elle, les injustices économiques (pauvreté, précarité, exploitation, exclusion du marché du travail, etc.) constituent des obstacles majeurs à la participation sociale. Ainsi, la justice implique la correction des inégalités de condition par des mécanismes redistributifs et l'accès aux moyens de production (transferts sociaux, accès égal à l'éducation, à la santé, etc.) (Fraser, 2011a [1998]: 46).

Reconnaissance : une justice culturelle

La conception de justice sociale de Fraser valorise aussi la reconnaissance et interroge la manière dont les normes et valeurs discriminent les individus en fonction de critères tels que la race, le genre ou la sexualité. Fraser critique cependant les approches de la justice fondées exclusivement sur la reconnaissance, qu'elle juge souvent essentialistes et dépolitisées. Dans l'article de 1995, elle distingue deux types de politiques de reconnaissance : les politiques affirmatives, qui visent à corriger les inégalités sans remettre en cause les structures sociales sous-jacentes (par exemple, la promotion de la diversité ou les quotas identitaires), et les politiques transformatrices, qui s'attaquent aux causes structurelles de la subordination. Seules ces dernières permettent, selon elle, d'articuler reconnaissance et redistribution dans un cadre réellement émancipateur (Fraser, 1995). Elle reconceptualise ainsi la reconnaissance en insistant non pas sur la valorisation identitaire, mais sur l'idée de statut social égal.

L'injustice culturelle prend la forme du mépris, de la stigmatisation ou de l'assujettissement symbolique de certains groupes sociaux (minorités racisées, femmes, personnes LGBTQ+, etc.). La justice culturelle passe donc par la reconstruction de cadres de sens et d'interaction, c'est-à-dire la transformation des normes, valeurs et modes de communication afin que chacun soit reconnu comme un pair sur un même pied d'égalité dans les échanges sociaux (Fraser, 2011).

Représentation : une justice politique

La troisième dimension de la justice sociale selon Fraser c'est la possibilité de participer aux décisions qui nous concernent et à la formulation même des revendications économiques et culturelles (Fraser, 2012 [2005]: 264). Cette dimension concerne la représentation démocratique. Fraser souligne que la justice ne peut être pensée sans questionner les frontières de la communauté politique : Qui est inclus dans les processus de décision ? Qui peut prendre la parole et revendiquer ses droits ? L'injustice peut donc aussi être méta-politique, c'est-à-dire résider dans la structure même des institutions qui définissent les sujets de justice. Ainsi, les populations migrantes, les peuples autochtones ou les minorités non représentées peuvent être victimes d'exclusion procédurale (Fraser, 2008).

Fraser nous aide également à comprendre les tensions entre les luttes pour la distribution (économique) et celles pour la reconnaissance (culturelle), en rappelant

que cette opposition est, selon elle, fausse : « Tous les axes de différenciation sociale comportent dans la vie réelle un mélange spécifique de distribution et de reconnaissance. » (Fraser, 2011a [1998]: 47)

Le principe de « parité de participation » selon Fraser Ces trois dimensions sont intégrées dans le principe fondamental de « parité de participation », que Fraser définit comme la capacité, pour tous les individus, de participer également à la vie sociale. Toute condition sociale, économique ou politique qui empêche un individu ou un groupe de participer sur un pied d'égalité constitue une forme d'injustice. La parité de participation devient ainsi le critère normatif central permettant d'évaluer la justice ou l'injustice d'un ordre social (Fraser, 2008). Fraser insiste sur le fait que les injustices ne sont pas réductibles à une seule sphère (économique, culturelle ou politique) : elles sont intersectionnelles et structurelles. Par conséquent, les luttes sociales ne doivent pas être cloisonnées — elles doivent au contraire être articulées dans des formes de mobilisation intégratives, capables de traiter simultanément les trois dimensions de l'injustice (Fraser, 2008).

Elle fait la distinction entre deux modèles de lutte pour la reconnaissance pour ensuite préconiser une approche:

- a) Le modèle identitaire : centré sur les différences et l'affirmation de l'identité propre, mais qui peut mener à un repli communautaire et à une invisibilisation des rapports de domination internes.
- b) Le modèle statutaire : plus axé sur l'émancipation. Ce modèle prend en compte les identités, mais les subordonne à un projet collectif de transformation sociale. Il met l'accent sur le statut des personnes dominées, souvent situées à l'intersection de plusieurs oppressions, et vise à réduire les obstacles à leur participation sociale (Fraser, 2011a [2000]: 74-79; Fraser, 2012 [2001]).

Fraser associe ces modèles à des types de mouvements sociaux différents : les mouvements centrés sur la reconnaissance identitaire et ceux axés sur l'émancipation globale. Seul le second modèle, en intégrant pleinement les trois dimensions (distribution, reconnaissance, représentation), permettrait d'articuler les luttes sociales de manière transversale.

2.4 Conclusion

L'enjeu de ce travail est donc de saisir la tension entre, d'une part, l'ancrage séculariste des idéologies de gauche et, d'autre part, la possibilité d'un rapport métaphysique chez les militant·es pour la justice sociale. C'est à partir de cette tension que s'est affinée ma problématique et que ma question de recherche prend sa forme finale : quelle place la métaphysique occupe-t-elle chez les militant·es pour la justice sociale ?

Chapitre 3 : Démarche d'enquête et présentation des participant.es à la recherche

Ma question de recherche s'est ainsi précisée à la lumière des travaux de Meziane et de Fraser : quelle place la métaphysique occupe-t-elle chez les militant·es pour la justice sociale ? D'une part, il s'agit d'examiner si une pensée métaphysique se manifeste chez ces personnes engagées dans des luttes pour la justice sociale; d'autre part, de comprendre comment elles articulent ou concilient leurs convictions politiques avec leurs convictions métaphysiques. Afin de répondre à ces interrogations, j'ai mené une enquête auprès de militant·es, selon une démarche méthodologique qu'il convient désormais de présenter et de justifier.

3.1 Approche qualitative

J'ai décidé de mener une enquête en réalisant des entrevues approfondies avec des militant.es. Cette méthode qualitative se distingue d'une enquête par sondage quantitatif, qui viserait à obtenir un portrait représentatif et généralisable des convictions des militant.es anticapitalistes au Québec. En effet, tel n'est pas mon objectif. Je ne cherche pas à établir des statistiques ou à mesurer la prévalence de certaines croyances dans le milieu militant, mais plutôt à explorer en profondeur des trajectoires singulières, des expériences subjectives et des manières plurielles d'articuler le politique et la métaphysique.

L'entretien approfondi, en offrant la possibilité d'un échange ouvert et nuancé, permet d'accéder à des dimensions du vécu et de l'imaginaire qu'il serait difficile voire impossible de cerner avec un questionnaire fermé. Cette méthode favorise l'émergence de profils de militant.es, chacun révélant une manière particulière de relier ses convictions politiques à des croyances, des doutes ou des questionnements métaphysiques. En ce sens, elle ouvre un espace pour saisir la complexité et la diversité des rapports possibles entre militantisme et métaphysique, au-delà des catégories figées qu'imposerait une enquête statistique (Hesse-Biber & Leavy, 2011).

3.2 Sélection des participant.es

Dans le cadre de cette recherche, j'ai souhaité rencontrer des personnes se réclamant de positions politiques de gauche anticapitalistes. Toutes les personnes rencontrées s'opposent au capitalisme à différents niveaux, pour différentes raisons, et mobilisent diverses stratégies et tactiques. Cette posture est généralement affirmée publiquement, que ce soit dans leur milieu social ou sur les réseaux sociaux, parfois sous leur nom réel, parfois sous un pseudonyme — selon leurs origines et positions sociales.

Au-delà des orientations idéologiques, toutes les personnes de mon échantillon se disent engagées, à divers degrés, dans leur milieu. J'entends ici l'engagement au sens large proposé par Jean Ladrière : « s'opposer aux attitudes de retrait, d'indifférence, de non-participation » et implique « qu'on se met en jeu, partiellement ou totalement » (Ladrière, 2016). Il peut s'agir d'un engagement intellectuel, individuel, ou d'une implication dans un collectif.

Pour des raisons logistiques et temporelles — notamment la volonté de rencontrer les participant.es en personne dans un cadre propice à la discussion de sujets sensibles comme les croyances, j'ai choisi de me concentrer sur des personnes vivant dans la région de Tiohtià : ke/Montréal.

3.3 Profils socio-démographiques des participant.es

Les personnes que j'ai rencontrées ont été sélectionnées sur la base d'un critère principal : prôner des positions politiques et/ou idéologiques de gauche anticapitalistes. Au-delà de leurs orientations idéologiques, toutes les personnes de mon échantillon se déclarent engagées à différents niveaux au sein de leurs milieux sociaux. Mais alors, qui sont ces personnes ? Quelles sont leurs caractéristiques sociales et démographiques ?

J'ai utilisé la méthode de l'échantillonnage « boule de neige », en sollicitant principalement mon réseau personnel et celui de mes connaissances pour recruter les participant.es.

L'échantillon est relativement hétérogène en termes de genre et d'origines sociales. Il est composé de 22 personnes : 7 hommes, 8 femmes, 5 personnes non binaires, et 2 personnes qui préfèrent ne pas déclarer leur genre.

Plus de la moitié de l'échantillon est constituée de personnes immigrantes de première génération, ayant pour la plupart immigré au Québec dans le cadre de leurs études universitaires. Ces personnes proviennent majoritairement de pays du Sud global, tels que l'Afrique du Sud, l'Algérie, la Côte d'Ivoire, l'Inde, les îles Maurice, la Jordanie, le Liban, le Mexique et le Soudan. Les autres viennent de pays du Nord global, tels que l'Espagne, la France, le Québec et la Russie.

La grande majorité des participant·es possède un niveau d'étude universitaire — de premier, deuxième ou troisième cycle — dans des disciplines variées (17 personnes sur 22). Ces domaines vont des sciences sociales à l'horticulture, en passant par l'art, l'anthropologie, l'éducation, la gestion, la sociologie, la science politique ou encore l'ingénierie. Une majorité d'entre eux travaille dans le secteur public ou communautaire.

Même si la plupart des personnes interrogées ne disposent pas d'un fort capital économique — ayant délibérément choisi des milieux professionnels moins rémunérateurs —, plusieurs proviennent néanmoins de familles dotées d'un capital économique, social ou culturel important. En effet, plus de la moitié sont issu·es de parents universitaires, qui ne détiennent pas nécessairement de patrimoine financier, mais disposent de savoirs, de compétences, et de réseaux relationnels. Plusieurs

participant·es ont mentionné qu'iels avaient pu s'engager dans des carrières moins lucratives en ayant conscience de pouvoir compter sur un capital familial en cas de difficulté.

En ce qui concerne leur ancrage géographique durant l'enfance, 8 personnes déclarent avoir grandi dans des villages, 3 en milieu rural, 4 en milieu urbain, 3 en banlieue, et 4 dans de petites agglomérations de tailles moyennes ou modestes. Plusieurs ont évoqué un rapport particulier au lieu, à la nature, ou à des modes de vie simples, qui, selon elleux, pourraient avoir influencé leurs sensibilités et leurs engagements politiques.

3.4 Déroulement des entretiens

Des entretiens individuels semi-directifs ont été menés à Montréal avec ces 22 personnes sur une période d'un mois, chaque entretien durant entre 1h30 et 2h15. La majorité de ces entretiens ont eu lieu chez moi, afin de favoriser un cadre intime et sécurisant, bien que cela puisse engendrer certains biais. Quelques entretiens ont été réalisés en ligne pour des raisons logistiques. De plus, certaines données proviennent d'échanges vocaux et de conversations téléphoniques, que j'ai eues en fin de recherche pour compléter certaines questions que je me posais.

Plusieurs personnes ont refusé l'enregistrement audio, ce qui m'a conduit à prendre des notes manuelles, que j'ai par la suite détruites, comme je m'y étais engagée. Par ailleurs, en fonction de leur situation ou de la nature des luttes dans lesquelles elles sont impliquées, certain.es participant.es ont préféré s'exprimer en utilisant un pseudonyme.

Les entrevues qui ont eu lieu chez moi débutaient systématiquement par un moment convivial autour d'une tisane ou d'une collation, ce qui contribuait à atténuer le caractère formel et un peu artificiel de l'entretien. Bien que cette approche ait cherché à créer un espace plus détendu, les entrevues ont été le résultat de nos influences et de nos perceptions mutuelles, comme toute situation d'entretien.

3.5 Guide d'entretien

J'ai élaboré un guide d'entretien semi-dirigé à visée exploratoire, comportant des questions ouvertes, accompagnées de possibilités de relance. Bien que structuré autour de quatre grandes thématiques, ce guide a été conçu pour suivre le rythme des réflexions des personnes interrogées, en laissant place aux silences et à l'écoute du langage corporel.

Le guide était structuré autour de quatre parties (voir Annexe 1):

- a) La trajectoire sociale et les positions politiques de la personne : comprendre les idéologies et influences politiques ainsi que leurs origines.
- b) Les convictions spirituelles : la métaphysique étant un concept abstrait, j'ai tenté de la contourner par d'autres mots : croyances, non croyances, pratiques religieuses, moyens d'accès à l'invisible, la perception des croyances d'autrui etc...
- c) Le lien entre le spirituel et le politique : questionner si et comment ces deux sphères s'articulent dans la trajectoire des participant.es.
- d) Les dimensions métaphysiques : cette dernière partie proposait une présentation vulgarisée de la thèse de Mohamed Amer Meziane, afin d'inviter à une réaction, un commentaire ou une critique.

3.6 Analyse des données

Les entretiens ont été analysés selon une méthode de codage inductif afin de laisser émerger les codes et les catégories directement à partir des données collectées (Paillé & Mucchielli, 2012). Des regroupements ont ensuite été effectués pour classer et comparer les propos des participant·es, ce qui a permis de définir des typologies que j'expliquerai dans la partie suivante. L'idée était d'aborder l'ensemble des discussions comme un tout englobant, permettant ensuite de mettre en relation les résultats avec le cadre théorique de la métaphysique proposé par Meziane et la théorie de la justice sociale de Nancy Fraser.

Plus concrètement, les données ont été regroupées en fonction des deux dimensions de la question de recherche — les croyances d'une part, et le politique d'autre part. Ce double axe d'analyse a permis de classer, croiser et comparer les propos recueillis, afin d'établir deux critères principaux (un relatif aux croyances, l'autre au politique) et, à partir de ceux-ci, de constituer des groupes distincts, qui seront présentés dans le chapitre suivant.

