

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

LAÏCITÉ POLITIQUE ET ÉTHIQUE DE CONVICTION : LA QUESTION DU THÉOLOGICO-POLITIQUE CHEZ SPINOZA

Mémoire de Master en Philosophie soutenu publiquement le 27 juin 2024.

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par

Joseph Gabriel MILEND

Licencié en Philosophie

Matricule

180606



Président : Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, MC,

Université de Yaoundé 1

Rapporteur : Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA, CC,

Université de Yaoundé 1

Examinatrice : Lydie Christiane AZAB à BOTO CC,

Université de Yaoundé 1

Juin 2024

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

SOMMAIRE

<i>DÉDICACE</i>	<i>iii</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>ii</i>
<i>RÉSUMÉ</i>	<i>iii</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>iv</i>
<i>INTRODUCTION GÉNÉRALE</i>	<i>1</i>
<i>PREMIÈRE PARTIE : HISTORIQUE ET ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA LAÏCITÉ</i>	<i>7</i>
<i>CHAPITRE I: DES PRINCIPES AU CONCEPT : LES ORIGINES MÉTAPHYSIQUES ET POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ</i>	<i>8</i>
<i>CHAPITRE II : SPINOZA ET LA QUESTION DU THÉOLOGICO-POLITIQUE</i>	<i>24</i>
<i>CHAPITRE III : LA LAÏCITÉ DANS LE TRAITE THÉOLOGICO-POLITIQUE : NATURE ETCARACTÉRISTIQUES</i>	<i>37</i>
<i>DEUXIÈME PARTIE :LA LAÏCITÉ SPINOZISTE AU XXI^e SIÈCLE : ENJEUX ET DÉBATS</i>	<i>49</i>
<i>CHAPITRE IV :L'ACTUALITÉ DU PRINCIPE SPINOZISTE DE LA LAÏCITÉ ET SES LIMITES</i>	<i>50</i>
<i>CHAPITRE V :LA RECRUDESCENCE DES INTÉGRISMES ET LE RETOUR DU RELIGIEUX</i>	<i>62</i>
<i>CHAPITRE VI : LA LAÏCITÉ ENTRE LE PUBLIC ET LE PRIVE : LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET L'IMPOSSIBLE NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT</i>	<i>77</i>
<i>TROISIÈME PARTIE :PERSPECTIVES POUR UNE ÉTHIQUE DE CONVICTIONS DU FUTUR</i>	<i>90</i>
<i>CHAPITRE VII :NÉCESSITE D'UNE RECONNAISSANCE DU CARACTÈRE POLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX</i>	<i>91</i>
<i>CHAPITRE VIII :ENJEUX DE L'ENSEIGNEMENT DU FAIT RELIGIEUX ET PRIMAT DE LA PÉDAGOGIE DES VALEURS SUR LA PÉDAGOGIE DES SAVOIRS</i>	<i>103</i>
<i>CHAPITRE IX :POUR L'ÉCLECTISME POLITIQUE : PLAIDOYER POUR UN LIBÉRALISME MODÉRÉ</i>	<i>115</i>
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i>	<i>125</i>
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>129</i>
<i>TABLE DES MATIERES</i>	<i>134</i>

À mes parents

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont à l'endroit de mon encadreur qui a eu foi en ma persévérance et en ma détermination.

Des remerciements adressés également à mes enseignants pour leur encadrement sans faille.

Enfin, un merci particulier à ma famille pour son soutien de toute nature

RÉSUMÉ

La laïcité, ce principe fondamental du vivre-ensemble qui porte en lui la lumière éthique et politique de la conservation de l'Etat, a tôt fait de rallier les philosophes à sa cause par les valeurs dont elle est porteuse. La laïcité, on ne la connaît pas ; on la reconnaît par ses caractéristiques : la liberté de conscience, la séparation des églises et de l'Etat, et, par une relation de causalité, l'égalité entre les citoyens. Les présentes recherches visent à questionner la légitimité de la laïcité que nous propose Spinoza dans son *Traité théologico-politique*. En effet, voulant sortir le monde des conflits de convictions qui mettaient à mal la stabilité des Etats et la sécurité des citoyens au XVII^e siècle, Spinoza propose une séparation radicale des églises et de l'Etat, reléguant les convictions des citoyens dans le seul domaine privé. Bien que cette panacée ait trouvé échos favorable dans les Etats laïcs du XXI^e siècle, son bilan n'est pas des plus positifs. Il s'agit donc pour nous, de montrer de quelle façon la confusion du spirituel et du religieux et la négation politique du fait religieux, rendent dangereuse la séparation radicale entre les églises et l'État. En réalité, la religion ne peut se concevoir simplement comme un ensemble de dogmes qui unissent les adeptes autour d'un idéal céleste. Elle est, avant toutes choses, un cadre politique, social et dynamique. C'est une façon de voir le monde et de le concevoir. La laïcité, ce n'est donc pas faire de l'Eglise un Etat dans un Etat en voulant la séparer radicalement de ce dernier. La laïcité consiste en la définition d'un idéal politique, qui inclut le fait religieux comme un élément à part entière de l'Etat, tout en acceptant le dynamisme des nouvelles orientations religieuses qui, loin de se borner aux considérations ésotériques, réclament leur mieux-être ici et maintenant. L'idéal politique dont il est question ici redéfinit le rôle transcendant de l'Etat qui est la protection des droits et la garantie du bien-être des citoyens, et ce, même contre leur volonté. Une telle légitimité se justifie par l'éclectisme politique dont résulte cet idéal. Eclectisme qui consiste à penser l'Etat non pas uniquement dans un rapport gouvernés-gouvernants, mais aussi et surtout, dans un rapport entre individus de convictions variées et variables, mus par la volonté de vivre ensemble dans l'harmonie.

Mots-clés : laïcité, liberté, Église, État

ABSTRACT

Secularism, this fundamental principle of living together which carries within it the ethical and political light of the preservation of the state, quickly rallied philosophers to its cause through the values it conveys. Secularism, we do not know it ; it is recognized by its characteristics : freedom of conscience, separation of church and state, and, by causal relationship, equality among citizens. The present research aims to question the legitimacy of secularism that Spinoza proposes to us in his *Theological-political treatise*. Indeed, wanting to get the world out of the conflicts of convictions that undermined the stability of states and the security of citizens in the 17th century, Spinoza proposed a radical separation of Churches and state, relegating the convictions of citizens to the sole domain private. Although this solution has found favorable echoes in the secular states of the 21st century, its results are not the most positive. It is therefore for us, to show how the confusion of the spiritual and the religious, and the political negation of the religious fact, make dangerous the radical separation between the churches and state. In reality, religion cannot be conceived simply as a set of dogmas that unite followers around a celestial ideal. It is, above all, a political, social and dynamic framework. It is a way of seeing the world and conceiving it. Secularism therefore does not mean making the Church a state within a state by wanting to separate it radically from the latter. Secularism consists in the definition of political ideal which includes the religious fact as an element in its own right of the state, while accepting the dynamism of the new religious orientations which, far from believing in the celestial paradise after death, claim their well-being here and now. The political ideal in question here redefines the transcendent role of the state, which is the protection of the rights and the guarantee of the well-being of citizens, even against their will. Such legitimacy is justified by the political eclecticism from which this ideal results. Eclecticism which consists in thinking of the state, not only in a relationship governed-rulers, but also and above all, in a relationship between individuals of varied and variable convictions, moved by the desire to live together in harmony.

Keywords: Secularism, Freedom, Church, State

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans le processus d'élaboration du sens de son existence, l'homme prend pour point de départ ses croyances, ses convictions. De ces dernières il a su fonder la religion. Mais les convictions sont variables entre les hommes, ce qui justifie la pluralité des doctrines et des religions. C'est aussi cette différence de convictions qui introduira le chaos qui mène à l'élaboration de la laïcité. Le concept est purement politique, dans la mesure où il vise une vie harmonieuse entre les hommes de convictions différentes au sein de la République. Ses principes témoignent d'ailleurs de cet état de choses : séparation entre l'Église et l'Etat, liberté de conscience, avec, comme corollaire, l'égalité entre les citoyens. Autant dire que la question de la laïcité est centrale lorsqu'il s'agit de penser l'Etat, dans ses préalables et non simplement dans ses manifestations. C'est pourquoi il ne serait pas contre-raison, de s'attarder sur le constat selon lequel le concept n'admet pas une définition officielle, universelle. Toutefois, dans un souci de clarification, nous ne manquerons pas de souligner cet effort d'André Comte-Sponville :

Ce n'est pas l'athéisme. Ce n'est pas la religion. Encore moins une religion de plus [...] Ce n'est pas une croyance ; c'est un principe, ou plusieurs : la neutralité de

l'État vis-à-vis de toute religion comme de toute métaphysique, son indépendance par rapport aux Eglises comme l'indépendance des Eglises par rapport à lui, la liberté de conscience et de culte, d'examen et de critique, l'absence de toute religion officielle, de toute philosophie officielle, le droit en conséquence, pour chaque individu, de

pratiquer, la religion de son choix ou de n'en pratiquer aucune, le droit de prier ou de blasphémer, tant que cela ne trouble pas l'ordre public, enfin, mais pas le moins

important, l'aspect non confessionnel et non clérical- mais point non plus anticlérical- de l'école publique.¹

Cet essai de définition nous permet de mettre en exergue toute la difficulté qu'il y a à donner une définition universelle de la laïcité. Nous pouvons par exemple remarquer que dans le paragraphe ci-dessus, Comte-Sponville, voulant dire ce qu'est la laïcité, commence par dire ce qu'elle n'est pas. La suite témoigne davantage de cette complexité : il ne définit pas à proprement parler la laïcité, il en énumère les principes, qui, eux, se veulent universels. Principes que nous pouvons résumer en trois expressions : séparation de l'Église et de l'État, liberté de conscience, ayant comme corollaire l'égalité entre les citoyens.

Si la conception de la laïcité se préoccupe de l'aspect pragmatique au point de paraître complexe, il n'en va de même pour l'éthique de conviction ; du moins selon Comte-Sponville. Définissant l'éthique de conviction il écrit en effet, « c'est celle qui se contente d'appliquer des principes, quelques soient les conséquences prévisibles de l'acte et fussent-elles être négatives :

¹ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, pp.516-517.

il suffit de faire son devoir sans se soucier du reste »². Cette approche qui résume l'idée que les philosophes ont de l'éthique de conviction dérive de la morale kantienne alors considérée comme « désintéressée ».

Mais cette considération semble omettre le fondement même de la morale de Kant. Ce n'est pas tant la volonté de respecter les principes qui motive Kant, mais la crainte d'une normalisation du relativisme, appelée, par euphémisme, quête d'universalité. « Agis seulement d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle³ », au risque de voir chacun faire ce qu'il veut, comme il l'entend et comme il le pense. Loin d'être désintéressée, l'éthique de conviction est en effet une arme contre l'anarchisme. La laïcité n'en prend pas pour autant un coup. Après tout, ses principes tels qu'énumérer dans l'approche d'André Comte-Sponville sont universels. Ce sont ces principes universels, immuables, qui nous donnent une opportunité de proposer, dans le contexte de nos recherches, une définition de la laïcité. Pour ce faire, nous partagerons d'abord la remarque selon laquelle, tous ces principes ont comme nervure centrale la liberté. Et puisque le concept de liberté est consubstantiel à celui d'autonomie, il se peut que ce dernier soit incontournable. Mais si les définitions accordées jusqu'ici à la laïcité ne parlent d'autonomie que pour évoquer l'indépendance de l'État vis-à-vis de la religion et inversement, il est nécessaire de rappeler que, suivant l'ordre politique, l'État précède la religion. C'est l'État qui garantit la liberté de croyance et non l'inverse. L'État doit demeurer arbitre à tous les degrés. C'est pourquoi nous pouvons définir la laïcité comme, ce principe selon lequel, se situant en position de transcendance, l'État, n'ayant aucun parti pris, mais prenant en considération toutes les parties, protège et régleme le jeu des convictions, dans le souci de préserver l'égalité entre les citoyens.

Le concept de laïcité étant ultérieur à Spinoza, l'on pourrait nous faire reproche d'un anachronisme. Mais si cet anachronisme paraît réel, il est plus que justifié : c'est Spinoza qui, en s'abreuvant aux sources anciennes, fut le premier à théoriser le principe de laïcité. Il en a forgé les caractéristiques, en a fait un fondement de l'État de droit. En effet, face au *diktat* du pouvoir clérical qui mettait à mal la liberté de penser et la liberté d'expression dans sa Hollande natale, Spinoza a proposé comme solution sa thèse du *Traité Théologico-politique* qu'il expose comme suit :

Nous concluons donc que ce qu'exige avant tout la sécurité de l'Etat, c'est que la piété et la Religion soient comprises dans le seul exercice de la charité et de l'équité, que le droit du souverain de régler

² *Ibid.*, p.203.

³ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Jacques Muglioni, Paris, Bordas, 1988, p.52.

toutes choses tant sacrées que profanes se rapporte aux actions seulement et que pour le reste il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense ⁴.

Cette affirmation contient, à elle seule, les trois principes cardinaux de la laïcité. Nous pouvons d'ailleurs aisément remarquer que c'est cette approche qui fut adoptée par les Etats, de sorte qu'elle a perduré jusqu'au XXI^e siècle.

Spinoza est un philosophe hollandais d'origine portugaise. Brillant dans les études talmudiques, il ne deviendra cependant jamais rabbin. En effet, dès l'âge de douze ans, Spinoza commence déjà à remettre en question les saintes écritures. Il abandonne les études talmudiques pour s'inscrire aux enseignements de Van den Enden, accusé lui aussi d'athéisme. C'est auprès de ce maître que Spinoza commença à formuler ses idées critiques, vis-à-vis de la théologie, notamment. Son excommunication, en 1656, et son attaque au poignard manquée d'un fanatique, accentuent ses idées.

Ainsi, lorsque Spinoza rédige le *Traité théologico-politique*, ses principaux adversaires et en même temps ceux qu'il craint le plus, ne sont rien d'autre que les hommes d'Eglise. « Les choses en sont venues hélas ! à tel point que des hommes faisant ouvertement profession de n'avoir aucune idée de Dieu et de ne le connaître que par des choses créées (dont ils ignorent les causes), ne rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme.³ » C'est ainsi que l'auteur du *Traité théologico-politique* justifie son élaboration de la laïcité. Laïcité qu'il conçoit essentiellement comme une éthique de séparation. Une séparation radicale du politique et du théologique, afin de sauver l'égalité et la liberté de conscience, limitant ainsi les convictions au strict aspect privé de la vie de l'individu.

Cette analyse permet de comprendre les principes de la laïcité adoptée par les Etats modernes. Autant le dire, Spinoza posait par-là les jalons de la laïcité, tels qu'exposés par André Comte-Sponville. Toutefois, les présents travaux justifient leur existence par le fait que la solution de l'auteur du *Traité Théologico-politique*, ne suffit plus à maintenir la stabilité dans les républiques laïques du XXI^e siècle. Plusieurs Etats, en effet, aujourd'hui, ont mis en application la solution proposée par Spinoza. Ils ont inclus dans leurs différentes lois : la liberté de conscience, la séparation entre l'Eglise et l'Etat, et l'égalité de tous les citoyens devant la loi. En un mot, ces pays ont procédé à la laïcisation de leurs Etats, bien que le processus varie d'un Etat à un autre. Toutefois, un regard sur la conjoncture politique actuelle est suffisant pour prendre conscience de la gravité de la résurgence des conflits de convictions. Impossible en effet de faire fi des pertes en vies humaines et matérielles engendrées par l'antisémitisme en

⁴ Spinoza, *Traité théologico-politique* (1670), trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 336.

Europe, et l'extrémisme islamiste dans le monde entier (les conflits du Kosovo, du Cachemire, de Timor-Est, de Tchétchénie et dans les pays d'Afrique centrale). De ce constat nous pouvons remarquer que non seulement les conflits entre pouvoir temporel et pouvoir théologique sont à leur paroxysme, mais également que les conflits inter-religieux sont loin de tomber en désuétude. Toutes choses qui redonnent matière à questionner la place de la laïcité dans les républiques aujourd'hui.

Nous nous interrogeons sur la notion de laïcité telle que conçue par les Etats laïcs actuels afin de mieux comprendre son contenu. Ces travaux préliminaires devront nous permettre de comprendre les failles de cette approche qui la rendent inefficace afin de proposer une esquisse de solution. La finalité de nos recherches est donc de répondre à une interrogation centrale : Quel crédit accordé au principe de laïcité dans les républiques actuelles ? Mieux, peut-on encore compter sur l'éthique de séparation spinoziste pour relever le défi du vivre-ensemble harmonieux ? N'urge-t-il pas de ressusciter l'éthique de conviction afin de revitaliser l'État au regard des dérives liées à la mouvance ultralibérale de la laïcité spinoziste aujourd'hui ?

Pour mieux cerner les contours de cette problématique, notre démarche, dans les présents travaux, se veut analytico-critique. Analyse et critique de la relation entre le théologique et le politique telle qu'exposée par Spinoza dans le *Traité Théologico-politique*, d'abord, suivie d'une analyse et d'une critique des conceptions politiques de quelques doctrines religieuses, afin d'envisager un éclectisme politique pouvant concilier le politique et le théologique.

Pour une réponse à notre problématique, nous remonterons préalablement aux origines du principe de laïcité. Il s'agira essentiellement, dans cette première partie, de retracer le parcours de la laïcité, de ses origines métaphysiques à ses origines politiques. Cette démarche a pour objectif de montrer comment les principes métaphysiques qui font la laïcité se sont matérialisés dans la vie politique à travers l'histoire. Dans le premier chapitre de cette partie, nous présenterons les fondements métaphysiques et politiques de la laïcité, dans leur généralité. Dans le second chapitre, nous insisterons sur les fondements, mais spécifiquement dans la pensée de Spinoza. Il sera question de parcourir l'ensemble de ses œuvres, afin d'en relever ses positions métaphysiques et politiques, qui auguraient déjà sa vision de la laïcité. Après cette analyse des fondements de la laïcité spinoziste, le troisième chapitre consistera à présenter la nature et les caractéristiques de la laïcité qu'expose l'auteur dans le *Traité*.

La seconde partie de notre recherche portera essentiellement sur l'actualisation du débat

sur la laïcité. Il sera question dans cette partie de faire un inventaire des différents problèmes que soulève la conception spinoziste de la laïcité dans les Etats laïcs de nos jours. En d'autres termes, il sera question de faire une critique de l'éthique de séparation de Spinoza. Ainsi, dans le quatrième chapitre de nos recherches, nous présenterons les éléments problématiques de la conjoncture politique actuelle, qui légitiment une remise en question du principe de séparation. Dans le cinquième chapitre, nous mettrons en exergue la recrudescence des intégrismes et le retour du religieux, conséquences directes des manquements de la laïcité spinoziste. Le sixième chapitre sera entièrement consacré aux problématiques liées au renouveau religieux qui débouchent sur l'impossible neutralité de l'Etat. Il sera question de s'interroger sur les conditions de possibilité et la légitimité même des notions de sphère privée et de neutralité, telles que proposées par Spinoza.