3.7 Posture de recherche

Comme l'a formulé Georges Devereux, tout entretien est l'effet d'une double implication : ce que l'autre fait naître en nous, et ce que nous faisons naître en lui ou en elle (Devereux, 1980). C'est ainsi que j'ai noté un degré d'attention particulier porté par certain·es participant·es lorsqu'il s'agissait d'évoquer des questions d'ordre spirituel. Je présume que mon nom de famille, prénom et origine ont pu laisser deviner une forme d'appartenance spirituelle, à laquelle les participant·es ont pu être attentif·ves ou projeter certaines représentations, influençant ainsi leur manière de formuler leurs réponses. Dans certains cas, plusieurs relances ont été nécessaires pour dépasser la prudence initiale et accéder à des éléments plus profonds de leur pensée. Je considère que ce travail est aussi le fruit d'une histoire qui m'a façonnée : des événements qui m'habitent, et des auteur.trice.s qui me bouleversent. Mohamed Amer Meziane en fait d'ailleurs partie. J'aime croire, choisir, et travailler avec ce que j'aime — qu'il s'agisse de l'objet de ma recherche ou des personnes qui y participent.

Concernant le contexte, je viens d'un pays qui a été colonisé pendant 136 ans par la France, qui a mené une révolution de huit années. Mes grands-parents y ont pris part, ma mère est née sous la tente de l'armée de libération nationale algérienne (ALN), je suis née en pleine période de terrorisme en Algérie, à une heure de couvre-feu. C'est un pays qu'on continue d'« éduquer » à la modernité, à une pseudo-démocratie et à la laïcité. Je suis consciente que ces éléments constituent des biais considérables dans ma manière d'aborder cette recherche. J'ai tenté d'en limiter les effets en étant consciente de ce qui m'appartient et de ce qui revient à la personne que j'ai en face de moi. J'assume toutefois l'idée d'être portée par des réflexions et des personnes qui m'animent profondément. Elles ont constitué le moteur de ce travail.

Dans le cadre de cette recherche, je considère les propos, les croyances et les expériences des participant.es comme des réalités concrètes, véritables et légitimes, que je prends au sérieux en m'inscrivant dans une approche féministe. Celle-ci revendique que « l'ensemble de savoirs locaux, de savoirs différentiels et oppositionnels, disqualifiés, considérés comme « incapables d'unanimité » ou « non conceptuels » [...] et consiste à « politiser l'expérience individuelle : à transformer le personnel et le privé en politique » (Dorlin, 2008: 9).

J'intègre dans ma démarche de recherche les récits et les expériences des participant.es comme des réalités concrètes, qui ont des effets réels sur leur vie et sur leur environnement. C'est aussi la raison pour laquelle j'ai choisi d'utiliser les mots et les expressions qu'iels ont employés pour parler de leurs expériences — qu'il s'agisse de termes comme sacré, spirituel, ou encore religion — en respectant le sens qu'iels leur donnaient au moment où ces mots étaient prononcés.

L'intention de ce travail n'est pas la production d'une énième recherche destinée à s'inscrire dans mon parcours personnel. J'ose espérer que l'idée de ce travail pourra être appropriée par les personnes que j'ai rencontrées au sein de leurs groupes et collectifs. C'est la raison pour laquelle je prenais un temps, à la fin de l'entretien, pour exposer mes hypothèses, mes réflexions ou encore ma revue de littérature, comme un moment d'échange. J'aimerais également prendre un second temps, à la fin de ce travail, pour le partager avec ces personnes, afin de leur restituer le fruit de cette recherche que j'espère voir nourrir un fil de réflexion dans leurs communautés. Si ce travail s'avère pertinent pour elles, j'aimerais m'engager à le rendre disponible dans un format plus accessible, pour que chacun.e puisse se l'approprier et le transformer selon sa propre réalité.

3.8 Recours à l'intelligence artificielle

Dans le cadre de la rédaction de ce mémoire, j'ai eu recours à ChatGPT, un outil d'intelligence artificielle, à des fins strictement rédactionnelles et de soutien linguistique. Son utilisation a porté notamment sur la reformulation de certaines phrases, la correction grammaticale, ainsi que sur la structuration d'idées. En aucun cas l'outil n'a produit ni dirigé les analyses, ni influencé l'interprétation des données.

L'ensemble du contenu, des réflexions et des conclusions présentées dans ce mémoire demeure entièrement issu de mon propre travail intellectuel, en respect des principes d'intégrité académique de HEC Montréal.

Chapitre 4 : Justice sociale et métaphysique : un dialogue possible ?

Présentation et analyse des résultats

Cette recherche étant de nature exploratoire, elle propose des catégories d'analyse destinées à faciliter la compréhension et l'interprétation des résultats. Ces catégories — par exemple, la distinction entre personnes nées dans le Nord ou dans le Sud global, ou encore entre différents types de socialisation religieuse — ne visent pas à figer les individus dans des profils étanches. Dans la réalité, les trajectoires sont traversées de nuances, d'ambivalences et de recompositions. Le caractère déterminant de tel ou tel critère (comme l'origine géographique ou la religion d'enfance) doit donc être considéré avec précaution. Ces distinctions servent avant tout d'outils analytiques permettant d'éclairer certaines tendances sans prétendre à une généralisation.

Cette section propose ensuite d'interpréter les profils de positions vis-à-vis du religieux et du spirituel à travers le prisme du tournant métaphysique formulé par Meziane. La sous-question qui oriente l'analyse est la suivante : comment ces prises de position peuvent-elles être comprises à la lumière du cadre métaphysique, et en quoi ce tournant permet-il de repenser les impasses actuelles des mouvements de gauche ? L'examen des discours met en évidence la force persistante du sécularisme, y compris chez des militant·es socialisés à l'islam, dont les trajectoires sont marquées par la critique moderne de la métaphysique. Ce rejet se révèle cependant beaucoup plus accentué chez celles et ceux qui ont grandi en Occident, où la croyance est fréquemment disqualifiée au nom de la rationalité séculière. Or, cette tendance soulève plusieurs problèmes : d'une part, elle contribue indirectement à reproduire les logiques extractivistes en refusant d'interroger les fondements métaphysiques de notre rapport au monde ; d'autre part, elle fragilise la gauche en accentuant la désunion entre militant·es du Nord et du Sud, en niant les réalités métaphysiques qui demeurent

centrales pour nombre d'entre eux. Dans cette perspective, le tournant métaphysique apparaît comme une voie prometteuse pour surmonter ces tensions : il permet de réhabiliter des horizons spirituels au cœur des luttes, d'articuler justice sociale et sens existentiel, et d'ouvrir la possibilité d'une convergence militante décoloniale et plurielle.

4.1 Présentation des types de prise de position

J'ai donc identifié quatre types de prises de position concernant les rapports entre métaphysique et luttes politiques. Ces types ne reflètent pas exactement la réalité des propos recueillis, mais constituent une abstraction construite et simplifiée, qui accentue certaines caractéristiques récurrentes dans les discours. Il s'agit d'un découpage analytique inspiré du concept d'idéal-type formulé par Max Weber, conçu comme un outil méthodologique permettant une compréhension interprétative des actions sociales (Weber, 1992 [1904]).

Dans les sections suivantes, je décris chacun de ces types à travers plusieurs éléments évoqués par les participant.es, tels que : le rapport au religieux et à la croyance, la conception de la justice sociale, le rapport entre religieux et politique et le profil socio-démographique.

4.1.1 Type 1 : En quête de soi

Ce premier type se caractérise avant tout par un rejet explicite des religions monothéistes, perçues comme dogmatiques et contraignantes, au profit d'un intérêt marqué pour des formes de spiritualités individualisées, choisies et modulées selon les besoins de chacun·e. Ces spiritualités « sur mesure » prennent diverses formes : rapport à la nature, pratiques alternatives, quête intérieure, ou encore recherche de sens en dehors des cadres religieux institués. Du point de vue de la justice sociale, ce type accorde une importance centrale à la reconnaissance : il s'agit d'abord de faire valoir la dignité de son identité, d'obtenir la légitimité de sa voix et de lutter contre les formes de mépris ou de marginalisation symbolique. La combinaison de ces deux dimensions se traduit par une articulation relativement harmonieuse entre le spirituel et le politique

: pour ce groupe, la dimension spirituelle a pleinement sa place dans l'espace militant. Certain·es considèrent même que la spiritualité peut constituer une ressource, un levier ou un horizon pour enrichir et soutenir les luttes politiques.

Les personnes qui incarnent ce type sont majoritairement des femmes, des personnes non-binaires ou des personnes ne souhaitant pas se définir par leur genre, issues du Nord global. La plupart ont été socialisées initialement au christianisme, souvent par le biais du catéchisme, mais sans que la religion n'ait véritablement occupé une place centrale dans leur vie familiale. Au contraire, cette socialisation religieuse s'est opérée en marge, à travers des pratiques rituelles, comme le baptême, destinées à honorer la tradition familiale plus qu'à nourrir une véritable foi. Avec le temps, ces personnes se sont progressivement émancipées de ce cadre religieux, développant une relation distanciée, critique et souvent silencieuse vis-à-vis de la religion dans leur vie sociale et familiale.

Sur le plan sociologique, ce groupe provient majoritairement de milieux éduqués, souvent universitaires. Plus de la moitié des participant·es ont des parents eux-mêmes diplômés de l'université, qui ne possèdent pas nécessairement de patrimoine financier important mais qui disposent de savoirs, de compétences et de réseaux sociaux ou culturels conséquents. Plusieurs de ces militant·es viennent ainsi de familles dotées d'un capital culturel et social élevé, leur offrant un accès privilégié à certaines ressources symboliques et relationnelles.

En somme, ce profil de personnes pourrait être désigné comme « en quête de soi », dans la mesure où il illustre à la fois une volonté d'autonomie spirituelle, une articulation harmonieuse entre le spirituel et le politique, et une sensibilité particulière à la reconnaissance comme dimension centrale de la justice sociale.

Comme mentionné précédemment, ce profil de militant·es tend à distinguer la religion de la spiritualité en disqualifiant la première — et, par la même occasion, Dieu — jugée trop liée à la « malveillance des institutions religieuses ». La religion peut même être perçue pour quelques personnes de ce groupe comme une menace pour leurs identités de genre ou leurs orientations sexuelles. À contrario la spiritualité est racontée comme « un moyen de se relier au vivant » ou de « trouver un sens à l'existence ». Ce qui les incite notamment à concevoir une spiritualité propre à chaque personne en s'inspirant de différentes traditions païennes, chamaniques, animistes, yogique ou

encore des valeurs universelles, créant ainsi des espaces qu'ils appellent « sacrés » pour se relier à l'invisible. Pour plusieurs personnes, la croyance se traduit notamment par l'appartenance à des communautés partageant des valeurs sociales et politiques communes. L'ouvrage, pour ces militant·es, ne désigne pas seulement une activité de travail au sens productif, mais un effort continu, une pratique quotidienne qui consiste à construire, entretenir et soigner la communauté et les liens qui la traversent. C'est une forme de labeur symbolique et relationnel, qui demande du temps, de l'énergie et un engagement émotionnel. Dans cette perspective, on peut comprendre l'ouvrage comme un travail d'entretien du lien social qui devient en lui-même une forme de croyance incarnée.

Cela permet de mieux saisir ce que signifie l'idée d'un « transfert de la croyance dans les relations sociales » : au lieu de s'exprimer par des rituels religieux institutionnalisés ou par la foi en une transcendance divine, la croyance se déplace vers les liens interpersonnels et collectifs. Elle s'incarne dans la communauté elle-même, qui devient un espace sacré, porteur de sens et de soutien existentiel. Comme l'exprime Kayra : « mes camarades de lutte, ma communauté, sont vraiment une sorte de temple pour moi, un refuge qui me soutient plus que n'importe quel Dieu, pour dire vrai ».

En parlant de reliance à l'invisible, ce type tend à mobiliser des éléments extérieurs — tels que la nature, le corps, la contemplation, ou encore les énergies — comme médiateurs pour croire et accéder à une dimension qui dépasse l'expérience sensible ordinaire. Autrement dit, la croyance ne se déploie pas à travers des dogmes ou des institutions religieuses, mais s'ancre dans des expériences sensibles et concrètes : marcher en forêt, méditer, ressentir physiquement une énergie, ou contempler un paysage deviennent autant de moyens de rendre perceptible ce qui relève de l'invisible. Ce recours à des médiations sensibles traduit une forme de nécessité : pour croire, il faut voir, sentir ou éprouver dans son propre corps et dans son environnement. Ces croyances se transforment ensuite en une quête personnelle et collective, qui vient rythmer et inspirer leurs pratiques politiques au quotidien.

Pour ce qui est de la dimension politique, ce type priorise la dimension de la reconnaissance comme le nomme Saria : « c'est pas négociable même si ça peut représenter un idéal politique [...] c'est la seule voie pour tendre vers une vraie justice ». Ce qui implique que la justice sociale passe d'abord par rebalancer les

rapports de pouvoir en incluant les dimensions identitaires à la lutte politique. Ce groupe voit cette condition comme une sorte de « vérité » qui s'incarne pour certain.es dans une forme de pureté idéologique et stratégique.

Connaissant les croyances et la dimension politique de ce groupe, le lien qu'iecls font entre les deux est plutôt harmonieux. En effet, ce groupe a tendance à considérer que la dimension spirituelle a pleinement sa place dans le politique de différentes manières — certain.es le voient comme un moyen :

Dans le soufisme, la spiritualité c'est la responsabilité, c'est une force verticale englobante qui nous pousse à assumer notre fonction sur terre et par fonction je veux dire autant politique que le reste [...] incarner la force divine c'est aussi pour restaurer l'humain dans sa dignité. (Noah, 2025)

Ou encore comme un projet englobant:

Une grosse faiblesse de l'économie politique est qu'elle ne fournit pas de projet structurant, c'est-à-dire un projet qui est plus grand que soi qui permet de surmonter l'angoisse et il voit la spiritualité [en parlant d'un philosophe] comme la création d'un rapport avec ce qui nous ai donné. (Karl, 2025)

Comme une manière de cultiver un appui existentiel:

On pourrait aussi le voir [en parlant de la spiritualité] comme une manière d'approfondir la critique du capitalisme. Ce ne serait pas la finalité mais un moyen et aussi une façon de cultiver de l'espoir et faire face à la fatigue militante. (Rodrigue, 2025)

Les personnes qui se situent dans cette trajectoire tentent de créer des espaces où le politique et le spirituel pourraient se parler à travers des pratiques, des groupes spécifiques. Pour plusieurs, ce pont reste difficile et laborieux, essentiellement parce que le politique n'est pas toujours prêt à accueillir la dimension spirituelle:

C'est pas évident mais avec certains groupes on s'est fait une petite coquille dans laquelle on arrive à ramener ces deux dimensions ensemble. Pour moi, c'est ce qui nous permet de lutter ensemble en essayant de mixer notre raison d'être existentielle, genre raison d'être sur terre autant spirituelle que politique. (Nilla, 2025)

On retrouve une majorité de personnes dans ce groupe qui s'allient à la pensée anarchiste, écologiste, féministe, ou encore écoféministe.

4.1.2 Type 2 : L'évitement du religieux

Comme le premier type, celui-ci rejette également les religions instituées et l'existence de Dieu, tout en valorisant la spiritualité comme une source de réflexion qui pourrait aider l'épuisement militant. La croyance est perçue avant tout comme un outil intellectuel de développement personnel et collectif. Sur le plan politique, ses membres privilégiennent la redistribution et la lutte des classes, considérant le capitalisme comme ennemi principal, sans exclure les enjeux identitaires mais en les plaçant au second plan. La relation entre spirituel et politique reste toutefois distanciée : la spiritualité peut être jugée utile pour soutenir la cohésion ou prévenir l'épuisement militant, mais elle est tenue à l'écart de la lutte proprement dite. Sociologiquement, ce type est composé surtout d'hommes du Nord global, socialisés au christianisme par le catéchisme ou le baptême mais émancipés de la religion familiale, inscrits dans des milieux éduqués où le capital culturel occupe une place importante.

Comme mentionné précédemment, ce type a tendance à parler de la spiritualité comme un objet extérieur à eux, ce qui implique un rapport à la croyance plutôt intellectuel. En effet plusieurs considèrent la croyance comme un moyen de se développer personnellement, politiquement ainsi que de développer le collectif.

Pour moi le rôle de la spiritualité c'est d'abord trouver son rôle existentiel, trouver une paix intérieure, accepter sa sensibilité, développer sa capacité à contempler le vivant, se libérer des chaînes mentales du capitalisme. (Sky, 2025)

C'est comme le concept de Nietzsche qui fait face au nihilisme et qui par sa volonté de puissance va fabriquer son propre système de valeurs sa propre puissance [...] c'est sa capacité à s'accomplir et à s'épanouir c'est pas la puissance sur l'autre c'est la puissance sur soi c'est ta capacité à prendre le contrôle de ta vie [...] mais encore une fois c'est en s'émancipant de l'institution religieuse [...] c'est libre de puissance d'un groupe. (Karl, 2025)

Ils font appel à une dimension intellectuelle ou scientifique pour entretenir les croyances à travers : la littérature, la philosophie, la connexion à la nature, la psychologie, la respiration consciente, etc. Ils ont d'ailleurs tendance à invoquer une vision matérialiste et rationnelle lorsqu'il s'agit de parler de leur rapport à l'invisible. Plusieurs personnes de ce groupe détournent ainsi la question des croyances ou de la religion vers la construction de valeurs politiques. Selon eux, l'apport des religions a surtout été de transmettre certaines valeurs universelles qui se retrouvent désormais dans le champ politique, jugé plus légitime parce que moins dogmatique et davantage incarné dans des pratiques collectives.

Ces réflexions traduisent une forme de transfert de la croyance dans le politique : au lieu de se tourner vers une transcendance ou une vérité révélée, ce groupe inscrit la croyance dans l'expérience militante. Ce transfert s'exprime notamment dans leur rapport à la vérité, qui n'est pas figée mais relative aux expériences quotidiennes de lutte. La vérité, pour eux, doit se manifester de manière concrète et visible : elle se vérifie dans l'action, dans les résultats des mobilisations, et dans la capacité à transformer la réalité. Ils revendentiquent ainsi l'expérience comme critère central de validité, et conçoivent la vérité comme un processus vivant qui se construit et se déconstruit au fil des pratiques collectives. D'où leur volonté de « préfigurer » dès aujourd'hui des utopies réelles — par exemple dans des espaces autogérés, des pratiques de solidarité ou des expérimentations sociales — afin d'éprouver, en acte, ce qu'ils tiennent pour vrai. Cette démarche implique que la vérité n'est jamais acquise une fois pour toutes : elle peut être confirmée si l'expérience réussit, ou au contraire disqualifiée si elle échoue, renforçant ainsi une conception pragmatique et politique de la croyance.

En ce qui concerne l'élément politique, ce groupe priorise la dimension de la redistribution ce qui implique que la justice sociale passe par la lutte contre « le système capitaliste comme ennemi commun, sans trop mettre l'emphase sur les identités propres de chacun.e au centre », s'intéressant ainsi plus ardemment à la lutte des classes et aux moyens de production pour reprendre le pouvoir sur les moyens de subsistance. Ils n'excluent évidemment pas la dimension identitaire mais ne considèrent pas non plus qu'elle soit prioritaire comme le nomme Rodrigue : « la gauche a abandonné la lutte des classes pour faire place aux luttes identitaires [...] en se battant pour dans ces luttes on se met du côté des minorités et on s'oppose à la

majorité [...] on s'adresse plus à l'aliéné.e au paysan ». On retrouve une majorité de personnes dans ce groupe qui s'allient à la pensée communiste, décroissanciste ou encore socialiste.

Connaissant les croyances et la dimension politique de ce groupe, le lien qu'ils établissent entre les deux est plutôt de l'ordre de l'évitement. En effet, ce groupe tend à considérer la spiritualité dans le champ politique soit comme une réalité difficilement conciliable, soit comme quelque chose qu'il convient de maintenir à distance. Ils ne se situent pas contre la présence d'une forme de « spirituel » dans le politique, mais n'admettent pas pour autant la « religion » dans le politique. Ces propos sont formulés avec une certaine distance, comme pour dire que cette situation concerne les autres mais pas eux.

J'suis pas contre que les gens mettent une peu de spirituel dans les collectifs, pour autant qu'ils parviennent à trouver le temps pour ça et la bonne manière de le faire parce que *c'est tricky*. Je peux pas trop en parler, je suis pas un connaisseur mais je pense que ça pourrait aider la fatigue militante par exemple ou créer plus de sentiment de cohésion. (Karl, 2025)

C'est une affaire individuelle et non collective. Du moment où la spiritualité est organisée ou atteint sa pureté elle doit rester d'une certaine manière à distance de nos lieux de luttes. (Sky, 2025)

4.1.3 Type 3 : Le religieux, un monde à part

Ce type entretient un rapport particulier au religieux : il ne distingue pas la religion de la spiritualité, considérées comme un tout indissociable dont Dieu serait la source. La religion est perçue comme une voie permettant d'atteindre un état spirituel plus élevé. Sur le plan politique, ce profil articule redistribution et reconnaissance, avec une priorité accordée aux luttes du Sud global. La reconnaissance des enjeux raciaux, identitaires et décoloniaux est pensée comme une porte d'entrée vers une justice socio-économique plus large, et in fine un renversement du capitalisme et de l'impérialisme. Cependant, la conciliation entre croyance et politique demeure fragile : la plupart dissocient fortement les deux sphères, considérant que le militantisme et la foi appartiennent à des espaces distincts, ce qui crée parfois des tensions, notamment

autour des questions de genre ou de pratiques religieuses visibles comme la prière. Enfin, ce type est incarné majoritairement par des femmes et des personnes non-binaires du Sud global, socialisées dès l'enfance à l'islam dans un cadre familial et social, où la religion s'apprend par mimétisme, célébrations et pratiques quotidiennes plutôt que par un enseignement formel.

[Intertitre]

Comme mentionné précédemment, ce troisième type considère la religion comme un moyen qui permet une finalité d'état spirituel. On discerne dans le discours une connotation peut-être plus mystique à la spiritualité:

Je ne comprends pas ta question [...] entre religion et spiritualité je ne vois pas trop ce que ça veut dire [...] pour moi ça va ensemble on commence par une architecture religieuse un peu comme la tige d'une rose pour ensuite s'élever vers les pétales qui seraient la spiritualité comme un état d'être [...] une manière de se représenter le monde [...] en vrai l'une ne peut pas fonctionner sans l'autre. (Chahine, 2025)

Dans le soufisme, la spiritualité c'est la responsabilité, c'est une force verticale englobante qui nous pousse à assumer notre fonction sur terre et par fonction je veux dire autant politique que le reste [...] incarner la force divine c'est aussi pour restaurer l'humain dans sa dignité [...] la religion est la structure qui permet justement d'assumer cette responsabilité [...] l'une ne peut pas être dissociable de l'autre. (Noah, 2025)

Pour ce groupe, la croyance ne repose pas sur des preuves visibles ou tangibles, contrairement à ce qu'on observe dans le Nord global où l'on s'appuie souvent sur des expériences sensibles (la nature, le corps, etc.) pour croire. Ici, la foi vient plutôt de l'intérieur : elle s'appuie sur une conviction intime et spirituelle qui dépasse le monde matériel. Cette croyance se tourne vers des réalités invisibles comme Dieu, le monde des anges ou encore les ancêtres.

Cependant plusieurs personnes de ce groupe entretiennent un rapport ambivalent à la croyance. Elle constitue un élément de support et soutien pour certain.es, d'autres parlent d'une religion avec laquelle iels ont rompu puis renoué quelques années plus

tard. La religion est vécue dans certains cas comme un lieu de questionnement existentiel notamment sur les questions de pluralité des genres ou encore d'orientations sexuelles qui seraient manquantes à la religion.

[Intertitre]

En ce qui concerne la dimension politique, ce profil tend à articuler les deux dimensions de la justice que sont la redistribution et la reconnaissance, bien qu'une primauté soit perceptible dans certains discours. Ces personnes mettent l'accent sur des revendications liées à la justice pour les peuples du Sud. Dans cette perspective, la reconnaissance des enjeux raciaux, identitaires et décoloniaux est envisagée comme un levier vers une justice socio-économique plus large:

Il faut voir ça comme une sorte de route dans laquelle on prend la porte de l'anti-oppression, lutte antiraciste, décoloniale, whatever, mais pour arriver quand même à un renversement total de l'ordre global [...] capitaliste impérial toute le kit qui dans tous les cas nuit à nos pays [...] il nous faut une porte pour commencer mais tout est dans tout pour faire une phrase bateau. (Samreen, 2025)

Connaissant les croyances et la dimension politique de ce groupe, le lien qu'ils font entre les deux est plutôt dissociatif. En effet, ce groupe a tendance à considérer les croyances/pratiques spirituelles ainsi que leurs idéologies politiques sont deux sphères complètement dissociées qui ne se parlent pas vraiment. Le soi qui milite, se situe dans la place sociale et le soi qui croit dans une sphère privée.

Souvent, le moi qui milite est complètement différent du moi chez moi [...] le militantisme devient un espace de travail dans lequel embarque toutes les censures. (Noor, 2025)

Parce que moi j'ai l'impression, si on parle d'amour, on parle forcément de quelque chose qui est plus grand [...] quand on parle d'amour, pour moi c'est forcément politique il y a forcément une analyse de rapport de pouvoir sauf que pour ça il faut être capable d'être fragile, incertain.e, dans le doute dans un milieu où ce n'est pas possible. (Zora, 2025)

Tu peux pas te mettre à raconter des choses de ton intérieur comme tu veux ou ce que tu penses que le monde va devenir comme ça [...] en faisant référence à

des trucs trop ésotérique c'est bizarre [...] même si t'y crois au fonds. (Noor, 2025)

Certain.es parlent même d'une dissociation au niveau des valeurs politiques et spirituelles qui ne sont pas toujours en accord notamment sur les questions de pluralité de genre:

Il y a des choses que dans mon collectif on défend, je suis full d'accord avec ça et je le défends aussi mais quand je rentre chez moi c'est autre chose parce que c'est un autre contexte. En fait, je pense que je me dis que je n'ai pas la vérité absolue et que ça ne sert à rien de m'opposer à des choses que je ne défendrai pas forcément en lien avec ma religion alors que peut-être j'ai tort et que j'ai pas la bonne lecture. (Sim, 2025)

Une autre raison à la dissociation est la peur d'être encore plus marginalisé.e dans le milieu politique que ce qu'iecls sont déjà:

Oui, c'est possible le spirituel dans le politique ça peut parfois marcher jusqu'à arriver à la question de l'islam, là c'est autre chose quand ils ont voulu passer la loi 21, personne dans le collectif n'en parler sous prétexte que ça ne fait pas partie de nos champs d'action. Moi perso j'ai l'impression que j'ai besoin de joindre ces deux choses mais je me dis que c'est aussi un élément qui va encore plus me marginaliser par exemple quand je dis je vais m'absenter pour aller faire ma prière parce que j'en ai cinq dans une journée, bin ces moments où les gens vont pas s'opposer mais ils vont jamais penser à organiser les réunions selon le fait que je me retrouve à demander à chaque fois une pause » (Issac, 2025)

4.1.4 Type 4 : Religion et politique, même combat !

Ce profil entretient un rapport au religieux où religion et spiritualité sont perçues comme indissociables : la pratique religieuse sert de base à l'élévation spirituelle et façonne les comportements du quotidien. La croyance repose sur une foi intérieure qui ne nécessite pas de preuves visibles, mais qui nourrit la manière d'habiter le monde. Elle est décrite comme fluide, intégrée à la vie de tous les jours, influençant la famille, la communauté et même l'engagement politique. Tout comme le groupe précédent, la

croyance se décline sans nécessité de preuve. Elle se traduit donc par un accès à l'invisible à partir de l'intérieur des personnes, ce que certains pourraient appeler la foi.

Cependant à la différence du type 3, le rapport à la croyance des personnes de ce groupe est plutôt fluide. Ils en parlent comme quelque chose qui est partie intégrante du quotidien et qui sculpte la manière d'œuvrer dans ce monde notamment sur le plan politique:

Il y a toujours ce va et vient entre Dieu et la vie il est dans plein de choses : la communauté, la famille, le travail. Tout part de Lui et revient à Lui en permanence et ce mouvement de puiser en Lui et en Ses textes des réponses existentielles et m'en remettre à Lui quand je dois lever le sort des continuités des choses. (Noah, 2025)

Sur le plan de la justice sociale, ce groupe met en avant la redistribution, tout en intégrant des revendications liées à la reconnaissance. Les deux dimensions se combinent souvent, mais avec une priorité donnée aux enjeux économiques et matériels.