Suivant une structure linéaire, la troisième partie de notre travail de recherche s'articulera autour d'une nouvelle orientation de la laïcité. Ainsi, dans le septième chapitre, nous insisterons sur le caractère politique du religieux qu'il urge de reconnaître. Il sera question de montrer que la religion est intrinsèquement politique par ses fondements, ses pratiques et sa finalité. Le huitième chapitre, corollaire du précédent, portera sur la proposition d'une réforme du système éducatif. Cette nouvelle orientation pédagogique a pour finalité de permettre à l'Etat de prendre les rênes du jeu des convictions, dès la base, tout en ouvrant le chemin de l'exploration des phénomènes religieux à l'école, et en privilégiant la pédagogie des valeurs par rapport à celle des savoirs. Si personne ne naît extrémiste, l'avenir de la laïcité repose donc sur l'éducation des enfants. Quant au neuvième et dernier chapitre, il portera sur une redéfinition même de l'Etat. Il sera notamment question de montrer que ce dernier ne devrait pas se borner à une organisation définissant les rapports entre gouvernants et gouvernés, mais s'attarder davantage sur les convictions des citoyens. L'enjeu étant de montrer dans quelle mesure il est possible de penser une éthique des convictions au-delà d'une séparation radicale du politique et du religieux. Il sera donc impératif de repenser le système libéral pour passer de l'ultralibéralisme à un libéralisme modéré.

PREMIÈRE PARTIE :

HISTORIQUE ET ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA LAÏCITÉ

CHAPITRE I

DES PRINCIPES AU CONCEPT : LES ORIGINES MÉTAPHYSIQUES ET POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ

D'après le dictionnaire Larousse, la laïcité est un principe de séparation entre l'État et les institutions religieuses, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les églises aucun pouvoir politique. Cette conception qui s'inscrit dans le même ordre d'idées que celle d'André Comte-Sponville est la plus commune. Si elle semble mettre la religion et l'État sur le même piédestal, c'est précisément parce qu'elle insiste sur la place centrale de la liberté dans le principe de laïcité. Toutefois, si la liberté se perçoit comme une notion métaphysique, force est de constater que les débats sur la laïcité aujourd'hui semblent devenir l'apanage des théoriciens de la politique. C'est cette ambiguïté qui légitime notre interrogation sur les fondements du principe de laïcité. Peut-on concevoir la laïcité comme un principe purement politique ? Mieux, l'écho métaphysique du mot liberté qui se fait entendre lorsqu'on évoque la laïcité n'impose-t-il pas que l'on s'attarde sur une analyse métaphysique de cette dernière ? Ne faudrait-il pas voir en la laïcité un principe métaphysique transcendant le principe de sécularité et qui ne s'incarne dans le champ politique que pour devenir une réalité factuelle ? C'est à cette problématique que nous tenterons de répondre dans ce chapitre. Pour ce faire, nous insisterons d'abord sur le caractère métaphysique de la laïcité en montrant non seulement qu'elle est le statut premier de l'individu, mais aussi que sa transposition dans le champ politique résulte d'une philosophie de la liberté, mieux d'une ontologie de l'être humain. Nous présenterons par la suite les évènements politiques ayant accéléré son adoption dans les Etats.

I- LA LAÏCITE COMME PRINCIPE PREMIER DE L'ORDRE SOCIAL

De prime abord, rattacher le principe de laïcité à un fondement métaphysique peut paraître incongru, tant cette dernière semble être l'apanage des débats purement politiques. Seulement, si le champ politique lui-même se juge légitime de s'emparer du débat, c'est parce que la question de la laïcité gravite essentiellement autour de la notion de liberté. En France par exemple, le Centre National des Ressources Textuelles dit de la laïcité qu'elle est « le principe de séparation dans l'Etat de la société civile et de la société religieuse et d'impartialité ou de neutralité de l'Etat à l'égard des confessions religieuses⁵.» Les auteurs de *l'Encyclopédie philosophique universelle*, quant à eux, y voient « une construction intellectuelle tendant à empêcher l'emprise de toute confession sur la société, ce qui a pour conséquence de proscrire l'imposition d'une religion civile par le politique tout en renvoyant les affaires spirituelles à la sphère privée⁶.» Point nécessaire d'une analyse trop poussée pour constater que, le facteur commun entre ces

⁵ Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, cité par www.wikipédia.org, consulté le 05/05/2023.

⁶ André Jacob (dir), *Encyclopédie philosophique universelle* (1989), vol. II, Paris, PUF, 1998, p. 1432.

définitions est la liberté. Dans la première définition, c'est l'Etat que l'on veut libérer des confessions religieuses, et dans la seconde, la libération est celle de la société dans sa totalité. Vu sous cet angle, transformant la formule de René Rémond selon laquelle «l'anticléricalisme est le moyen, la laïcité est le but⁷», nous dirons plutôt : la laïcité est le moyen, la liberté est le but. Dès lors, exposer les fondements métaphysiques de la laïcité revient à s'interroger sur la façon dont les hommes conçoivent la liberté, sur le statut même de cette dernière, et sur ses manifestations.

1- Le Dynamisme de la pensée

Ce serait un truisme que d'affirmer que la liberté occupe une place centrale dans les débats politiques et philosophiques. Des présocratiques jusqu'aux auteurs post-modernes, en passant par les philosophes du Moyen Âge et des Lumières, l'enjeu même des réflexions philosophiques est la liberté humaine. Tout se passe en quelque sorte comme si l'homme, comme objet d'étude, se limitait à cette caractéristique ontologique. Il ne sera donc plus question ici de démontrer la factualité de cet intérêt pour la liberté, mais d'essayer d'en trouver les causes pour mieux appréhender l'avènement de la laïcité. Ainsi, nous poserions que les causes d'une telle obsession résident dans la nature même de l'homme, en ce qu'il est au fond de son être, un mouvement.

Dans l'Antiquité égyptienne, et même greco-romaine, le débat sur la laïcité n'était pas la priorité des réflexions philosophiques. Tout se passait comme si les hommes, du moins dans leur immense majorité, trouvaient légitime le fait que le pouvoir politique et religieux se confondent en un seul individu, en la personne du roi. Cet état de choses s'explique par l'évolution de la pensée, qui, à cette époque, était au stade théologique, voire cosmique. Comprendre comment ces sociétés antiques sont passées de la théocratie à des républiques laïques aujourd'hui ne revient pas simplement à exposer les affres de l'inquisition, bien que cette dernière ait joué un rôle non négligeable dans l'avènement de la révolution laïque.

En effet, si l'inquisition ne fut créée qu'à une certaine période de l'histoire, c'est précisément parce qu'elle-même n'est qu'une conséquence d'un phénomène ontologique plus profond : le dynamisme de la pensée. Parler du dynamisme de la pensée, c'est signifier précisément, que nos idées sont toujours en mouvement, comme dans une quête de sens. L'homme est conscient du fait qu'il existe. Mais ce constat pose un problème fondamental : celui du pourquoi de notre existence. Or, il s'avère que dans cette quête du pourquoi de notre

⁷ René Rémond, cité par Jean-Marc Schiappa, in *Une histoire de la libre-pensée*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 39.

existence, aucune réponse ne soit satisfaisante. De sorte que lorsque nous pensons avoir trouvé une forme d'organisation sociale à même de garantir l'accomplissement de l'homme, il émerge bientôt dans l'esprit une idée qui nous met face à nos limites. De là, l'homme porte en lui cette tendance irrésistible de remise en question qui le pousse dans une quête effrénée, pas nécessairement du mieux, mais de quelque chose d'autre. « Les êtres humains sont idées en mouvement. Ils ne sont pas statiques. »⁸ C'est ainsi que François de Smet résume cette perspective. Dès lors, cette quête perpétuelle de quelque chose d'autre, exprime-t-elle la liberté ou n'est-elle qu'un mouvement vers la liberté ?

2- L'insatisfaction naturelle de l'homme : de la liberté à la libération

Dans son mouvement ou sa quête, il arrive que l'homme lui-même soit appelé à penser qu'il recherche quelque chose de statique, le fondement des fondements. Faire de cette illusion une conviction, c'est omettre l'ennui que suscite en nous le statique ; puisqu'il suppose toujours, la fin du mouvement. Mais qu'est-ce qu'exister si ce n'est devenir dans le temps et l'espace ? Le devenir suppose toujours une transformation, un mouvement. D'ailleurs, Sartre ne dit-il pas que l'être se résume à cet exercice permanent de « boucher les trous »⁹, de remplir le néant ? C'est précisément dans cette perspective que nous comprenons que la liberté, pour l'homme, ne peut se limiter à la simple acception de pouvoir faire ce qui n'est pas interdit. Sur le plan ontologique, elle se déduit plutôt d'un paradoxe marquant : c'est l'interdit qui fait naître la liberté, dans ce sens que la liberté ne s'expérimente qu'en se libérant, en faisant ce qu'il n'est pas autorisé de faire. De Smet illustre cet aspect en se servant de l'argument du « syndrome du panneau de l'interdit »¹⁰. Plus c'est défendu, plus nous avons envie de découvrir, d'expérimenter. C'est là même que prend naissance toute la philosophie de la liberté qui sous-tend la pensée laïque.

Pour les philosophes de la liberté comme Sartre, Nietzsche et bien d'autres, la liberté est un attribut ontologique de l'homme, son mode d'être même. « L'existence précède l'essence »¹¹ nous dit Sartre. Affirmation pour le moins radicale et anticléricale, puisqu'elle suppose qu'il n'existe aucune instance légitime en dehors de l'homme lui-même, lorsqu'il s'agit de définir les valeurs morales ou éthiques devant régir ses actions. Ainsi, partant de cette approche sartrienne de la liberté, nous comprenons que les conflits entre le religieux et le

⁸ François de Smet, « Métaphysique de la laïcité et dynamique du religieux », cours dispensé au Collège Belgique, le 19/04/2012.

⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 659.

¹⁰ François de Smet, *op.cit.*

¹¹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Nagel, 1970, p. 2.

politique résident dans le fait que la religion cherche à imposer à l'homme un dieu, une transcendance, alors que « l'homme est fondamentalement désir d'être dieu¹²», c'est-à-dire qu'il veut être lui-même une transcendance, un créateur de principes. En affirmant que l'existence précède l'essence, Sartre ne met pas seulement sur le banc des réflexions morales l'idée de Dieu, il récuse aussi l'idée même d'objectivité, pour accorder le primat à la subjectivité. Dans *L'Être et le néant*, il nie ouvertement la factualité de l'objectivité en démontrant que l'objectivité en soi n'est qu'utopie, et ce que nous nommons objectivité n'est qu'une subjectivité qui s'universalise. Autrement dit, c'est la subjectivité du sujet qu'il transforme en objectivité. Rousseau, sans l'avouer ou peut-être même sans le savoir, posait déjà les jalons de cette vision dans sa formule libérale de « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »¹³. Seulement, si le « on » de Rousseau renvoie davantage à une collectivité, Sartre ramène ce « on » à l'individu pris séparément. Il n'est plus question ici du « Moi », au sens cartésien d'une subjectivité quelconque, mais de Moi, par opposition à l'autre.

Cette révolution qui constitue le sous-bassement des nouvelles théories des droits de l'homme a non seulement participé significativement à l'avènement d'une législation sur la laïcité, mais aussi en définit les contours ; élargissant ainsi davantage le champ des libertés. La liberté dans cette approche est plus individuelle que collective. Elle oblige donc le législateur à rentrer dans la casuistique de sorte que chaque individu ayant des besoins particuliers, l'Etat ait plus de difficultés à interdire. A l'échelle républicaine en effet, la loi se doit d'être la même pour tous les citoyens. Mais la vision sartrienne de la liberté, en ce qu'elle ramène tout à la subjectivité, limite considérablement cette perspective. L'Etat est par ailleurs poussé à autoriser toujours plus de libertés à l'individu, allant ainsi jusqu'à un abandon pure et simple de ses devoirs. D'ailleurs, si comme le veut Nietzsche, « l'homme est un animal encore flottant, point définitif du tout »¹⁴, comment envisager alors les interdictions ? Cette philosophie de la liberté sur laquelle repose la laïcité ne vise donc pas seulement une simple séparation de l'Église et de l'État, elle vise davantage une fin des interdits.

Mais la philosophie de la liberté comme socle granitique de la laïcité, dans son mouvement, n'exprime-t-elle pas plus une volonté de retour à l'instinct primaire qu'une ambition

¹² *Id.*, *L'Être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 625.

¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), Genève, Collection complète des œuvres, 1789, p. 210.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal* (1886), trad. L. Weiscopef et G. Art, Paris, Henri Albert, 1898, p. 89.

révolutionnaire ? Si l'on considère, comme Rousseau, l'innocence de l'homme à sa naissance, la laïcité n'apparaît-elle pas comme antérieure à ces convictions qui imposent sa transposition dans l'aspect socio-politique ?

3- La laïcité comme principe transcendant

Poser la laïcité comme un principe transcendant par rapport à l'ordre politique et religieux revient à reconsidérer l'homme à l'état originel. Les débats sur le sécularisme, la liberté de conscience et l'égalité ne peuvent s'appliquer à l'homme à sa naissance, précisément parce qu'il s'agit là des principes contingents. Les lois sur la laïcité au sens politique ne peuvent s'appliquer au nouveau-né, précisément parce qu'il n'a pas de convictions. Ces dernières n'apparaissent que pendant le processus de socialisation. C'est dire qu'originellement, l'homme est d'abord laïc, ce qui suppose que la laïcité précéderait la sécularité, la liberté de conscience et l'égalité. D'où sa transcendance.

Lorsque Rousseau affirme que l'homme naît libre, il ne parle assurément pas de la liberté au sens politique, mais d'une liberté qui préexiste, c'est-à-dire qui précède l'ordre politique. C'est le statut de citoyen qui fait perdre à l'homme cette liberté originelle, qui désigne cet état de départ où l'homme est détaché de tout devoir et de toute conviction. Cette liberté considérée ici comme le premier état laïc de l'homme est une caractéristique ontologique de l'homme : il ne l'a point acquise ou conquise par la guerre ou par une sorte d'élévation spirituelle, mais au contraire, elle lui revient précisément parce qu'il ne peut ni guerroyer ni s'élever spirituellement. C'est une liberté-innocence qui s'incarne dans la pureté même de l'enfant. Il est libre parce qu'il ne sait encore rien. Frédéric Bastiat fut celui qui, après Rousseau, affirma bien cette préexistence de la liberté. Identifiant les fondements anthropologiques naturels de la loi, il citait : la personnalité, la liberté et la propriété. « C'est de ces trois choses qu'on peut dire, en dehors de toute subtilité démagogique, qu'elles sont antérieures et supérieures à toute législation humaine ¹⁵ » achevait-il. Si cet état peut être considéré comme laïc, il serait donc juste de voir en la laïcité un principe qui préexiste à l'ordre politique et religieux. L'homme naît laïc, et il devient un sujet politique ou religieux. Sa nature est d'être laïc.

Toutes ces réflexions métaphysiques menées sur la liberté témoignent de la préexistence de la laïcité sur les convictions religieuses et les conceptions politiques. L'homme naît laïc au sens de neutralité, seulement, il ne conserve pas longtemps cette liberté de l'innocence parce que, plongé dans la société à laquelle il se confronte, il se substitue en une machine à penser

¹⁵ Frédéric Bastiat, *La loi* (1850), Paris, Institut Copet, 2011, p.7.

que nul ne peut interrompre. Ces pensées qui ne cessent de naître en lui et d'évoluer recherchent, par-delà tout accident, la liberté perdue aux cours du processus de socialisation, parce que corrompue par les convictions et les contraintes. Toutefois, contrairement à la laïcité originelle, la laïcité dans le cadre socio-politique n'est possible que grâce à la mise en place d'une législation. Si l'on ne peut effacer de l'esprit des hommes les convictions variées et variables acquises au cours de la socialisation, une coexistence pacifique nécessite une loi pouvant faire office d'arbitre. D'où le volet politique de la laïcité.

II- LES ORIGINES POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ

Dans l'Antiquité, la religiosité était un instrument de légitimation du pouvoir politique. En effet, partant de l'Égypte antique en passant par la Grèce jusqu'au Moyen Âge, les dirigeants se sont servis de l'argument théologique pour légitimer leur règne. Pendant ces périodes de l'histoire, le roi, pour régner avec assurance, avait l'obligation de se faire passer soit pour le fils d'un dieu soit pour un dieu. Dans le cas de l'Égypte ancienne, par exemple, le peuple en avait même fait une tradition ; le pharaon était nécessairement un fils d'*Amon*, dieu du soleil.

Mais le théologique et le politique ne vont pas continuer à communier ainsi en un seul individu sans conséquence. En effet, à partir du Moyen Âge, les tentatives de l'Église pour conserver ce pouvoir absolu sur les royaumes, vont la mener sur le sentier de la violence et de la répression sanglante. Entre répression déshumanisante, incarnée dans l'inquisition et la soif d'autonomisation des rois et des sujets, tout se passe comme si le pouvoir politico-clérical portait en lui les germes de sa chute, comme la nuée porte l'orage.

1- Conjoncture politique au moyen Âge : conflits et révolutions

L'histoire du Moyen Âge est, avant tout, celle des conflits de religions. La lecture des auteurs du Moyen Âge et l'originalité de leurs idées permettent d'entrevoir que c'est à partir de cette époque, que vont émerger les débats sur la laïcité. Au Moyen Âge, en effet, la liberté, la tolérance et le sécularisme préoccupent déjà les philosophes. De Maïmonide en passant par Averroès jusqu'à Luther, les pensées révolutionnaires et critiques vis-à-vis de la religion prennent déjà forme. Mais la tolérance à l'égard de la critique n'est pas le propre de l'Église, qui voit en ces remises en question des Saintes Ecritures, une contestation totale non seulement

de sa légitimité spirituelle, mais, plus grave encore, de la légitimité de son pouvoir politique. Aussi l'Eglise ne lésinera pas sur les moyens d'oppresser les opposants, dès la fin du IV^e siècle, avec le décret de Théodose Ier, qui pris en 392, la décision de faire du christianisme la religion d'Etat. Les dirigeants catholiques vont mettre en place un système de répression, en réponse à ces nouvelles idées qui menaçaient alors leur hégémonie. Cette répression prendra la forme d'une organisation institutionnelle en 1184, avec la naissance de l'inquisition. Le concept acquis, par le déroulement des événements, une acception péjorative, s'éloignant de son sens étymologique, qui renvoie alors à une simple enquête.

1-1- Le règne du politico-religieux : analyse de l'alliance foi-raison

Le Moyen Âge est connu comme la période de l'alliance entre la foi et la Raison. Cette alliance n'a pas qu'une finalité théorique, elle a plutôt une visée pratique, dans la mesure où l'association de la Raison et de la Foi implique une rationalisation de la place de la théologie dans la sphère politique. Dieu est cause commune de la Raison et de la Foi, les deux sont unies en Lui, et la transposition de cette vérité dans le domaine politique n'est que légitime. Dans cet ordre d'idées, la justice revient à ne persécuter ni la foi ni la Raison, mais à les communier.

En effet, fondée en 1184, l'inquisition est le tribunal ecclésiastique chargé de juger les hérétiques, c'est-à-dire toute personne dont les idées ou doctrines remettent en cause les Evangiles. Les peines prononcées par ce tribunal vont de l'avertissement à la peine de mort. C'est, sans aucun doute, cette réaction radicale de l'Eglise face à l'émergence de nouvelles idées qui va entraîner les citoyens dans la rébellion contre le pouvoir politico-clérical. En effet, d'après le constat d'Anne Brenon, les peines de mort prononcées par l'inquisition s'estiment à trois milles.¹⁶ Soit un nombre assez conséquent pour émouvoir le peuple et remuer d'avantage la remise en question des actions papales.

Cet état de choses n'ébranle pas uniquement les citoyens vulgaires, elle entraîne également une remise en question chez les pères de l'Eglise eux-mêmes. D'autant plus qu'à cette période de l'histoire, ce sont les philosophes et les scientifiques qui font le plus les frais de l'inquisition. Cette injustice participera de l'évènement de cette pensée, qui unit le politique et le clérical.