La conciliation entre croyance et politique est ici affirmée : la religion est revendiquée comme une source légitime de justice et doit être mobilisée dans la lutte contre les oppressions. Plusieurs participant·es parlent de la religion comme moteur de résistance et d'action sociale, capable d'éclairer la quête de justice dans le monde réel. Pour ce groupe, revendiquer la religion dans le politique revient à affirmer que les principes spirituels — tels que la soumission à Dieu, la recherche de vérité ou les traditions prophétiques — doivent inspirer et orienter l'action collective. Autrement dit, la religion ne doit pas rester confinée à la sphère privée : elle a une fonction sociale et politique, et sa politisation est perçue comme nécessaire pour mener une véritable lutte anti-oppression. Elle fournit un cadre moral et existentiel qui légitime le combat, renforce la résistance face aux injustices et propose une vision alternative de la justice ancrée dans le divin.

Le milieu militant occidental a mal compris le mot soumission religieuse, ils n'ont pas compris que se faire l'instrument du divin sur terre c'est une des formes les plus imminentes de résistance [...] je ne sais pas si c'est une histoire d'égo à vouloir être au-dessus de Dieu, mais ce qui est certain c'est une fausse

compréhension de ce que pourrait être notre mission sur cette terre. (Noah, 2025)

Un des participant.es de confession juive met de l'avant le rapport entre les traditions prophétiques juives de la recherche de justice comme un élément qui devrait nourrir la lutte pour la justice:

Quelque chose qui est au centre de la tradition juive c'est l'ensemble de la tradition prophétique : jeremy, amos isai et tout ça elle est super importante et celle qui va venir mettre au centre de la tradition la question de justice de la vérité [...] chez nous les prophètes sont des gens qui arrivent à se rapprocher de très la vérité [...] c'est des gens qui vont dénoncer des rois juifs [...] des peuples juifs au nom de la justice.

La question d'intervenir dans le profane [...] le monde réel elle est au cœur de la tradition juive, donc moi quelque part mon guide pour l'action dans le monde réel c'est le marxisme adapté à la société de maintenant [...] pour répondre à l'injonction divine de faire advenir la justice dans le monde.

4.1.5 Conclusion

L'analyse des discours des militant·es de gauche anticapitaliste révèle une pluralité de rapports à la croyance, au spirituel ou encore au religieux, bien plus nuancée que le rejet traditionnel du religieux souvent attribué aux idéologies de gauche. Si une critique explicite des institutions religieuses domine, en particulier chez les militant·es issu·es du Nord global, cette critique cohabite avec la réappropriation de formes de spiritualité individualisées ou communautaires, souvent perçues comme des leviers de sens, de soin, de résistance ou d'ancrage existentiel.

Avant d'aller plus loin, il importe toutefois de rappeler que les catégories mobilisées dans cette recherche — telles que l'appartenance géographique, la socialisation religieuse ou le rapport au sécularisme — servent avant tout d'outils analytiques. Elles ne prétendent pas rendre compte de la complexité totale des trajectoires individuelles. Les personnes rencontrées présentent des nuances, des contradictions et des hybridités qui échappent nécessairement à toute typologie. Le fait d'être né·e au Sud ou au Nord, d'avoir reçu une éducation religieuse ou non, n'agit pas comme un déterminant absolu,

mais comme un cadre d'interprétation permettant de mieux comprendre certains rapports différenciés au spirituel et au politique. Ces distinctions doivent donc être lues avec précaution : elles éclairent des tendances, sans figer les identités.

Chez les militant·es en quête de soi et de reconnaissance (type 1), la spiritualité s'incarne dans les liens militants, les pratiques collectives et les traditions alternatives, alors que chez ceux en quête de redistribution (type 2), elle reste cantonnée à une sphère introspective ou philosophique, sans articulation directe avec l'action politique. Du côté des militant·es socialisé·es à la croyance dans le Sud global, la religion et la spiritualité sont rarement dissociées : elles forment un tout souvent enraciné dans les traditions culturelles et familiales. Contrairement au christianisme où le processus de sécularisation a largement contribué à évacuer le religieux des discours politiques, les personnes ayant reçu une éducation musulmane apparaissent moins traversées par ce mouvement. Elles semblent davantage en paix avec la dimension métaphysique, qu'elles intègrent comme une évidence dans leur manière de concevoir le monde et parfois l'action politique. Pour certain·es, cette foi alimente une politisation affirmée de la lutte, en particulier autour de la justice sociale et des héritages postcoloniaux; pour d'autres, la disjonction entre sphère spirituelle et engagement politique est vécue comme une nécessité stratégique.

Ainsi, la métaphysique, loin d'être absente ou rejetée, apparaît comme un espace de tension, d'invention et parfois d'intégration critique, révélant des positionnements traversés par les parcours de vie, les appartenances géographiques et les dimensions de la justice priorisées. Au-delà de la description individuelle de chaque type, il importe également d'examiner les rapports qu'entretiennent entre elles les personnes qui les incarnent. Dans la perspective des luttes sociales, ces différents types sont-ils compatibles ou entrent-ils en tension ? Cette interrogation est centrale pour qui vise une transformation radicale des structures capitalistes. Elle permet de mettre en lumière les fractures mais aussi les convergences possibles entre militant·es : d'un côté, ceux qui priorisent la justice de la reconnaissance, c'est-à-dire la lutte pour la dignité, la valorisation et la visibilité des identités marginalisées (luttes féministes, antiracistes, LGBTQ+, etc.); de l'autre, ceux qui mettent l'accent sur la justice de la redistribution, centrée sur la répartition équitable des richesses et la lutte des classes. Ces divergences reflètent les débats contemporains sur la place des luttes identitaires et leur articulation avec la lutte économique, et permettent de comprendre comment

ces deux approches, parfois perçues comme antagonistes, peuvent aussi être complémentaires. Ainsi, l'analyse typologique ne se contente pas de classer des profils : elle ouvre une réflexion sur la manière dont ces positionnements coexistent, dialoguent — ou s'opposent — dans les espaces de mobilisation anticapitalistes.

4.2 Analyse des prises de position des militant.es selon le cadre de la métaphysique de Meziane

Avant d'aborder l'interprétation des profils, il convient de préciser que les analyses qui suivent ne visent pas à figer les individus dans des catégories strictes, mais à dégager des tendances à partir d'un matériau discursif nécessairement situé. Les profils évoqués constituent des constructions analytiques destinées à éclairer certaines dynamiques, sans prétendre épuiser la diversité des vécus militants. Les différences observées selon l'origine géographique, la socialisation religieuse ou le rapport au sécularisme doivent donc être lues avec prudence : elles offrent des repères pour la réflexion plutôt que des déterminations définitives. Les personnes rencontrées composent souvent avec des héritages multiples, des tensions internes ou des repositionnements au fil de leurs parcours — autant d'éléments qui complexifient la lecture des rapports entre militantisme et métaphysique.

Cette section propose d'interpréter les profils de positions vis-à-vis du religieux et du spirituel à travers le prisme du tournant métaphysique formulé par Meziane. La sous-question qui oriente l'analyse est la suivante : comment ces prises de position peuvent-elles être comprises à la lumière du cadre métaphysique, et en quoi ce tournant permet-il de repenser les impasses actuelles des mouvements de gauche ? L'examen des discours met en évidence la force persistante du sécularisme, y compris chez des militant·es socialisés à l'islam, dont les trajectoires sont marquées par la critique moderne de la métaphysique. Ce rejet se révèle cependant beaucoup plus accentué chez celles et ceux qui ont grandi en Occident, où la croyance est fréquemment disqualifiée au nom de la rationalité séculière. Or, cette tendance soulève plusieurs problèmes : d'une part, elle contribue indirectement à reproduire les logiques extractivistes en refusant d'interroger les fondements métaphysiques de notre rapport au monde; d'autre part, elle fragilise la gauche en accentuant la désunion entre

militant·es du Nord et du Sud, en niant les réalités métaphysiques qui demeurent centrales pour nombre d'entre eux. Dans cette perspective, le tournant métaphysique apparaît comme une voie prometteuse pour surmonter ces tensions : il permet de réhabiliter des horizons spirituels au cœur des luttes, d'articuler justice sociale et sens existentiel, et d'ouvrir la possibilité d'une convergence militante décoloniale et plurielle.

4.2.1 La spiritualité plutôt que la religion

Les deux groupes de participant·es issus du Nord global (types 1 et 2) partagent une même tendance : distinguer nettement la religion de la spiritualité, en rejetant la première tout en acceptant la seconde. Ce mécanisme est beaucoup moins présent chez les personnes socialisées à la croyance dans le Sud global, qui se montraient souvent étonné·es lorsque je leur demandais s'ils faisaient une telle distinction. Cette différence peut s'expliquer par leur parcours : les groupes du Nord global ont majoritairement grandi dans un contexte chrétien, tandis que ceux du Sud global ont été éduqués dans des traditions islamiques ou juives. Un clivage entre religions a ainsi émergé dans certains entretiens, plusieurs participant·es évoquant la difficulté de se relier au christianisme. Iels l'ont qualifié de religion « désancrée » ou encore « traîtresse de ses propres valeurs ». L'une des participantes a même poussé plus loin cette critique en comparant ce qu'elle appelle « le dieu des musulmans » à « le dieu des chrétiens » :

Des fois j'ai l'impression que le dieu des musulmans est encore vivant et celui des chrétiens est pauvre et vieux [...] La religion chrétienne a tellement été meurtris par l'institution par ses Hommes et le capitalisme que j'aurais beaucoup de mal à m'imaginer chrétienne un jour à nouveau. (Nayel, 2025)

Selon Meziane, c'est le processus de sécularisation qui a fait apparaître dans les sociétés dites « modernes », deux tendances saillantes vis-à-vis du monde religieux : d'une part, un rejet brutal des religions instituées; d'autre part, un fort engouement pour les spiritualités dites exotiques (Meziane 2023: 14).

Cet aspect serait lié à ce qu'il appelle le « néo-animisme » soit un discours qui est foncièrement religieux sans être assumé comme tel. Ce discours est socialement accepté par l'Occident, car il reste inscrit dans le registre du visible : attribuer une âme à un arbre ou à un animal, par exemple, demeure une manière de croire qui s'appuie sur l'immanence, c'est-à-dire sur ce qui peut être vu, touché ou expérimenté. Autrement dit, cette adhésion révèle notre condition moderne, rationnelle et sécularisée : nous acceptons plus facilement des croyances qui restent liées à l'expérience sensible et au monde naturel, mais nous devenons réticent.es dès qu'il s'agit d'invisible métaphysique, comme l'idée d'un Dieu transcendant ou des réalités spirituelles qui dépassent l'immanence. Ce que l'on retrouve dans les discours des participant·es du Nord global est précisément cette tendance : ils valorisent le spirituel à travers des références écologistes — parler de « Gaïa » pour désigner la Terre, ou des « éléments de la nature » pour désigner l'immanence —, mais adoptent aussi une posture de méfiance dès qu'il s'agit du « Dieu des monothéistes », pourtant créateur de cette même nature pour certain·es:

Dieu est une entité trop construite, trop défini, trop masculin et qui veut de nous trop de choses alors que la spiritualité devrait être un lieu de liberté où on fait l'expérience de la nature sans contraintes. (Sami, 2025)

Selon Meziane, ce discours est antimétaphysique par essence, car il repose sur une vision cloisonnée et exclusive du réel : il valorise certains récits (comme l'immanence de Gaïa ou la sacralité de la nature) tout en rejetant ou en disqualifiant d'autres (tels que l'unicité d'un Dieu transcendant), jugés trop construits, trop contraignants ou irrationnels. Ce refus d'accueillir simultanément des représentations du monde apparemment opposées — l'animisme écologique et le monothéisme, par exemple — empêche la cohabitation de visions hétérogènes du réel dans une même matrice symbolique. Or, c'est justement cette capacité à faire dialoguer des cosmologies différentes, sans les hiérarchiser, ni les réduire, qui constitue l'un des fondements d'une pensée métaphysique selon Meziane. En érigéant une cosmologie comme acceptable et en excluant une autre, un tel discours produit une fermeture à l'altérité ontologique et, ce faisant, renforce une logique d'exclusion entre groupes.

Le problème est que ce refus de la métaphysique ne reste pas une simple affaire théorique : il contribue à diviser la gauche elle-même. En opposant certaines visions du monde et en refusant d'en reconnaître d'autres, ce discours empêche l'élaboration d'un horizon commun et fragilise la capacité des forces anticapitalistes à s'unir. Autrement dit, une gauche antimétaphysique se condamne à être une gauche fragmentée, donc moins en mesure de construire un rapport de force capable de vaincre. C'est précisément à ce niveau que le tournant métaphysique prend tout son sens : en invitant à imposer les dualités, à suspendre le jugement et à restituer une pluralité de traditions et de cosmologies, il propose un terrain commun où il devient possible de dialoguer, de dépasser les divisions et, par conséquent, de renforcer l'efficacité politique des luttes.

Le refus des religions au profit de la spiritualité par les participant·es du Nord global s'accompagne souvent d'un discours de tolérance à l'égard des croyances d'autrui : « Je ne crois pas en la religion, mais les autres peuvent croire, j'ai pas de problème avec ça », comme le disait Kayra. Ce respect, bien qu'affiché, repose souvent sur une mise à distance de l'Autre, perçu comme radicalement différent de soi. Comme l'explique David Graeber (2008) à propos des rapports entre anarchistes occidentaux et croyances autochtones, cette posture consiste à reconnaître la légitimité de la croyance de l'autre, tout en la maintenant dans une altérité irréductible, sans chercher à les comprendre ou à partager les fondements. L'Autre est vu comme croyant « à sa manière », dans un univers séparé, sans incidence sur le nôtre. Ce rapport à l'altérité est en apparence bienveillant, mais il empêche une véritable rencontre, car il exclut d'emblée les croyances de l'autre du champ de ce qui est pensable ou réel dans le monde commun.

C'est aussi sur cette critique que s'appuie Meziane : pour lui, ce type de tolérance est un obstacle au partage réel des cosmologies, car il dépossède l'autre de la capacité d'agir sur le réel collectif. L'autre peut croire, certes, mais sa croyance reste sans effets sur le monde dit « réel » auquel se rapporte le reste du groupe — elle est contenue dans un ailleurs symbolique et n'a pas le droit de participer à la définition du monde commun. Or, au-delà de cette absence de partage des cosmologies, c'est la possibilité même d'une union de la gauche qui est ici en jeu : tant que les visions du monde demeurent compartimentées et maintenues dans des sphères séparées, la construction d'un front commun reste compromise.

4.2.2 Sécularisme de la gauche, oui mais ?

Les quatre types de militant.es, partagent une volonté commune d'agir pour la justice. Iels ont tendance à adopter un discours de réparation du monde par l'action, se percevant investi·es d'une mission et d'une responsabilité au service d'une vérité considérée comme juste. Il s'agit d'une vérité à faire advenir pour réhabiter la terre, lui rendre justice et rétablir un équilibre face au chaos.

On peut néanmoins observer une similitude, sur le plan discursif, avec les États impériaux évoqués par Meziane, notamment dans cette volonté de « refaire de ce monde un paradis ». Bien que les intentions soient radicalement opposées, le rapprochement tient à la conviction de détenir une vérité supérieure, quasi sacrée, à manifester dans le monde. Chez les participant·es, cette conviction prend la forme d'une volonté quasi « divino-humaine » de sauver le monde de sa tyrannie.

D'ailleurs, lorsqu'on interroge les raisons pour lesquelles iels adhèrent à ces idéologies — en leur demandant par exemple : « Pourquoi prônes-tu ces idéologies ? Comment te sont-elles venues ? » — plusieurs évoquent une prise de conscience des dérives du monde (les iniquités) et une volonté de les réparer. Ce désir de réparation s'apparente, dans une perspective religieuse, à un geste de salut terrestre : reconnaître les péchés et accomplir une forme de repentance. Ce mécanisme de transfert du ciel vers la terre, au service de la justice, opère chez les participant.es de manière largement inconsciente. Ce qui pourrait évoquer l'une des manifestations du sécularisme dans les idéologies politiques de gauche.

4.2.3 Rapport à la croyance

Pour les personnes du Nord global, nous avons évoqué précédemment l'idée d'un transfert de leurs croyances vers leurs valeurs politiques, leurs communautés, les relations sociales, leurs engagements militants ou encore dans la sphère intellectuelle. Cependant, selon Meziane, ce transfert devrait être conditionnel au fait d'admettre, dans le discours politique, une réflexion métaphysique. Selon lui, il est nécessaire d'actualiser le discours, les postures et les pratiques des mouvements contestataires

afin de faire place à une véritable justice — une justice qui reconnaît la multiplicité des mondes visibles et invisibles et les réalités métaphysiques des autres.

Or, cette reconnaissance peine à émerger, car le rapport à l'invisible chez les personnes du Nord global est souvent façonné par leur monde visible (le corps, les sensations, la contemplation, la nature, l'intellect, les concepts, etc.). Cela contraste fortement avec les personnes du Sud global, dont la croyance transcendante — sans preuve empirique — constitue une réalité vécue, enracinée dans leur expérience.

Le rapport à la croyance, qui passe par le visible chez les personnes du Nord global, est fondamentalement antimétaphysique selon Meziane, même chez les plus spirituelles d'entre elles. En effet, penser par la métaphysique comme le dit Meziane, implique d'accepter ce qui excède le visible, la nature ou même l'animisme. C'est aussi une invitation à repenser ce qui fait sens. Meziane souligne qu'il existe une tendance, dans les sociétés occidentales, à interpréter le sens comme une réalité universelle, notamment à travers les prismes de l'anthropologie et de la sociologie : « Tout ce que disent les peuples n'est pas entièrement intelligible par le recours à des causes sociales ou à des rationalités sociologiques. » (Meziane, 2023: 144) Penser par la métaphysique, c'est donc décenter le savoir et refuser de toujours traduire le discours de l'autre à travers ses propres filtres.

Exposées à la thèse de Meziane à la fin des entretiens, plusieurs personnes du Nord global ont d'ailleurs immédiatement mobilisé le filtre du sens et du réel pour interpréter celle-ci : « si cette métaphysique existe vraiment, comment on fait pour la traduire et la vivre avec les personnes du groupe », s'interrogeait Kayra; ou encore Saria : « c'est comme si c'était du surnaturel dans une version plus appliquée au politique, ce que je peux comprendre [...] mais c'est tellement difficile à intégrer dans nos milieux qui ont des murs assez clairs. » Or, cette volonté de traduction, selon Meziane, est elle-même antimétaphysique.

Penser par la métaphysique implique une rupture avec les logiques binaires occidentales. Cela signifie abandonner l'idée que le réel est strictement opposé au non-réel, que l'être s'oppose nécessairement au non-être, ou que l'existence exclut la non-existence. Autrement dit, la métaphysique remet en question la logique binaire qui classe le monde selon des oppositions fixes. Le réel, dans cette perspective, n'est pas une donnée objective, mesurable ou strictement rationnelle, mais un excès qui dépasse

ce que la pensée peut saisir ou dire. Il est, en ce sens, intraduisible dans les termes stricts de la logique ou de l'ontologie. Il est d'ordre méta — du grec meta, signifiant « par-delà ». Ainsi, s'il y a bien des réalités métaphysiques dans les paroles sociales, elles ne sont pas réductibles à des questions ontologiques, logiques ou sensées (Meziane, 2023: 143).

Toujours sur le plan de la croyance, les personnes du Nord global ont tendance à considérer que toute chose s'accomplit dans le cadre de la volonté et de l'action humaine : « L'humain·e génère une action et le monde réagit, comme une sorte d'équilibre naturel des choses », selon les mots de Soham. Cette vision s'oppose à ce que Meziane appelle « l'éthique de la fidélité » — un principe essentiel de la pensée métaphysique, qui repose sur l'idée que le monde n'est pas uniquement façonné par l'intention humaine, mais qu'il existe aussi des forces, des volontés ou des dynamiques non humaines (divines, cosmiques, ancestrales, invisibles) à l'œuvre dans l'histoire et dans la matière. Ces volontés ne suppriment pas la capacité d'agir des êtres vivants (leur agentivité), mais coexistent avec elle, dans une logique d'interdépendance et de co-présence. Encore une fois, cette posture traduit une forme de puissance humaine perçue comme centrale dans la transformation du monde.

Ce discours est moins présent chez les personnes du Sud global, qui tendent davantage à envisager la vérité comme une quête marquée par l'effort, suivie d'un abandon confiant à ce qui les dépasse. Un autre élément partagé par les deux groupes du Nord global est leur perception d'événements géopolitiques comme le 11 septembre, auquel certain·es attribuent un rôle à la religion, voire à Dieu, dans leur avènement. Comme l'a formulé Saria : « On est quand même la génération du 11 septembre, difficile de croire après ça. » Pour d'autres, c'est simplement le capitalisme qui instrumentalise ces événements par le biais des médias. Ce type de discours est beaucoup moins présent chez les personnes du Sud global, qui distinguent plus clairement Dieu, ce qui est fait au nom de la religion, et les actes humains.

Le fait d'avoir grandi dans différentes régions du monde pourrait expliquer ces écarts de perception, y compris dans le rapport à la religion. Pour Meziane, l'Occident moderne a inventé le concept de « religion » comme une constante universelle des sociétés humaines, ce qui a engendré un basculement : croire non plus en Dieu ou aux dieux, mais en « la religion » comme entité en soi. Cette croyance en la religion comme

absolu, sacré par la raison moderne, a contribué à faire émerger une catégorie appelée « le religieux ».

Meziane propose de dissoudre ce concept eurocentré de religion — ainsi que ceux de « croyance » et de « religieux » — au profit de la notion de « tradition discursive » développée par Talal Asad. Celle-ci se comprend comme une unité plurielle, où le croire (les manières d'être) et le faire sont indissociablement liés. Or, l'Occident continue de concevoir la religion comme une essence universelle, valable en tout temps et en tout lieu, indépendamment des contextes historiques et politiques qui la façonnent. Cette conception a une conséquence majeure : elle empêche d'analyser certains événements géopolitiques récents — comme les attentats du 11 septembre ou les mouvements qualifiés de « djihadistes » — comme des phénomènes socio-politiques ancrés dans des histoires concrètes de domination, de colonisation, de marginalisation ou de conflits contemporains. En les appréhendant uniquement comme des manifestations d'une supposée vérité religieuse intemporelle ou comme l'expression directe d'une parole divine, l'Occident naturalise ces événements et les dépolitise. Autrement dit, au lieu de les voir comme le produit de conditions historiques situées, on les réduit à une « essence religieuse » figée. Pour Meziane, c'est précisément cette manière de penser la religion qui la transforme en un outil de contrôle de la morale et des mœurs, puisqu'elle fige des dynamiques sociales et politiques dans un cadre abstrait et universalisé qui échappe à la critique (Meziane, 2023).

4.2.4 Pluralités des rationalités et désenchantement

Le groupe 2, socialisé à la croyance dans le Nord global et priorisant une logique de distribution, tend à promouvoir une forme de pensée rationnelle qui mobilise la science dans les questions de croyance. Certain·es participant·es ont même associé la spiritualité à une vision jugée trop « molle », « déconnectée du réel », « une volonté d'enjoliver le chaos », ou encore « dépolitisante ». Cette perception varie également en fonction de l'âge : les jeunes générations, tant du Nord que du Sud global, revendiquent davantage le droit à des formes de révoltes qui mettent de l'avant d'autres formes de croyances et de principes comme la tendresse, l'amour, la justice réparatrice, le sacré et le care.

Cette vision est parfois perçue, par des personnes issues des générations précédentes, comme un retour des « hippies », une approche « un peu perchée » qui « dépolitise et affaiblit la résistance », etc. En opposant spiritualité et rationalité, ce groupe contribue à ce que Meziane appelle « une vision unique du rationnel ».

En effet, pour le philosophe, il ne s'agit pas de prôner un réenchantement du monde. À l'époque où l'on cherchait à désenchanter le monde à travers le techno-scientifisme de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, un courant parallèle a tenté de le réenchanter, notamment à travers les mouvements romantiques. Cette tentative a eu pour effet de plonger l'invisible et la métaphysique dans l'irrationalisme total, puisqu'on les a définis en opposition au romantisme. Une autre conséquence a été de confirmer que le seul modèle de rationalité légitime était celui des Lumières.

Or, selon Meziane, le monde n'a jamais été véritablement désenchanté. Il y a eu mutation, transfert, et un religieux qui s'est transformé de l'intérieur. Une rationalité métaphysique propose alors une conception plurielle des rationalités, en explorant d'autres modèles que celui imposé par les Lumières. Elle implique une critique de l'invisible tout en cherchant à désoccidentaliser la raison, c'est-à-dire à la libérer de sa définition moderne et unique de la rationalité.

4.2.5 Tradition discursive et bords des mondes

Les quatre types de militant.es, tant dans le Nord global que dans le Sud global, ont évoqué quelques sources de tension dans ce qu'ils appellent la gauche : « les difficultés de dialogue, l'absence de cadre intersectionnel, l'absence de commun, une volonté de pureté intellectuelle et idéologique », etc.

Certain·es participant·es priorisant une logique de reconnaissance n'étaient pas en accord avec ceux qui privilégièrent une logique de redistribution — et inversement. Le genre apparaît ici comme un facteur transversal: on observe, dans le Nord comme dans le Sud, une tendance chez les femmes à prioriser la reconnaissance, tandis que les hommes tendent à accorder plus d'importance à la distribution, ce qui accentue encore les clivages identitaires.

Lorsque j'ai exposé la thèse de Meziane aux participant·es, plusieurs ont réagi en questionnant les modalités concrètes : comment institutionnaliser quelque chose

comme la métaphysique dans les mécanismes d'un collectif ? Par quels moyens ? Comme si iels cherchaient un « mode d'emploi de la révolution », en tentant d'identifier toutes les étapes nécessaires pour introduire la métaphysique dans le politique et d'en contrôler les résultats. Ces interrogations sont légitimes, mais elles s'écartent du cadre propre à la métaphysique tel que proposé par Meziane, notamment à travers le concept de « tradition discursive ». Celle-ci désigne un espace d'expérimentation, où l'on teste une pluralité de conceptions. Cette notion désigne un espace unifiant, capable d'accueillir divers degrés et types de désaccords qui évoluent dans le temps et qui préfigure différentes possibilités. La tradition discursive admet notamment la coexistence de définitions, de positions et de courants au sein d'une même unité. C'est même à travers le conflit que la tradition discursive se perpétue. Les personnes évoluent dans cette tradition en la façonnant tout en la vivant : il n'y a pas de mode de fonctionnement prédéfini, en dehors du cadre unificateur que constitue la tradition elle-même.

Concernant le rapport à la pureté idéologique, le rapport au sens et au langage, on observe des différences significatives entre les personnes socialisées à la religion dans le Nord global, selon qu'elles soient francophones ou anglophones. Les francophones ont tendance à adopter une vision plus dogmatique — qu'elle soit spirituelle ou politique — en favorisant une voie unique. À l'inverse, les anglophones se montrent souvent plus souples, plus pluriels, et moins catégoriques dans leurs discours, que ce soit sur le monde religieux ou sur les stratégies politiques vers un monde post-capitaliste.

Cet héritage colonial se manifeste également chez les personnes du Sud global. On retrouve des distinctions similaires dans les discours selon que les personnes sont issues de pays anciennement colonisés par le Royaume-Uni ou par la France — les premières ayant tendance à se montrer moins dogmatiques que les secondes.

Penser par la métaphysique, dans l'espace d'une tradition discursive et à travers le concept des « bords des mondes », implique d'adopter une posture souple dans les discours et les pratiques — une forme de porosité dans le dialogue. Cela signifie être capable de reconnaître les frontières, puis de se parler à travers elles, depuis leurs bords. Cet espace, que Meziane qualifie d'« intermonde », suggère l'adoption d'une posture intersticielle, le temps d'un dialogue, qui devient alors une courroie de

transmission de la pluralité des positions, des stratégies, des identités, des perceptions, des sens, etc. Dépendamment de la langue d'usage des participant.es (anglais ou français) — la possibilité d'intégrer la métaphysique par le concept des bords des mondes changent, les francophones étant un peu plus cantonné.es à certaines postures, discours et pratiques que les anglophones.