Saint Thomas d'Aquin fut l'un des marqueurs de cette pensée de l'union de la Foi et de la Raison. Seulement, il ne condamne pas fermement l'inquisition, il en est même, dans une

¹⁶ « Inquisition », www.wikipédia.org, consulté le 10/05/2023.

certaine mesure, un défenseur. Impossible pourtant de nier sa volonté de concilier la foi et la raison, afin d'atténuer, mieux, de rendre possible une certaine forme de tolérance à l'égard de la philosophie. Cette explication d'Hippolyte Gayraud dans *Providence et libre arbitre selon Saint Thomas d'Aquin* en est un témoignage : « Dieu, qui produit l'acte libre en tant que cet acte est une inclination au bien ; qui meut la volonté, l'applique à agir, et nous fait vouloir ; en même temps que cet acte libre est déterminé, quant à son espèce morale, par un jugement de la raison. ¹⁷ »

C'est dire que selon le « prince de la philosophie chrétienne », la distinction entre les vérités de foi et les vérités rationnelles n'implique pas nécessairement un rapport de conflictualité entre la Raison et la Foi. A contrario, cette distinction exprime une relation de coopération, qui ne devrait nier la transcendance de la Foi comme lumière divine première. Dieu est « cause première », mais c'est par la raison que nous distinguons et déterminons les actes moraux qui nous rendent digne du salut. La raison est donc au service de la foi, elle témoigne qu'elle est lumière.

Ce que nous devons considérer ici c'est que, la raison a toujours été perçue comme l'exacte opposée de la foi. Dans cette acception, elle a donc toujours été l'ennemi premier de l'Eglise. La rationalité est exigence de démonstration, la foi est « adhésion ferme de l'esprit, subjectivement aussi forte que celle qui constitue la certitude, mais incommunicable par la démonstration. ¹⁸ » Qu'un docteur de l'Eglise vienne à plaider, ne serait-ce que dans ses écrits, pour une tolérance à l'égard de la philosophie, constitue donc en soi, un véritable bond en avant. Comment ne pas y voir ce que les philosophes des lumières nommeront plus tard la liberté de pensée ?

Toutefois, comme nous l'avons montré, le thomisme n'avait pas pour ambition de mettre fin à l'inquisition. Aussi, cette déchéance de l'absolutisme clérical atteindra son faite avec l'inquisition médiévale du pape Grégoire IX, connu pour avoir prononcé la toute première excommunication. S'ajouteront ensuite l'inquisition espagnole et portugaise. Quant à l'inquisition romaine, elle ne prendra véritablement fin qu'en 1908¹⁹. Seulement, cette lutte

¹⁷ Hippolyte Gayraud, *Providence et libre arbitre selon Saint Thomas d'Aquin*, Toulouse, Edouard Privat, 1892, pp. 23-24.

¹⁸ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902), Paris, PUF, 1997, p. 360.

¹⁹ Après les guerres napoléoniennes (1803-1815), l'exportation de l'idéologie française de la révolution et la naissance du nationalisme rendent impossible le retour au diktat de l'Eglise en Europe. Une suite de révolutions et de revendications aboutira à la loi de 1905 en France, puis au remplacement de l'inquisition par la sacrée congrégation du Saint-office en 1908 sous le règne du pape Pie X. Source, www.wikipédia.org, consulté le 25/03/2023.

d'idées de l'église chrétienne n'aura pas que des adversaires externes. Elle connaîtra également une lutte interne avec la réforme protestante.

1-2- La réforme protestante

Il ne s'agit pas ici, de narrer, dans les détails, toute l'histoire assez connue de la réforme protestante. La tâche qui nous incombe consiste à rentrer dans l'essentiel de ce fait historique, afin d'en dégager les enjeux politiques qui l'ont rendu possible et les révolutions qui en découlent dans l'avènement de la laïcité.

Comme dans tout système absolutiste, la toute-puissance de l'autorité papale ne s'accordait pas nécessairement avec la volonté des citoyens et celle des rois. De ce fait, il convient de reconnaître qu'avant l'entrée en scène des *95 Thèses* de Luther²⁰, d'autres événements annonçaient déjà cette suite conflictuelle de la domination du saint empire Romain. Mais l'œuvre de Luther constitue l'étincelle qui, officiellement, a donné aux princes et aux rois, matière à arracher leur autonomie vis-à-vis du pape. Les multiples guerres qui suivront ce déclenchement ne sont alors que l'expression de la volonté d'émancipation des peuples et rois, fatigués par des siècles de dictature absolue. Certes, les enjeux religieux ne sont pas à exclure, dans la mesure où le protestantisme fonde sa critique sur le caractère corrompu des pratiques catholiques. Mais, l'implication des rois et princes d'Europe et d'Amérique, ainsi que celle des intellectuels, prouve, à n'en point douter, que les enjeux de la réforme protestante sont d'abord politiques.

Le principal enjeu politique dont il est question ici est l'émancipation des royaumes et des principautés vis-à-vis du saint siège. Autant le dire, l'évènement de la réforme marque le début même de la lutte pour la séparation du pouvoir politique et de l'autorité religieuse. Certes, l'on pourrait nous rétorquer le fait que, les *95 thèses* de Luther n'avaient qu'un enjeu essentiellement religieux, ce qui n'est pas totalement faux. Mais, dans un contexte où religion et politique se confondaient, il était évident qu'un schisme au sein de l'Eglise affaiblirait, *de facto*, l'autorité de l'Eglise sur les rois et les sujets. Des rois et des sujets qui, encore faut-il le rappeler, avaient cette impatience silencieuse de devenir des acteurs du jeu politique, et non

²⁰ Les *95 thèses* de Luther rédigées en 1517 représentent un document critique de la conduite papale. Luther s'indigne principalement contre la vente des indulgences autorisée par le Pape Léon X au sein de l'Eglise catholique. La vente consiste à vendre aux pécheurs une lettre du Pape qui déclare que leurs péchés étaient effacés et que le salut éternel leur était garanti. Luther estime que cette pratique encourage le péché en faisant passer le salut pour un simple article commercialisable. Source, www.wikipédia.org, consulté le 04/04/2023.

pas simplement des spectateurs impuissants face aux délires croissants des autorités ecclésiastiques. Dans son manifeste, Luther n'exprime pas seulement son désaccord vis-à-vis de la politique des indulgences du pape. Il va plus loin en s'attaquant même à la sacralité de sa personne. De façon succincte, le fondateur du protestantisme explique que le pouvoir du pape a plus une valeur temporelle, voire politique. Ceci étant, il n'est pas nécessaire de le corrompre pour bénéficier de son indulgence car, celle-ci n'a aucune valeur spirituelle et ne peut alors nous ouvrir les portes du salut. Pour lui, cette pratique ne peut aboutir qu'au mépris de l'Eglise et à la montée en puissance des revendications hérétiques : « Cette prédication déréglée des indulgences fait qu'il n'est guère possible, même à des hommes savants, de préserver le respect dû au pape des calomnies ou des questions à coup sûr pertinentes des laïcs.²¹ »

Plus exactement, dans son manifeste pour la cession, le docteur de l'Eglise accuse le pape de légitimer l'hérésie par ses actes corrompus. Accusation pour le moins grave dans un contexte où l'équilibre politique, dans son ensemble, repose entièrement sur la croyance en la sainteté du pape et sur la solidarité des docteurs de l'Eglise. D'où notre approche qui consiste à faire de la réforme protestante, l'une des premières racines de la sécularisation du pouvoir politique. Racine de la sécularité parce que cette réforme est mue par une volonté de désacraliser l'autorité du pape, faisant une autorité purement politique, détachée de l'autorité divine. Racine de la sécularisation également parce que la réforme donne naissance à une nouvelle assemblée chrétienne plus ouverte aux idéaux libéraux qui façonneront le nouveau visage de la politique. La naissance du protestantisme ouvre la voie à la fragmentation de l'église, libéralisant encore plus la croyance. Cette nouvelle assemblée qui constitue la religion protestante servira d'ailleurs de moyen à plusieurs rois, qui attendaient une occasion de se libérer du joug du saint père. L'exemple le plus illustratif de cette thèse est celui du roi Henri VIII d'Angleterre qui, voulant divorcer de Cathérine d'Aragon, abandonna le catholicisme qui interdisait le divorce pour se convertir au protestantisme plus libérale en 1534. Cette tradition du roi protestant fut adoptée et perpétuée jusqu'à nos jours. C'est pour le pays tout entier, le symbole d'une libération.

2- L'islam, ses conflits et ses révolutions

Au Moyen Âge, l'islam constitue avec le christianisme, et le judaïsme, l'une des trois principales religions monothéistes. Né en 622, sous l'impulsion de Mahomet, l'histoire de

²¹ Martin Luther, *Les 95 thèses* (1517), trad. Jean Bosc et Georges Lagarrigue, Paris, Gallimard, 1999, p. 8.

l'islam est aussi une histoire de guerres. L'histoire enseigne en effet que quelques années après sa naissance, les adeptes de l'islam vont s'attaquer à l'empire romain, dans un but expansionniste. Ils parviendront d'ailleurs à s'emparer de la Palestine et de la Syrie actuelle, avant de conquérir une vaste partie de l'Afrique du nord.

Dans son article « Islam et conflits : entre interprétations et confusion », Mustapha Benchenane affirme que plusieurs de ces conquêtes ont été pacifiques. Toutefois, nous ne pouvons manquer de mentionner qu'elles étaient, dans leur grande majorité, le résultat d'un nombre considérable de meurtres, de privations de liberté, voire d'esclavage. Aspect tout à fait insolite pour une religion dont la doctrine enseigne : « Ne tuez pas votre semblable qu'Allah a déclaré sacré !²² » Se référant à l'histoire, l'auteur de l'article sus-cité explique que ce n'est qu'après le début de la persécution des Arabes monothéistes par les arabes polythéistes que vont apparaître les préceptes qui légitiment le meurtre. Il écrit : « Mais d'abord et avant tout, le conflit armé oppose les Arabes musulmans et les Arabes polythéistes, les seconds ayant comme objectif l'extermination des premiers. C'est dans cette séquence que surviennent les « révélations » concernant le Djihad.²³ »

Cette remarque de l'auteur est lourde de sens et de conséquences. Car, elle évoque, dans une certaine mesure la cause de la division qui apparaît dans l'islam. Mieux encore, elle permet de montrer que, dans le contexte de l'islam, c'est encore la conjoncture politique qui détermine la révélation et non l'inverse. Cet aspect est révélateur de la pertinence de la conception que nous donnons de la religion.