4.3 Conclusion

Ce chapitre a permis de mettre en lumière les tensions et les potentialités qu'ouvre la métaphysique chez les militant·es de gauche. En mobilisant le cadre théorique proposé par Meziane, il apparaît que la métaphysique, loin d'être absente, traverse les discours des militant·es, souvent de manière implicite, ambivalente ou refoulée. Les participant·es, notamment ceux du Nord global, manifestent une méfiance envers les formes religieuses instituées tout en exprimant un besoin de transcendance, de sacré ou de sens — besoins souvent redirigés vers la nature, la justice ou la communauté. Cette spiritualité diffuse témoigne d'une posture ambivalente : si elle ouvre à d'autres formes de rapport au monde, elle demeure souvent enfermée dans les logiques du visible et de la rationalité moderne, en excluant les cosmologies fondées sur l'invisible ou l'altérité ontologique.

Il importe toutefois de souligner que ces observations s'inscrivent dans le cadre d'une démarche exploratoire. Les typologies et distinctions présentées n'ont pas vocation à réduire la complexité des trajectoires individuelles ni à figer les participant·es dans des catégories rigides. Elles constituent plutôt des outils analytiques permettant de dégager des tendances générales et des contrastes significatifs. En pratique, les militant·es rencontrés présentent une diversité d'expériences et de positionnements souvent traversés par des contradictions, des évolutions et des zones d'ambiguïté. Ainsi, un même individu peut osciller entre rejet du religieux et aspiration au sacré, entre sécularisme critique et quête d'un sens transcendant. Ces nuances invitent à lire les résultats avec prudence, dans la conscience des multiples contextes — historiques, culturels et biographiques — qui façonnent les rapports à la métaphysique.

À travers le discours des participant·es se dessinent des clivages entre spiritualité et religion, croyance et non-croyance, islam et christianisme, selon qu'els aient été

socialisé·es à la croyance dans le Nord ou dans le Sud global. Dans le Sud global, la croyance demeure plus enracinée dans l'invisible, dans l'expérience vécue et dans le tissu social, tandis que dans le Nord global, elle tend à se déplacer vers une forme plus visible, rationalisée et privatisée. Ainsi, les participant·es socialisé·es à la croyance dans le Nord global mobilisent un cadre hérité des Lumières, qui érige la raison en fondement du réel et du sens, ou mobilisent des formes de spiritualité animistes, reléguant ainsi la métaphysique aux marges du pensable. Comme le souligne Meziane, ce cadre produit un effet d'exclusion : en opposant le rationnel à l'irrationnel, le visible à l'invisible, la croyance à la non-croyance, il entrave la coexistence des pluralités — des mondes, des discours, des traditions, des horizons — ce qui va à l'encontre même d'une pensée métaphysique et d'une union de la gauche anticapitaliste.

Les implications de ce clivage sont multiples : les luttes militantes tendent à marginaliser les cosmologies et les traditions spirituelles non occidentales, reproduisant ainsi une hiérarchie ontologique héritée de la modernité coloniale, ce qui entrave la possibilité d'un dialogue véritablement pluraliste et empêche la cohabitation de visions du monde hétérogènes. Cette exclusion prive les pensées de gauche de décoloniser les savoirs et de réinventer une pensée de la justice qui dépasse les cadres binaires de la modernité. En marginalisant les cadres métaphysiques, on s'empêche d'interroger les fondements mêmes du rapport extractiviste au monde et de repenser les luttes écologiques comme des luttes aussi ontologiques, spirituelles et cosmologiques. En refusant d'intégrer la pluralité des traditions qui parlent des liens entre humain·es, non-humain·es et forces invisibles, les mouvements écologistes risquent de reconduire les logiques de domination qu'ils prétendent combattre.

Ce clivage contribue notamment à renforcer les tensions et les divisions entre les porteur·ses de luttes pour la reconnaissance et celleux pour la distribution, en rendant difficile l'émergence d'un horizon politique partagé. La métaphysique, en tant qu'espace de cohabitation de toutes les dichotomies, pourrait ainsi offrir un espace commun pour repenser les luttes en dehors des logiques binaires, en ouvrant à une pluralité de rationalités, de traditions et de conceptions du monde. C'est dans cette capacité à dialoguer à partir des bords — entre traditions, langues, et visions du réel — que pourrait résider l'une des clés d'un renouveau militant profondément décolonial et ontologiquement pluraliste selon Meziane.

Conclusion

Depuis le début de cette recherche, une interrogation centrale a guidé le travail : pourquoi et comment le religieux a-t-il été évacué des luttes anticapitalistes occidentales, et quelles en sont les implications ? Plus largement, il s'agissait d'interroger la place que les militant·es pour la justice sociale accordent à la métaphysique, au-delà du rejet historique du religieux par les idéologies de gauche.

L'enquête s'est construite en plusieurs jalons. Dans un premier temps, j'ai retracé la généalogie des idéologies de gauche et leurs rapports ambivalents avec la religion et la sécularisation. Si, en Occident, nombre de courants de pensée critiques se sont constitués en opposition aux religions instituées, perçues comme opprimes ou conservatrices, cette rupture n'a pas effacé l'héritage religieux : plusieurs mouvements de résistance ont continué à puiser, consciemment ou non, dans des valeurs morales et politiques issues de traditions religieuses. Ce paradoxe s'accompagne aujourd'hui d'un retour vers des formes de spiritualité individualisées ou communautaires, qui permettent de réinvestir une quête de sens hors des institutions, tout en reprenant certains de leurs principes éthiques. Dans un second temps, les apports du philosophe Mohamed Amer Meziane ont offert un cadre théorique permettant de penser la métaphysique au-delà des dichotomies modernes — croyance et non-croyance, visible et invisible, raison et spiritualité. Ce cadre a conduit à reformuler la question de recherche de manière plus précise : quelle place la métaphysique occupe-t-elle chez les militant·es pour la justice sociale ?

L'analyse d'entretiens semi-dirigés a permis d'identifier quatre profils de rapports entre métaphysique et luttes politiques. Le premier, « en quête de soi », regroupe des militant·es du Nord global qui rejettent les religions instituées mais valorisent des spiritualités individualisées en lien avec la reconnaissance identitaire. Le deuxième, « l'évitement du religieux », se compose principalement de militant·es du Nord global qui privilégient la redistribution et la lutte des classes, en tenant la spiritualité à distance de l'action politique. Le troisième, « le religieux, un monde à part », correspond à des militant·es du Sud global pour qui religion et spiritualité sont indissociables, mais dont la foi reste souvent dissociée du militantisme, avec un accent

sur la reconnaissance. Enfin, le quatrième, « religion et politique, même combat », assume une articulation affirmée entre croyance et politique, la foi étant conçue comme un moteur de justice et de résistance, orientée vers la redistribution.

Ces quatre profils révèlent à la fois les fractures et les potentialités des luttes pour la justice sociale. Ils traduisent une fragmentation interne, chaque profil mettant l'accent sur une dimension particulière — reconnaissance, redistribution, articulation ou politisation de la foi — ce qui complique la construction d'un horizon commun. Cependant, leur mise en relation ouvre aussi des pistes de convergence : certaines visions peuvent se rejoindre, par exemple entre reconnaissance et redistribution, ou entre politisation religieuse et critique sociale radicale. L'enjeu stratégique devient alors évident : sans dialogue ni reconnaissance mutuelle des cosmologies respectives, la gauche risque de demeurer divisée et fragilisée ; mais si elle intègre cette diversité comme une ressource, elle pourrait enrichir ses luttes anticapitalistes d'une profondeur métaphysique et culturelle encore largement absente dans les contextes occidentaux.

Enfin, à la lumière du terrain, un véritable tournant métaphysique apparaît difficile à envisager, même si les militant·es ne le rejettent pas entièrement. Il supposerait de restituer une place à l'invisible et de désoccidentaliser la raison, c'est-à-dire de la libérer de son ancrage exclusif dans une rationalité héritée des Lumières, qui marginalise d'autres formes de connaissance. Cela impliquerait d'ouvrir le champ du pensable à des rationalités plurielles, enracinées dans des traditions cosmologiques et spirituelles souvent reléguées aux marges. Une telle posture inviterait à repenser le rapport à la religion, à la laïcité et à l'altérité, tout en déconstruisant les cadres normatifs de la rationalité présentés comme universels mais profondément marqués par l'histoire occidentale.

Appports de la recherche

Le premier apport de cette recherche consiste à explorer les liens entre engagement politique et engagement religieux, un sujet encore peu traité dans la littérature. Cette réflexion, annoncée dès l'introduction, constitue le fil conducteur de l'ensemble du mémoire. Elle permet de questionner comment ces deux formes d'engagement, souvent perçues comme opposées — notamment dans les idéologies de gauche —, peuvent néanmoins coexister, se croiser ou même se nourrir mutuellement. C'est cette

articulation entre foi et action politique qui a guidé l'analyse tout au long du travail. Dans cette perspective, le recours à un cadre conceptuel original — celui qu'offrent les thèses de Meziane — a constitué une contribution centrale. J'ai tenté d'appliquer ses concepts philosophiques pour rendre compte de ce qui se passe aujourd'hui dans les milieux militants concernant la religion et pour éclairer des tensions que la littérature classique peine à saisir.

La revue de littérature a mis en lumière les liens entre plusieurs courants religieux et les idéologies de gauche. Bien que, dans le monde occidental, nombre d'idéologies de gauche aient émergé en opposition au religieux, les principes moraux formulés dans les trois religions du Livre ont manifestement nourri ces idéologies sur le plan de l'éthique, du fonctionnement et des fondements. Cependant, dans une perspective métaphysique, ces idéologies politiques peuvent être comprises comme des expressions du sécularisme, tel que le conçoit Meziane : un double mouvement de désenchantement du monde et de transfert du salut espéré dans l'au-delà vers une quête de rédemption ici-bas.

À la lumière des textes mobilisés, cette recherche propose également une relecture critique de l'histoire du sécularisme — un élément central ayant permis le déploiement du capitalisme fossile tel que nous le connaissons aujourd'hui. Cette perspective critique est nécessaire pour comprendre pourquoi Meziane appelle à un tournant métaphysique, notamment au sein des mouvements contestataires qui, parfois, reproduisent malgré eux les logiques du monde qu'ils cherchent à subvertir (Meziane, 2021). Il apparaît alors que la crise écologique ne découle pas uniquement des dynamiques capitalistes, mais aussi d'une crise plus profonde de la pensée et des modes d'existence. L'abolition de la métaphysique dans notre manière d'habiter le monde favorise un surinvestissement dans celui-ci — conçu comme le seul horizon exploitable — en rompant nos liens avec les forces non humaines. Penser la métaphysique comme horizon politique, comme lieu d'invention de sens pluriels, comme matrice de résistance enracinée dans une diversité de traditions devient alors une nécessité.

Le terrain de recherche a permis de constater que, même si les idéologies de gauche rejettent généralement le religieux, les militant.es peuvent entretenir des rapports à la métaphysique très divers : certain.es l'assument pleinement, d'autres l'abordent avec

distance, ambivalence, rationalité, ou encore dans une forme de quête existentielle. Ces divergences s'expliquent notamment par le lieu de socialisation à la croyance durant l'enfance — entre Nord et Sud globaux. Dans cette démarche, ce travail offre également un aperçu des clivages qui caractérisent la gauche radicale aujourd'hui, en mettant particulièrement en avant la question de la religion.

Dans cette recherche, les participant.es du Nord global ont majoritairement été socialisé.es au christianisme, dont iels se sont pour la plupart émancipé.es, tandis que celles et ceux du Sud global l'ont été à l'islam. Ce constat laisse entrevoir un clivage entre ces deux religions, perceptible jusque dans les milieux contestataires : d'une part, à travers un rejet du religieux et du Dieu unique — perçu comme contraire aux luttes identitaires; d'autre part, à travers une tolérance, voire un engouement, pour ce qu'iels nomment la spiritualité, notamment chez les personnes socialisées au christianisme, qui transfèrent leur besoin de croyance vers la communauté, la rationalité, la nature ou d'autres formes de pratiques spirituelles alternatives. Ce phénomène conforte l'hypothèse de Meziane selon laquelle le sécularisme produit une double dynamique : d'un côté, un rejet parfois virulent des religions instituées, perçues comme dogmatiques et patriarcales ; de l'autre, un attrait marqué pour des formes de spiritualité dites « exotiques » (Meziane, 2023). Ce paradoxe montre que la modernité n'a pas fait disparaître le besoin de transcendance, mais l'a déplacé vers des formes plus individualisées, hybrides et détachées des institutions religieuses traditionnelles.

Un autre constat important, qui pourrait constituer un frein au déploiement d'une métaphysique politique, réside dans l'homogénéité des milieux contestataires dans lesquels les participant·es évoluent — en termes d'idéologie, d'âge, de capital culturel, de type de lutte, de religion, d'éducation, etc. Ces milieux, souvent traversés par des valeurs séculières dominantes, tendent à restreindre l'expression d'une pensée véritablement plurielle.

Enfin, un apport significatif de cette recherche est de montrer que la conception de la justice sociale varie également selon le genre, ce que les thèses de Nancy Fraser permettent de comprendre. Les femmes et les personnes non binaires rencontrées ont exprimé une sensibilité particulière à la dimension de la reconnaissance, liée aux expériences de mépris symbolique, de marginalisation ou de discriminations. À l'inverse, les hommes cisgenres rencontrés ont davantage insisté sur la redistribution,

en lien avec les rapports de classe et les inégalités économiques. Cette divergence illustre la manière dont le genre structure la perception des injustices et la hiérarchisation des priorités politiques.

En ce sens, le cadre métaphysique, pensé à travers la tradition discursive permettant l'expérimentation de multiples visions du monde, offre un espace commun où ces conceptions hétérogènes peuvent coexister. Il permettrait de faire dialoguer les luttes pour la reconnaissance (culturelle, identitaire) et celles pour la redistribution (économique, structurelle), conformément à la typologie de Fraser. La métaphysique, en tant qu'espace de dialogue pluriel, pourrait ainsi devenir un levier pour réconcilier ces dimensions et construire un horizon politique inclusif, sensible aux pluralités, et porteur d'un projet véritablement décolonial.

Limites de la recherche

Toutefois, cette recherche n'est pas exempte de limites. Sur le plan de la revue de littérature, bien qu'un premier tour d'horizon des rapports entre religions et idéologies de gauche ait été réalisé, j'ai bien conscience d'avoir laissé dans l'ombre beaucoup d'éléments de cette histoire. Le choix de limiter l'enquête aux trois religions du Livre a certes permis de synthétiser la démarche, mais a également exclu plusieurs autres traditions religieuses et spiritualités alternatives, telles que le bouddhisme, le taoïsme ou le zen. Par ailleurs, les religions monothéistes ont été abordées de manière très synthétique, sans que toute leur profondeur, leur diversité interne et leur densité théologique ne soient véritablement explorées. Les mêmes remarques peuvent être formulées au sujet des idéologies politiques, que nous n'avons abordées qu'à très grands traits.

Le cadre théorique développé par Meziane sur l'histoire du sécularisme et le tournant métaphysique s'est révélé précieux, mais reste abstrait et parfois très idéaliste. J'ai tenté de « bricoler » une grille d'analyse inspirée de sa pensée afin d'articuler des correspondances avec les discours des participant.es. Cependant, ce cadre mériterait d'être approfondi et systématisé de manière plus rigoureuse. Par ailleurs, au-delà des discours recueillis, il aurait été pertinent d'observer directement les dynamiques à l'œuvre dans les groupes sociaux ou collectifs fréquentés par les participant.es, afin de

mieux comprendre les pratiques, qu'elles soient métaphysiques ou antimétaphysiques, mobilisées au sein de leurs mouvements.

Une autre limite importante réside dans l'empreinte subjective de mon propre regard. En adoptant une posture située, j'ai nécessairement projeté sur cette recherche mes propres attentes, mes sensibilités politiques et spirituelles, ainsi que mes affinités intellectuelles. Cela a influencé les choix théoriques, les orientations méthodologiques, ainsi que la manière dont j'ai interprété les propos des participant.es. Cette subjectivité n'est pas un biais à éliminer, mais une composante intrinsèque de cette recherche. Elle appelle toutefois à une rigueur réflexive constante : celle de rendre visibles mes positionnements, de reconnaître les angles morts qu'ils peuvent produire, et d'interroger en permanence mes interprétations à la lumière de cette implication personnelle. Reconnaître cette subjectivité, c'est aussi assumer que cette recherche ne produit pas une vérité objective, mais une proposition, inscrite dans une démarche de compréhension critique et engagée.

Enfin, un angle mort notable de cette recherche concerne l'absence de voix qui auraient sans doute permis de tisser des liens plus concrets avec la métaphysique : celles des personnes autochtones du Québec et d'ailleurs. Faute de temps et d'accès à ces perspectives, j'ai dû me résoudre à structurer l'analyse autour du clivage Nord–Sud global.

Pistes de recherche

Ce travail se veut un point de départ, une ouverture. Il invite à prolonger la réflexion selon plusieurs axes. Les écrits de Meziane mériteraient d'être approfondis afin de mieux comprendre les implications et les conséquences d'une pensée métaphysique et antimétaphysique dans le monde occidental ainsi que les conditions de possibilité d'un tournant métaphysique. Une piste stimulante consisterait à examiner les effets du néo-animisme sur certaines luttes écologistes. Par ailleurs, peut-on envisager la métaphysique comme un choix conscient ? Peut-on décider d'adhérer à une perspective métaphysique ? Et, si oui, quelles seraient les conditions nécessaires pour qu'elle s'impose dans les sociétés occidentales ?

Si les principes moraux formulés dans les trois religions du Livre ont manifestement nourri les idéologies de gauche à travers l'histoire, une autre piste mérite d'être

explorée : les mouvements contestataires contemporains jouent-ils aujourd'hui un rôle similaire à celui qu'occupait la religion autrefois, en se donnant pour mission de rendre justice aux sociétés ? En d'autres termes, ces mouvements se substitueraient-ils aux religions sans Dieu et théologie ?

Il serait également pertinent d'explorer plus en profondeur la manière dont les mouvements contestataires — notamment féministes, écologistes et décoloniaux — réactivent des formes de spiritualité politique, de ritualisation collective ou d'attention à l'invisible. L'élargissement du spectre géographique et épistémique permettrait d'intégrer des cosmologies autres, notamment autochtones, souvent marginalisées dans les récits politiques dominants. Pour ce qui est des militant.es occidentaux, s'agit-il d'une redécouverte de la métaphysique ?

Cette recherche a aussi fait émerger d'autres interrogations. Comment cette question aurait-elle pu être abordée dans d'autres contextes que celui du Québec, où la rupture avec la religion est particulièrement marquée, peut-être plus qu'ailleurs en Occident ? Et comment se déploierait-elle dans des pays du Sud global ? Les résultats ambivalents observés sont-ils liés au lieu d'observation ? Enfin, une autre piste féconde serait d'examiner comment ces élans métaphysiques peuvent se traduire en pratiques concrètes de soin, de gouvernance, de justice ou de résistance — sans pour autant instrumentaliser l'invisible.

Tous ces éléments constituent des pistes fécondes à explorer dans le cadre de futurs travaux.

Bibliographie

- Abraham Y.-M. (2019). Guérir du mal de l'infini: produire moins, partager plus, décider ensemble. Écosociété
- Alexander.J (2005), Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual. Politics, Memory, and the Sacred, Durham, Duke University Press, p. 326-327
- Alphandéry P (1991)., Bitoun P. & Y. Dupont, L'équivoque écologiste, Paris, La Découverte
- Angaut. JC. (2021). Anarchisme. Ducange, Jean-Numa; Keucheyan, Razmig; Roza, Stéphanie. Histoire globale des socialismes, XIXe-XXIe siècle
- Anidjar.G (2006). “Secularism.” Critical Inquiry 33(1): 52–77
- Asad. T (2003). Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA: Stanford University Press
- Asad. T (1993). Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- Asad. T (2003). « La construction de la religion comme catégorie anthropologique» dans Id, Tradition critique, p. 59-85.
- Bakounine. M (1882), Dieu et l'État. Paris: Mille et Une Nuits, Paris, 2000
- Bakounine. M (1970), God and the State, Paul Avrich (dir.), New York, Dover Publications
- BAUM. G &. CAMERON. D (1984). Ethics and Economics: Canada's Catholic Bishops on the Economic Crisis. Toronto, Lorimer
- BAUM. G (1982). The Priority of Labour: A Commentary on *Laborem Exercens*. New York, Paulist Press
- Baum. G (1987), Théologie de la libération et marxisme. International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire, (17), 135–141

Becci & Monnot (2016). Spiritualité et religion: nouveaux carburants vers la transition énergétique ? Karthala. n° 40

Ben Bella. A (1964). Les discours du président Ben Bella: année 1963, 1er trimestre 1964. Alger: Ministère de l'orientation nationale, Direction de la documentation et des publications

Berlan. A (2021). Terre et liberté: la quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance. La lenteur

Berry. T (1999). The Great Work: Our Way into the Future. New York: Bell Tower

Bloch. E (1959), Le Principe espérance. Paris: Gallimard

Bookchin. M (1982) The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy. Palo Alto: Cheshire Books

Borgeaud. P (2021), , La pensée européenne des religions, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Librairie du xxie siècle »

Buber.M (1947). Chemins de l'utopie. Paris: L'Arche

Buber.M (1937). Tales of the Hasidim. New York: Schocken Books

Calvez. J-V (1999). Les silences de la doctrine sociale catholique. De L'atelier. Coll Débattre

Carole P Christ, (2018). « pourquoi les femmes ont besoin de la Déesse: réflexions phénoménologiques, psychologiques et politique »,, in Émilie Hache; Reclaim, op.cit., p 85

Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (2000). Sufism: A Short Introduction. Oneworld Publications.

Colson.D (2001). Petit lexique philosophique de l'anarchisme. Paris: Le Livre de Poche

Dabashi, H. (2008). Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire. New York: Routledge.

Daly.M (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Boston: Beacon Press

Daviau. P (2014). « L'écospiritualité: un chemin de renouvellement intérieur », dans *Croire hors les murs. Expériences du croire chrétien d'aujourd'hui*, Berlin, Lit Verlag

DeBeauvoir. S (1949). *Le Deuxième Sexe.* Paris: Gallimard

Derrida. J (2000). *Foi et savoir*, Paris, Éditions Le Seuil

Descola. P (2005). *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines »

Desplan. F (2009). Henri Desroche: Le messianisme et sa forme d'action collective le millénarisme. *Esprit Critique: Revue Internationale de Sociologie et de Sciences sociales*, 11 (1), pp.1-11

Desroche. H (1969): *Dieux d'hommes, Dictionnaire des messianismes et millinarismes de l'ère chrétienne.* La Haye, Paris, Mouton

Devereux G (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*

Dorlin. E (2008). *Épistémologies féministes.* Dans: , E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe* (pp. 9-31). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France

Dubuisson. D (2020), , *L'invention de la religion. Impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris, CNRS Éditions décroissance. *Propositions pour Penser et Faire la transition*, Les Éditions Utopia

Engels. F (1974), *Dialectique de la nature* (J.-M. Brohm, Trad.). Paris: Éditions sociales. (Œuvre originale rédigée entre 1873 et 1883, publiée posthumément en 1925.

Engels. F (1972). *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (J. Molitor, Trad.). Paris: Éditions Sociales. (Travail original publié en 1884)

Fessard. G (1978), *Chrétiens marxistes et théologie de la libération.* Paris, Éditions Lethielleux

Flipo.F (2013). Statut et portée de l'écologie politique: contribution à une anthropologie de la globalisation et de la modernité. Philosophie. Université Paris-Diderot - Paris VII, 2013

Floyd. J & Charlene. A. (1996) "A Theology of Insurrection? Religion and Politics in Mexico." *Journal of International Affairs* 50(1): 142–65

François, pape. (2015). *Laudato si'.* Sur la sauvegarde de la maison commune. Vatican.

Fraser, N. (2008). *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World.* New York: Columbia University Press.

Fraser, N. (2011). Repenser la justice dans un monde globalisé. Dans F. Dubet (dir.), *Qu'est-ce que la justice sociale?* (pp. 111–128). Paris: La Découverte.

Fraser.N (2011), (a) [1998]. « Penser la justice sociale: questions de théorie morale et de théorie de la société ». *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution.* Chapitre 2, 43-69

Fraser.N (2011) (a) [2000]. « Repenser la reconnaissance ». *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution.* Chapitre 3, 71-92

Fraser.N (2012), [2005]. « Le cadre de la justice dans un monde globalisé ». *Le féminisme en mouvements.* Chapitre 8, 257-280. (Version française de Fraser, Nancy. 2005. « Reframing justice in a globalizing world ». *New Left Review*, 36, nov/déc 2005.

Fraser.N (2012), [2001]. « Pour une politique féministe à l'âge de la reconnaissance. Une approche bidimensionnelle de la justice de genre ». *Le féminisme en mouvements.* Chapitre 6, 217-238

Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* London: Verso.

Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, I/212, July–August, pp. 68–93.

Furukawa. D & Massicotte, M-J (2013). Processus de radicalisation et radicalité au quotidien: discours et pratiques des communautés rurales au Brésil. *Lien social et politique* 68 (3)

García-Ruiz. J& Löwy. M (1997), *Archives de sciences sociales des religions*, 42e Année, No. 97 (Jan. - Mar.,), pp. 5-8

Gauchet. M (1985)., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard

Gershom.S (1974), *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, p. 46

Girard. J (1985). *Mouvement coopératif et exploitation forestière: le cas du Saguenay-Lac-St-Jean*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi

Goldsmith. E (1992)., *The Way, an Ecological World-View*, London, Rider & co,. Traduction: *Le défi du XXIème siècle. Une vision écologique du monde*, Paris, Le Rocher

Rocher M. (2002). *Le Tao de l'écologie. Une vision écologique du monde*, Paris, Le Rocher,

Gosselin. S & Gé Bartolli. d (2022). *Condition terrestre: Habiter la terre en communs*

Graeber. D (2008). *Direct Action: An Ethnography*. Oakland, CA: AK Press

Gramsci.A (1996).*Cahiers de prison, Tome 3*. Paris: Gallimard

Guérard et Tremblay (1982).*Coopératives et développement, Critères*, n° 34, pp. 59-69

Gutiérrez.G (1971).*Teología de la liberación: Perspectivas*

Hanh. TN (1997). *Interêtre: Une introduction au bouddhisme engagé*. Paris: Sully

Hervieu-Léger.D (1993), *La Religion pour Mémoire*, Paris, Cerf, , p. 105

Hervieu-Léger.D (1974). *Messianisme—Millénarisme et utopie*. In: *Études théologiques et religieuses*, 49e année, n°2,. *Recherches de théologie politique*. pp. 299-316

Hesse-Biber, S. N., & Leavy, P. (2011). *The Practice of Qualitative Research* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

- Hutchison, A. (2014). The Whanganui River as a legal person. *Alternative Law Journal*, 39(3), 179–182.
- Illich.I (2003). Œuvres complètes. Volume 1 Fayard
- Jaurès.J (1959). Discours parlementaires. Paris: Éditions Sociales
- Ketteler.W (1864). La question ouvrière et le christianisme
- Ladrière. J (2016), J, Lecarme, J et Moatti, C (). Engagement, Encyclopaedia Universalis.
- Lagalisse. E (2022). Anarchisme occulte. Éditions du remue-ménage
- Lagalisse. E (2011). Marginalizing Magdalena”: Intersections of Gender and the Secular in Anarchoindigenist Solidarity Activism. University of Chicago Press. Vol. 36, No. 3, pp. 653-678
- Lahire B (1998). (), L'homme pluriel. Les ressorts de l'action, Nathan, Paris
- Lakoff. A (2013). Anarchism and Hope, Montréal, Howl! Arts Collective
- Lalonde B & Simonnet. D (1978). Quand vous voudrez, Paris, Pauvert
- Lamrabet. A (2007), A. (). Le Coran et les femmes. Rabat: Albouraq
- l'Ancien Testament par la British and Foreign Bible Society (1963), Londres, ; les références en français proviennent de l'édition de l'École biblique de Jérusalem (La Sainte Bible, Paris, Cerf, 1961)
- Lapointe. P (2020).La théorie critique de Nancy Fraser. *Les Cahiers du CRISES*. Collection Études théoriques et méthodologiques. ET2001
- Lassave. P (2023), « Tradition critique et pousses métaphysiques sur l'anthropocène », Archives de sciences sociales des religions coll. 204
- Lassave.P (2021), « Violences religieuses. Théories et anti-théories du sacré », Archives de sciences sociales des religions, 196, p. 95-110
- Laurent. S (2026). Martin Luther King: une biographie intellectuelle et politique. Les Éditions POINTS. Coll Points documents

Lehning. A & Bakunin. M (1973). Michael Bakunin: Selected Writings, Londres, Jonathan Cape Ltd., , p. 34-35

Leopold, A. (1949). A Sand County Almanac. Oxford University Press.