L'on admettrait toutefois, que l'approche de Mustapha Benchenane ne permet pas d'expliquer, dans son entièreté, l'esprit de conquête qui animait les musulmans entre le VII^e et le VIII^e siècle. Volonté de conquête qui a donné lieu à un déchaînement de violence qui a mené à une interrogation sur la légitimité même de la religion musulmane. En effet, si la force peut être justifiée dans les régions du Moyen-Orient par une sorte de légitime défense, il n'en est pas de même pour les régions telles que l'Afrique du Nord. Toutefois, comme dans le cas du christianisme, ce sont les hauts dignitaires musulmans eux-mêmes qui seront les premiers à critiquer cet état de choses.

C'est dans ce contexte que le juriste et théologien Averroès va entrer dans l'histoire de l'islam et de la philosophie. Ce qui fait l'originalité de la pensée de cet auteur arabe,

²² Le Coran, trad. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, sourate VI, Verset 152/151.

²³ Moustapha Benchenane, « Islam et conflits : entre interprétations et confusion », in Revue de défense nationale, 2015, en ligne.

c'est surtout le fait qu'il privilégie la vérité au détriment des révélations coraniques. Dans cette quête du vrai qui le préoccupe, la spiritualité de ses collaborateurs importe peu, seul compte la finalité de leur pensée. Ainsi, l'œuvre d'Averroès sera fermement condamnée par l'islam et le christianisme. Il sera d'ailleurs persécuté au point où certains récits vont jusqu'à nier ses origines comme le montre ce témoignage de Léon Gauthier : « Dans un tel fauteur d'impiété, on se refusait à voir un Arabe de race pure et un musulman de vieille souche²⁴. »²³

Mais la persécution ne décourage pas le magistrat, pas plus qu'elle n'empêchera plus tard les philosophes de reconnaître l'aspect révolutionnaire de sa pensée. Pour mettre fin aux conflits entre religieux et philosophes et même entre religieux, il faut, au lieu de s'attarder sur leurs méthodes différentes, leur attribuer un but commun à même de les unifier. Ce but commun, Averroès le trouve dans la quête de la vérité. Ce qu'il démontre, c'est que le Coran et la Raison exigent tous deux de l'homme qu'il s'attarde sur la quête de la connaissance. Certes, les procédés sont différents, parfois variables, mais la vérité est une. Du côté de la foi comme du côté de la raison, il y a une pierre à apporter à la construction de l'édifice. Le secret de l'harmonie est donc de se concentrer sur la fin et non sur les chemins empruntés. Dans cette quête, personne n'est à exclure, pas même l'impie. Il affirme en effet : « si la révélation recommande bien aux hommes de réfléchir sur les étants et les y encourage, alors il est évident que l'activité désignée sous ce nom (la philosophie) est, en vertu de la loi révélée, soit obligatoire, soit recommandée²⁵ ».

Dans cette affirmation se déploie le génie de l'auteur de *L'incohérence de l'incohérence*. Non seulement il défend la philosophie qui représente la libre-pensée, mais il va plus loin en la légitimant sur la base de la révélation. Ce que le Coran exige est nécessairement pour le fidèle musulman, un devoir. Or, la révélation recommande de s'interroger sur la nature, les phénomènes. Mieux, le Coran invite le fidèle à faire de la science, à rechercher la vérité par la raison. Dans une telle perspective, la philosophie et la science sont présentées comme des activités sacrées, que l'on ne saurait condamner sans risquer, du même coup, de condamner la révélation elle-même. Ceci s'explique encore mieux dans la mesure où : « la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur.²⁶ » Autant dire, la pensée d'Ibn Rochd a largement contribué à l'avènement de la laïcité. De son statut de magistrat, il s'est muté en un véritable avocat de la liberté de conscience, de la tolérance, et, dans une certaine mesure, de l'égalité entre les citoyens, donnant ainsi le ton à ce qu'allait

²⁴ Léon Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, PUF, 1948, p.8.

²⁵ Averroès, *Discours décisif* (1179), trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996, p.103.

²⁶ *Ibid.* P. 104.

devenir l'ère des lumières.

3- Les Lumières ou l'avènement du libéralisme

Les découpages historiques, en ce qui concerne les Lumières varient selon qu'on est dans le contexte littéraire ou philosophique. Néanmoins, dans le contexte philosophique, où la rupture de l'évolution de la pensée se veut parallèle aux découpages historiques, ce ne serait pas contre-raison que de situer les Lumières à partir de la fin du XVII^e siècle. Deux moments majeurs marquent l'histoire de la laïcité à cette période. Le premier c'est la naissance du contractualisme, dont Hobbes sera la tête de proue. Le second moment est l'avènement du libéralisme, qui n'est qu'un corollaire du contractualisme.

3-1- Le contractualisme comme vecteur du principe de laïcité

Le contractualisme, même sans l'avouer, a largement contribué à l'avènement de la laïcité. En effet, depuis Aristote, il était de coutume pour les philosophes, de penser la société comme une donnée naturelle. Dans cette perspective, l'homme est considéré comme foncièrement politique. Il n'y a donc pas d'effort à fournir pour bâtir une société, vu que *la cause première* détermine déjà l'homme à la sociabilité. C'est donc avec beaucoup de curiosité et de méfiance que le contractualisme hobbesien sera accueilli. Selon Thomas Hobbes, Dieu n'a pas fait de l'homme un être débonnaire par nature. Il va d'ailleurs plus loin en montrant qu'en dehors du contexte sociétal, ce dernier est tout autant féroce et profiteur que toutes les autres bêtes sauvages. A l'état de nature, « l'homme est un loup pour l'homme ²⁷ ». Telle est son affirmation la plus connue.

Ce que dit l'auteur de *Le citoyen*, c'est que l'homme n'est pas un être sociable par nature. S'il existe des sociétés, ce n'est que dans la mesure où, convaincu qu'il ne pourra pas tirer plus de profit dans la foire d'empoigne que représente une existence sans loi, il choisit l'association de ses semblables qu'il craint. Ainsi, uni à ces derniers par le lien d'une autorité commune, sa crainte se trouve significativement apaisée. La morale qui constitue la base de la société est donc loin d'être désintéressée, comme l'avait pensé Aristote. C'est la nécessité qui fonde la société. Et comme l'homme ne prend conscience de sa précarité qu'à un stade évolué de son existence, la société ne saurait donc être une donnée première. L'homme n'y pense que lorsqu'il pense pouvoir y gagner quelque chose pour son bien-être. C'est pourquoi Hobbes écrit : « Nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature ; mais bien

²⁷ Thomas Hobbes, *Le citoyen* (1647), trad. S. de Sorbrière, Paris, Les Echos du Maquis, 2013, p. 22.

l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent²⁸.»

C'est dans le même ordre d'idées que s'inscrira John Locke, quelques années plus tard. Avec Locke, l'accent est mis sur l'aspect utilitaire. Selon l'auteur Anglais, à l'état de nature, il n'est pas seulement question de la conservation de la vie, comme le pense Hobbes. Il est davantage question de la protection des biens. Ce qui manque à l'homme naturel de Locke, c'est l'assurance de la protection de ses biens et la justice. Dans ce contexte, le droit à la propriété devient alors le fondement même de l'ordre social. L'homme, ne pouvant défendre ses biens face à un autre plus fort que lui, a besoin de s'associer aux autres afin qu'ensemble, ils luttent pour la propriété des biens de chacun.

Plusieurs auteurs s'inscriront dans le courant contractualiste, plus tard, à l'instar de Rousseau, Hegel, Jankélévitch, Hume. Toutefois, nous ne pouvons- nous attarder davantage sur l'inventaire de ces pensées. Dans l'essentiel de la doctrine du contrat comme nous l'avons présenté, nous pouvons en tirer deux révolutions qui participent à l'élaboration de la laïcité.

D'abord, l'idée selon laquelle la société serait un produit des hommes et non de Dieu, jette un discrédit sur l'implication du théologique dans les affaires politiques. En effet, c'est Aristote qui, avec sa thèse de la société comme création de Dieu, permet la légitimation du pouvoir clérical. Dans ce contexte, dissocier le politique du théologique c'est affirmer, dans une certaine mesure que, quand bien-même Dieu n'existerait pas, la société elle, existerait quand-même. C'est aussi dire, en d'autres termes, que la paix et l'harmonie sociale ne nécessitent pas toujours l'existence d'un dieu.

3-2- Du contractualisme au libéralisme

Le second aspect qui fait du contractualisme un facteur d'émergence de la laïcité, c'est le rôle central qu'il donne au citoyen sur le plan politique. Chez Hobbes comme chez Locke, il y a cette vision du citoyen comme auteur et finalité de la société. L'on pourrait nous reprocher à raison, que le modèle politique hobbesien étant l'absolutisme, on ne peut y voir que violation des droits du citoyen, voire du sujet. Nous dirons que s'enfermer dans une telle approche serait omettre que chez le philosophe anglais, le choix du *Léviathan* est démocratique. C'est dire que ce sont les citoyens eux-mêmes qui donnent naissance au *léviathan*.

²⁸ *Ibid.*, p.27.

Une république est dite instituée quand une multitude d'hommes s'accordent et conviennent par convention que, quels que soient l'homme, ou l'assemblée d'hommes auxquels la majorité donnera le droit de présenter la personne de tous, chacun, aussi bien celui qui a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes ses actions et tous les jugements de cet homme, de la même manière que si c'étaient ses propres actions et jugements ²⁹.