Levi-Strauss.C (1977) L'identité, Collège de France 1974-1975, Grasset, Paris,

Lénine (1972). Socialisme et religion (Œuvre originale publiée en 1905). In Œuvres choisies en trois volumes (Vol.1). Moscou: Éditions du Progrès

Lovelock. J (1979). Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford University Press

Locke, J (1992) -- [1689]. Lettre sur la tolérance. Paris: Vrin

Löwy.L (1999), Le concept d'affinité élective en sciences sociales. In: Critique internationale, vol. 2.. La formation de l'Europe. pp. 42-50

Lévesque.B (1981). Coopératives et socialisme au Québec: perspective pour l'an 2000", Interventions (Mtl, Payette et Simons), n° 6, pp. 193*309

Malm, A. (2016). Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming. London: Verso.

Marshall, Demanding the Impossible: A History of Anarchism, op. cit.; Bose, A History of Anarchism, op. cit.; Woodcock, L'anarchisme, op. cit.

Marshall.P (1993), Demanding the Impossible: A History of Anarchism, Londres, Fontana Press, ; Atindranath Bose, A History of Anarchism, Calcutta, World Press

Marx. K (1971).Critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction (J. Texier, Trad.). Paris: Éditions Sociales. (Œuvre originale publiée en 1844)

Marx. K (1993). Le Capital, trad. Jean-Pierre Lefebvre (dir.), Livre I, Paris, PUF, p. 803-857.

Meziane. M (2021), , Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation, Paris, La Découverte, coll. « L'envers des faits »

Meziane. M (2023). Le bord des mondes: Vers un tournant métaphysique de l'anthropologie. Les éditions Vues de l'esprit. Coll. « L'envers des faits »

Meziane. M & Mahieddin Emir (2022), « Pour une anthropologie de l'impérialité », Journal des anthropologues [En ligne], P 170-171

- Mowinckel. S (1956). *He that Cometh*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 261-263, 265
- Nasr, S. H. (1990). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*.
- Nasser.G (1961). *Le socialisme arabe*. Présenté et annoté par Jean Ziegler. Lormont: Le Bord de l'eau, coll. « Quoi de neuf? », 2019
- Nietzsche, 1974 [1882]. *Le Gai Savoir*. Trad. Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, coll. « Folio Essais »,
- Ollitrault S (2008)., *Militer pour la planète: sociologie des écologistes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes
- Owen. R (1991). *A New View of Society and Other Writings** (G. Claeys, Ed.). London: Penguin Books. (Œuvre originale publiée en 1813)
- Paillé, P. & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3e éd.). Paris: Armand Colin.
- Paranteau I & Parenrau D. (2023). *Les idéologies politiques: Le clivage gauche-droite- 2e édition*. Presses de l'Université du Québec (PUQ)
- Passage du Corpus Hermeticum XVI cité dans Copenhaver, *Hermetica*, op. cit., p. 58
- Piron. S. (2018). *L'Occupation du monde*. Bruxelles: Zones sensibles, p. 107.
- Plaskow. J (1990). *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*. HarperCollins
- Proudhon. P.J. (1858). *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*. Paris, librairie de Garnier frères
- Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press.
- Ravet. JC (2004). *Revue Relations*. No 691, Le pouvoir dans l'église
- Rezali. R (2024). *Mon accompagnement Ramadan pour une plénitude spirituelle: Explorez les piliers essentiels de Taqwaa, Ash-Shukr et Ar-Rushd à travers ce guide spirituel*. Amazon Kindle Direct Publishing
- Roy. P.-É (2001). *Les Québécois et leur héritage religieux*. Mens, 2(1), 17–33

- Ruether. R (1983). Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon Press
- Sée. H & Tawney.R. T. (1926). Religion and the rise of capitalism., In: Revue d'histoire moderne, tome 1 N°5, 1926. pp. 388- 389;
- Shariati, A. (1980). Qu'est-ce que l'idéologie? Paris: Albouraq.
- Shariati. A (2009). Construire l'identité révolutionnaire (R. Ousseiran, Trad.). Paris: Albouraq
- Starhawk (1982). Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics. Boston: Beacon Press
- Strahawk (2019). Quel monde voulons-nous?. Traduction en français d'Isabelle Stengers. Éditions Cambourakis
- Strahawk (2015). Rêver l'obscur: femmes, magie et politique.. Les éditions Cambourakis
- Taussig, M. (1980). The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: University of North Carolina Press
- Tébar.P (1997). Archives de Sciences Sociales des Religions, , No 97 pp. 63-72
- Teun Van Dijk (2006), « Politique, Idéologie et Discours », Semen [En ligne], 21 |, mis en ligne le 28 avril 2007
- Touchard. J. (1977). Histoire des idées politiques (Tome II). Paris: Armand Colin
- Vaillancourt. J-G (1984). Les groupes socio-politiques progressistes dans le catholicisme québécois contemporain. Département de sociologie, Université de Montréal
- Weber, M. (1992). Essais sur la théorie de la science (J. Freund, Trad.). Paris: Plon. (Œuvre originale publiée en 1904)
- Weber, M. (2003 [1905]). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris: Gallimard, coll. « Tel »
- White.L (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. Science, 155(3767), 1203–1207

Womack & Jhon. Jr (1999). Rebellion in Chiapas: An Historical Reader. New York: New Press

Annexe: Guide d'entretien

Ouverture de l'entretien

Bonjour,

Merci d'avoir accepté de prendre ce temps de discussion.

La participation à cet entretien restera évidemment anonyme à l'exception des trois membres de l'équipe de recherche, qui ont signé un engagement de confidentialité. Par ailleurs, les éventuelles citations de tes propos dans les différents rapports que nous serons amenés à produire ne permettront pas de t'identifier. L'ensemble du dispositif d'enquête a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche de HEC Montréal. Si à n'importe quel moment tu ne souhaites pas répondre à une question, tu préfères retirer des propos ou encore ne plus faire partie de cette enquête, c'est tout à fait possible.

Comme je te l'ai précisé quand je t'ai contacté, l'objectif de cette étude est de comprendre le rapport à la spiritualité dans le milieu militant. Le guide d'entretien que j'ai préparé porte sur quatre thèmes que nous essaierons d'aborder dans l'heure que nous avons ensemble. Je serai la gardienne du temps durant la discussion, je te laisserai savoir si nous dépassons.

Voici les grands thèmes que j'aimerais discuter avec toi:

- Ton parcours et tes positions politiques
- Ton rapport à l'invisible
- Lien entre spiritualité et idéologie politique
- Lutte anticapitaliste et métaphysique

Quelques éléments avant de répondre aux questions: il n'y a pas d'urgence à répondre aux questions, tu peux prendre le temps d'y répondre à ton rythme; il n'y a pas de mauvaises réponses ni d'attentes de ma part ou de jugement de valeur.

Si tu es d'accord, on va commencer par le premier thème sur ton parcours et tes positions politiques.

Thème 1: Parcours et positions politiques

a) Position politique et influences: Quelle est ta position politique, ton idéologie?

Relances possibles:

- Pourquoi cette position politique?
- Quelle place ça prend dans ta vie quotidienne?
- Quel collectif? Quel engagement tu as eu?
- Comment tu te sens dans ces collectifs dont tu fais partie ou tu as fait partie?

b) Enfance et origine sociale: Peux-tu me parler de ton enfance?

Relances possibles:

- Où as-tu grandi?
- Que faisait tes parents? Quel est le niveau de diplôme de tes parents?
- Quelles influences tes parents, ta communauté, ton territoire ont eu sur tes idéologies politiques?
- Quelles études universitaires?

c) Inspirations et groupes de références: Qui sont les figures politiques qui t'inspirent, celles auxquelles tu t'identifies? Pourquoi?

Relances possibles:

- Pratiques en matière de vote?
- Les lectures?
- Les adhésions à des collectifs ou à un parti?
- Idéologie publique ou pas?

Thème 2: Rapport à la croyance – non-croyance

Après avoir parlé de tes convictions politiques, je voudrais à présent parler de ce qu'on appellera pour le moment la religion ou le spirituel.

- a)** Origines et convictions spirituelles: Quelles sont tes convictions sur ce sujet?

Relances possibles:

- Quelles sont tes influences?
- Comment ces convictions ont été acquises?
- À quel moment? Par quelles médiations?
- Qu'est-ce qui est réel selon toi? Qu'est-ce qui n'est pas réel? Quelle différence tu fais entre les deux? Penses-tu que la croyance est une réalité? Quel rapport tu entretiens avec les superstitions?
- Combien de mondes existe-t-il selon toi? Est-ce que tu penses/ressens qu'il y a des choses autour de nous qui sont là et que tu ne vois pas? Lesquelles? Pourquoi? Qu'est-ce que tu fais de cette croyance ou non croyance?
- Qu'est-ce que le mot religion t'évoque? Quelles expériences? Quelles perceptions? Pourquoi?
- Qu'est-ce que le mot Dieu t'évoque? Quelles expériences? Quelles perceptions? Pourquoi?
- Quel lien as-tu avec le monde des rêves? est-ce que tu rêves? est-ce que tu le notes? est-ce que tu le racontes à quelqu'un? tu y repenses? Qu'est-ce que tu fais de ces croyances ou non-croyances? (chercher la pratique au-delà de la croyance).

- b)** Accès à l'invisible: Qu'est-ce que la nature pour toi?

Relances possibles:

- Quel rapport entretiens-tu avec les éléments de la nature: le ciel, les souterrains, l'air, etc.?
- Selon toi, qu'est-ce qu'il y a autour de la nature et qu'on ne voit pas forcément?
- Comment peut-on accéder à ces éléments? Pas quels moyens? (rituels, présence, écoute, prière, dialogue, reliance, espérance, etc.)

- c)** Perception sur les croyances des autres: Si une personne dans une tradition en particulier te raconte la chose suivante: « cette grotte ou cette mine peut se manifester sous forme humaine ou sous forme d'esprit pour nous guider dans

nos choix... », qu'est-ce qui t'interpellerait par rapport à ce récit? Comment tu te situerais par rapport à la réalité de cette personne? Est-ce qu'il y a une part de toi qui aimerais savoir si ça existe ou pas?

Thème 3: religion/spirituel et idéologie politique

Nous avons parlé de tes convictions politiques et de tes convictions religieuses ou spirituelles. Je voudrais à présent qu'on aborde les liens entre elles. Donc, quels rapports entretiennent tes convictions politiques et tes convictions religieuses?

Relances:

- Elles se complètent? Se renforcent? Se contredisent?
 - Le religieux est-il premier? Ou le politique?
- a) Entre discours et pratiques: Est-ce que l'un ou plusieurs de ces concepts que nous avons évoqués intervient dans ton idéologie politique ou encore dans ton engagement militant?

Relances:

- Pourquoi oui?
 - Pourquoi non?
 - Si oui, de quelle manière?
- b) Perception sur la définition de la métaphysique
- Concept de l'éthique de la fidélité en métaphysique: Lorsque tu regardes le déclin de notre planète, y-t-il une part de toi qui s'en remet à une réalité autre qu'humaine? penses-tu qu'il peut y avoir un accomplissement d'une volonté autre qu'humaine?
 - Concept de traduction discursive en métaphysique: Qu'est-ce que tu penses des espaces de conflits ou de désaccords sur les discours ou les croyances dans le milieu anticapitaliste?
 - Quel niveau d'unité avons-nous besoin dans nos conflits?

- c) Perception sur le capitalisme et le spiritualité: Qu'est-ce que tu penses de l'évolution de la spiritualité ou encore de la religion dans une société capitaliste?

Relances possibles:

- Quel lien fais-tu entre l'évolution de la spiritualité et du colonialisme par exemple?
- Selon toi, que pensent les personnes dans le milieu anticapitaliste de la question de la religion ou de la spiritualité?
- Est-ce que c'est un sujet qui est abordé?
- Penses-tu que la question de la spiritualité pourrait prendre plus de place avec le temps.

Thème 4: Exposer la thèse de Meziane et faire réagir

J'aimerais maintenant t'exposer la thèse sur laquelle je me suis basée pour te poser toutes ces questions et j'aimerais avoir ton avis sur le sujet. Je n'ai pas d'attente, que tu sois d'accord ou pas.

Comme le thème du la métaphysique est une boîte de pandore, l'objet repose sur la thèse de Mohamed Amer Meziane qui postule l'idée selon laquelle l'industrialisme a eu pour visée de mémoire de contraindre la terre à réaliser le ciel, le salut ou encore le paradis ici-bas (donner l'exemple des dragons). Par conséquent, le sacré ou encore la religion n'aurait jamais réellement disparu, mais elle se serait transférée dans l'industrie à travers notamment le capitalisme fossile

Meziane parle d'actualiser le discours de la lutte écologique et la lutte anticapitaliste pour faire de la place à une vraie justice climatique qui intègre l'idée suivante: il n'y aurait pas qu'un seul monde, il y en aurait plusieurs mondes qui se parlent et interagissent à travers des dimensions métaphysiques auxquelles plusieurs peuples depuis toujours ont accès. Cette thèse pourrait changer énormément de choses dans la manière dont on lutte pour la planète et contre le système puisqu'on prend en considération l'idée d'une autre réalité que celle qui est visible.

Par exemple le fleuve en Nouvelle-Zélande ...

- Qu'est-ce qui t'interpelle? Qu'est ce qui résonne? Qu'est-ce qui résonne moins?
- Penses-tu que ce serait une manière de politiser la question métaphysique comme une question politico-religieuse qui permet une sortie du capitalisme?
- Quelle est la limite de cette thèse? Pourquoi selon toi elle ne fonctionnerait pas comme mode d'institutionnalisation?
- Quelle place devrait prendre la dimension métaphysique dans le discours anticapitaliste