C'est dire que seule la contestation des actions du *Léviathan* est blâmable, quant à son choix, le pouvoir revient aux citoyens. Avec Locke et Rousseau, le libéralisme élargit davantage ses frontières. Le citoyen, cause et fin de la société, devient celui qui décide de la destinée des institutions politiques. Le seul rôle des élus, c'est d'écouter le citoyen. Telle est la réalité du libéralisme. C'est pourquoi il est considéré comme central dans l'avènement de la laïcité.

C'est dans le courant contractualiste, communément partagé à son époque, que s'inscrit Spinoza. Mais le contractualisme spinoziste est particulier en son genre. L'ambition ici est certes la liberté de l'homme, mais une liberté naturelle, sans ajout ni emprunt, inséparable de l'homme. Une telle approche témoigne également d'une conception de la laïcité singulière qui interpelle notre curiosité philosophique.

²⁹ Thomas Hobbes, *Le Léviathan* (1651), trad. M. Philippe Folliot, Québec, édition numérique, collection « Les Classiques des Sciences Sociales », 2004, p. 155.

CHAPITRE II :

SPINOZA ET LA QUESTION DU THÉOLOGICO-POLITIQUE

Spinoza voit le jour le 24 novembre 1632 à Amsterdam. En ce début du XVII^e siècle, l'inquisition dicte encore la loi en Hollande, témoignant ainsi de la domination politique de l'Eglise. Appartenant à la petite communauté des ex-marranes ancrés dans une culture profondément scientifique, l'on ne saurait qualifier sa position de privilégiée en ce siècle. Tout jeune, il est partagé entre les enseignements talmudiques à l'école, et l'éducation qu'il reçoit en communauté. Bientôt de nouvelles idées émergent au sein des communautés scientifiques, qui prônent la démocratie voire le libéralisme, entrant sans détour en confrontation avec le clergé. Ce combat entre le politique et le religieux est omniprésent en Hollande, de sorte que le philosophe se voit obligé d'y consacrer une partie essentielle de ses réflexions. Proposant une solution à la lutte entre le politique et le religieux, Spinoza pose les jalons de la laïcité moderne en préconisant une séparation radicale des champs religieux et politique, reléguant ainsi la foi au seul domaine privé. Dès lors, quel contenu revêt une telle thèse ? Mieux, par quels arguments Spinoza justifie-t-il l'efficience et même la légitimité de son approche ? Nous présenterons pour fournir des éclairages à cette problématique, les fondements de la laïcité telle que penser par Spinoza. Il s'agira de montrer comment l'auteur de *L'Ethique* puise dans sa métaphysique les principes fondateurs de la laïcité que sont la liberté de conscience, la séparation des églises et de l'Etat, et l'égalité. A ces principes métaphysiques, s'ajouteront les contingences socio-politiques qui ont favorisé cette transposition de la métaphysique dans la politique, marquant ainsi le passage d'une laïcité de principes à une laïcité de faits.

I- DES PRINCIPES METAPHYSIQUES DE LA LAÏCITE DANS LA PENSEE DE SPINOZA

Affecté par la maladie et la conjoncture politique belliqueuse de la Hollande du XVII^e siècle, Spinoza n'achève pas toutes ses œuvres. En outre, leur production n'est pas linéaire. Dans le cas de *L'Ethique*, par exemple, il a à peine commencé sa rédaction qu'il la suspend aussitôt, en 1665, pour débiter celle du *Traité théologico-politique*. Aussi n'est-il pas aisé, de constituer, de manière chronologique du moins, l'élaboration du spinozisme. Il convient donc d'admettre avec Pierre-François Moreau que, « plutôt que d'essayer de mesurer les « sources » du spinozisme, il vaut mieux cerner ce que sont les matériaux à partir desquels il a bâti son œuvre.³⁰ » Toutefois, la cohérence est de mise. L'enchaînement des idées est notable, partant

³⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003, p. 39.

de la métaphysique jusqu'à ses conséquences, au plan politique. Dans cet ordre d'idées, il est aisé de constater que la laïcité exposée dans le *Traité théologico-politique* n'est pas une idée isolée. Elle résulte notamment de la conception spinoziste de Dieu, de la thèse moniste de l'auteur et de la distinction qu'il établit entre la morale et ce qu'il nomme l'éthique.

a- L'idée de Dieu comme substance ou le panthéisme égalitaire

Cette thèse de Spinoza est, sans aucun doute, l'une des plus révolutionnaires de son époque. En effet, au XVII^e siècle, les débats entre philosophes et théologiens portent plus sur l'existence de Dieu que sur sa définition. Mais l'auteur de *L'Éthique* ne choisit pas le camp des athées contre celui des théologiens ou l'inverse. Plus encore, il ne se lance pas dans la quête d'un argument de synthèse pouvant faire office de compromis. Pour lui, le débat sur l'existence ou la non-existence de Dieu ne peut prendre fin qu'avec l'élaboration d'une définition claire et distincte de ce que nous entendons par Dieu. C'est pourquoi il consacre à cette définition le statut de fondement, la situant à la sixième place des Définitions de la première partie de *L'Éthique*. D'après Justin-Richard Amina, c'est même au niveau de la définition de Dieu qu'il faut chercher l'origine des sons dissonants entre le philosophe portugais et les théologiens : « Spinoza a mené une bataille contre les religions révélées, parce qu'elles ont une autre approche de Dieu³¹. » Avec Spinoza, Dieu n'est pas un juge, il n'est pas un roi, encore moins un père, pétri d'amour pour l'humanité, comme l'affirment les théologiens. Il écrit exactement : « Par Dieu, j'entends un être absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie³². »

Ce que dit l'auteur de *L'Éthique*, c'est que, ce que nous appelons Dieu n'est rien d'autre que le fondement même, le principe absolu qui sous-tend tout, sans être sous-tendu par autre chose. De prime abord, la démarcation avec la thèse théologique n'apparaît pas, car, la théologie conçoit aussi Dieu comme créateur de toute chose. Toutefois, la notion de substance ici s'avère problématique pour le théologien, dans la mesure où elle implique que Dieu n'est pas un être mû par des affects : il n'aime pas, il ne hait pas, bref, il ne connaît ni le Bien ni le Mal. Il n'est pas un être moral. Par cet aspect, Spinoza remet déjà en question la légitimité même de la morale religieuse qui cherche alors à s'imposer comme une loi universelle. En d'autres termes, les commandements de l'Eglise ne viennent probablement pas de Dieu, puisqu'il n'est pas un sujet moral.

³¹ Justin-Richard Amina, « Raison et religion chez Spinoza », Mémoire de DEA en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2005-2006, p. 17.

³² Baruch de Spinoza, *L'Éthique* (1677), trad. Armand Guérinot, Paris, IVREA, 1993, pp. 11-12.

Cette définition de Dieu va également plus loin en corollaires, touchant considérablement le principe d'égalité. En effet, les théologiens trouvent leur légitimité dans leur rôle d'intermédiaire entre Dieu, le juge suprême, et les hommes. Mais la définition spinoziste ne considère pas Dieu comme un roi, ayant besoin d'intermédiaires. Au contraire, elle pose un principe d'égalité non seulement entre tous les hommes, mais aussi entre les hommes et tous les êtres de l'univers. Car, en fin de compte, selon Spinoza, nous sommes tous des attributs de Dieu, ses modes, ses manières d'être. Comme il le dira, en d'autres termes, « Dieu ou la Nature³³ », c'est-à-dire ensemble des lois physiques qui produisent et transforment tout. L'homme n'est pas une entité détachée de cette nature comme un empire dans un autre. Il est le fruit des lois de la Nature et y est soumis comme tout autre être. Rien ne légitime donc sa prétendue supériorité sur les animaux et les choses, encore moins sur ses semblables. « La Nature est toujours la même, et partout sa vertu et sa puissance d'agir est une et la même, c'est-à-dire que les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles toutes choses se produisent et changent d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes³⁴ ».

Ayant ainsi déduit l'existence de l'homme du principe suprême qu'est Dieu, Spinoza se concentre, par la suite, à l'étude de ce dernier. De cette étude de l'homme naîtra un monisme qui donne un visage nouveau au principe de liberté.

a- **Du monisme au principe de liberté**

Spinoza conçoit l'homme comme un mode de Dieu parmi d'autres. A ce mode, il associe deux attributs de Dieu : la pensée et l'étendue. Entendu que la pensée renvoie à l'esprit et l'étendue au corps, penser l'homme revient donc à penser les rapports entre le corps et l'esprit. Au moment où l'auteur de *L'Ethique* entreprend son combat, l'actualité philosophique penche vers un dualisme chrétien, issu de l'Antiquité et déterré par Descartes :

Je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais³⁵.

Ainsi l'auteur du *Discours de la méthode* justifie le dualisme corps-esprit. Mais comme nous l'avons montré plus haut, avec Spinoza, tout est lié. L'idée d'un tel dualisme devient donc

³³ *Ibid.*, p. 208.

³⁴ *Ibid.*, pp. 123-124.

³⁵ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 60.

pour lui une hypothèse à combattre. Ce qu'il dit de Descartes à ce sujet est fort révélateur : « Je ne puis assez m'étonner que ce philosophe, qui s'était fermement résolu à ne rien déduire sinon de principes connus en eux-mêmes, et à ne rien affirmer sinon ce qu'il percevait clairement et distinctement, soutienne une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte.³⁶» Pour lui, il est tout simplement impossible de trouver une explication rationnelle ou expérimentale au dualisme, ceci dans la mesure où, les hommes, par nature, sont des êtres de passions. Les passions chez Spinoza ne sont pas uniquement des effets charnels, elles sont aussi rattachées à l'esprit, en ce sens que l'esprit n'est pas une substance indépendante du corps, mais l'idée même du corps. En d'autres termes, l'esprit n'a des idées que parce que le corps les lui procure, en même temps que le corps ne se meut que parce que l'esprit lui donne par la pensée, matière à se mouvoir. A ce sujet, l'auteur se veut on ne peut plus clair : « L'ordre et la connexion des idées dans l'esprit se font suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps, de même, inversement, l'ordre et la connexion des affections du corps se font selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'esprit³⁷.»

L'affirmation est donc sans équivoque : il n'y a pas de dualité envisageable. Et cette affirmation n'est pas sans conséquence dans la vision de la laïcité que propose le philosophe hollandais. En effet, poser un tel monisme, c'est dire que la liberté et la joie ne consistent pas à un refoulement radical des affections du corps, au profit de ce que l'on nommerait les biens de l'esprit. Il n'y a pas de bonheur concevable, en dehors du corps, et la liberté elle-même n'est qu'illusion si le corps est soumis à des privations sans fin. Ainsi, Spinoza procède par une redéfinition de la liberté. Non seulement il estime qu'il n'y a pas de bonheur pour un corps enchaîné, mais plus encore, il pose par-là, qu'il n'est pas de liberté possible pour le corps lorsque la pensée n'est pas libre. C'est dans ce contexte que s'inscrit cette considération de Spinoza comme « défenseur de la liberté de conscience individuelle, de l'autonomie des savants et, jusqu'à un certain point, de la libre circulation des idées³⁸. »

Une fois posée cette nouvelle considération de la liberté, la distinction entre la morale et l'éthique devient inévitable.

b- De la distinction de la morale et de l'éthique au principe de séparation

À la lecture de Spinoza, la rareté du mot « morale » est sans aucun doute, un des aspects

³⁶ Spinoza, *op.cit.*, p. 292.

³⁷ *Ibid.*, p. 294.

³⁸ Ali Benmakhlouf, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, p. 12.

qui attirent l'attention du lecteur. Le philosophe préfère l'éthique, à laquelle il consacre d'ailleurs tout un livre. Simple préférence ou choix stratégique ? Pour le moins, une analyse de ses écrits permet aisément de voir que, chaque fois que Spinoza parle de morale, il l'associe inévitablement à la religion, à la théologie. Plus encore, évitant le mot « morale », il s'accoutume à le remplacer par ce qu'il nomme la « *connaissance révélée* ». Il conçoit alors cette dernière comme l'ensemble des interdits, imposés par la théologie et ayant comme finalité, l'obéissance des hommes. Interdits imposés par la théologie précisément parce que, comme nous l'avons montré plus haut, le Dieu spinoziste n'est pas un être moral ; il est donc impossible que de lui, vienne quelque précepte moral. Dans le *Traité théologico-politique*, l'auteur affirme que « la connaissance révélée n'a d'autres objet que l'obéissance, et est ainsi entièrement distincte de la connaissance naturelle, tant par son objet que par ses principes et ses moyens [...] ³⁹ ».

Si la finalité attribuée à la morale dans ces lignes semble moins noble, le fondement que lui trouve le philosophe d'Amsterdam va encore plus loin dans la dévalorisation. Il pense que, la morale, parce qu'elle consiste en une suite d'impératifs qui ne prennent pas en compte la nature de l'homme et son bonheur, mais cherche plutôt à le priver du bonheur, ne peut avoir que l'imagination comme fondement ; du moins au sens métaphysique. En d'autres termes, l'ignorance que renferment les principes moraux ne peut s'expliquer qu'en considérant leur origine. Car, en effet, « Où domine le plus l'imagination, il y a le moins d'aptitude à connaître les choses par l'entendement pur, et, au contraire, ceux qui sont supérieurs par l'entendement et le cultivent le plus, ont un pouvoir d'imaginer plus tempéré, plus contenu et comme refréné, pour qu'il ne se mêle pas à l'entendement⁴⁰. »

C'est dire, en d'autres termes, que la morale, parce qu'elle n'est pas fondée sur la connaissance, représente un obstacle à la liberté de l'homme. Car, comment concevoir en effet, que les hommes se retrouvent gouvernés par des principes qui ne tiennent pas compte de leur nature et de leurs aspirations ? Avec Spinoza, il n'est pas plus déraisonnable que celui qui voit dans les passions humaines des défauts à supprimer. L'homme n'est pas une substance, c'est-à-dire qu'il n'est pas sa propre cause. Il est la conséquence nécessaire d'un être parfait, et ses caractéristiques naturelles ne peuvent être perçues comme des erreurs.

En face des passions, telles que l'amour, la haine, la colère, l'envie, la vanité, la miséricorde, et autres mouvements de l'âme, j'y ai vu non des vices, mais des propriétés, qui dépendent de la nature humaine, comme dépendent de la nature de l'air chaud, le froid, les tempêtes, le tonnerre, et autres phénomènes de

³⁹ Spinoza, *Traité Théologico-politique* (1670), trad. C. Appuhn, Paris, Garniers-Frères, 1965, p. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

cette espèce, lesquels sont nécessaires, quoique incommodes, et se produisent en vertu de causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de les comprendre⁴¹.

En s'appuyant sur le principe de comprendre et non juger, Spinoza invite à une étude psychanalytique et psychologique de l'homme. Et de cette étude, il en ressort que ce dernier est un être pour le bonheur et non un être pour le Bien. Ainsi les impératifs moraux passent au second rang. Dans cet ordre d'idées, le passage de la morale à l'éthique s'opère dès lors que l'on comprend que l'enjeu n'est pas celui du Bien et du Mal, mais celui de la nécessité, du bon et du mauvais.

De ce qui précède, l'on comprend que, lorsque Spinoza aborde l'éthique et la préfère à la morale, c'est dans la mesure où il la considère comme cette science qui consiste à comprendre l'homme, afin d'envisager ce qui pourrait être bon ou mauvais pour lui. La philosophie de l'obéissance fait place à la philosophie du bonheur. En reléguant ainsi la morale au second plan pour asseoir l'éthique, Spinoza ne fait rien d'autre que mettre l'ordre théologique au banc des affaires de la *polis*. Car, ce qui justifie la religion, la légitime et lui donne droit de légiférer, c'est cette idée qu'elle est la gardienne d'une morale transcendante, par-delà tout pouvoir temporel. En substituant l'éthique à la morale, Spinoza, bien avant Sartre et Nietzsche, faisait déjà de l'homme, le créateur de sa propre règle de conduite. La conclusion que nous pouvons tirer de ses considérations de la morale et de l'éthique ne pouvait manquer, à son époque, de faire scandale : la morale qui se veut transcendante est ténèbres, comme l'éthique qui se veut immanente est lumière.

Ces positions métaphysiques qui plaçaient déjà la liberté de l'homme au centre de leurs préoccupations, vont se retrouver renforcées davantage avec le contexte politique de la Hollande du XVII^e siècle.

⁴¹ *Id.*, *Traité politique* (1677), trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022, p. 6.

II- DES FONDEMENTS POLITIQUES DE LA LAÏCITE CHEZ SPINOZA

Nous tenons à rappeler que la pensée de Spinoza est un système. C'est dire que de la métaphysique à la politique, il n'y a pas rupture, mais continuité. Après les fondements métaphysiques de la laïcité, nous entreprenons ici l'exposition des fondements politiques, dans la mesure où, toute philosophie est fille de son temps et de son milieu. Le spinozisme ne fait pas exception à cette règle. C'est pourquoi, pour comprendre les fondements politiques de la laïcité spinoziste, l'analyse du contexte politique de la Hollande des années 1600 est incontournable. Et, dans la mesure où la laïcité ne peut véritablement être envisagée que dans une démocratie, la question de la multitude en est l'un des aspects majeurs. Problématique de la multitude qui contraint d'une certaine façon l'auteur du *Traité théologico-politique* à aller jusqu'à la séparation du religieux et du théologique, comme pour libérer la religion elle-même.

1- Spinoza et la conjoncture politique hollandaise du XVII^e siècle

Dans les années 1600, la Hollande était considérée comme un exemple en matière de tolérance religieuse. C'est sans aucun doute ce qui poussa les ex-marranes⁴² à s'y installer après leur persécution dans le reste de l'Europe. Spinoza appartient donc à cette communauté intellectuelle qui, en plus d'être juive, s'attache à la science, comme en témoignent ces propos de Deleuze : « Même sincèrement attachés à leur foi, ils sont imprégnés d'une culture philosophique, scientifique et médicale qui ne se concilie pas sans peine avec le judaïsme rabbinique traditionnel⁴³. »

Autant dire que dans cette Hollande tolérante, l'inquisition continue toutefois de sévir, et l'excommunication et l'emprisonnement, bien que rares, sont toujours des peines appliquées. Seulement, en même temps que ces marques du Moyen Âge subsistent, les germes des Lumières telles que la démocratie et le libéralisme, fournissent à cette conjoncture politique déjà belliqueuse, matière à s'envenimer davantage. C'est ainsi que l'Etat Hollandais va connaître une lutte politique acharnée, opposant les Arminiens, scientifiques et adeptes de la théorie du libre-arbitre, aux calvinistes, fervents adeptes de la théocratie. Ces derniers soutiennent en effet que, à l'homme s'impose une double obéissance : l'obéissance au pouvoir temporel et l'obéissance à l'Eglise. Le milieu où grandit Spinoza est plutôt favorable aux arminiens, pour leur position favorable à la tolérance et à la liberté de conscience. C'est dans

⁴² Communauté juive de la péninsule ibérique ayant fui la conversion forcée au catholicisme pour s'installer dans les territoires plus tolérants vers 1492.

⁴³ Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 11.

ce climat de tensions que se forge la vision politique de Spinoza, et, parallèlement, sa conception de la laïcité.

Si les prises de position de Spinoza lui valent la protection des arminiens républicains, elles lui coûteront cependant son excommunication en 1656, dénoncé probablement pour ses commerces avec Juan de Prado. Ce dernier avait en effet été arrêté la même année, puis excommunié, pour avoir rejeté l'idée de l'immortalité de l'âme, tout en soutenant que la foi était inutile. Cette excommunication ne constitue que l'étincelle qui viendra alimenter la passion d'un Spinoza déjà outré par les exactions du pouvoir clérical. C'est ce qui le pousse à se mettre, sans tarder, à la rédaction de *L'Ethique*. Ouvrage dans lequel, fidèle à son ami Juan de Prado et à ses convictions, il entreprend la réfutation de l'idée d'un dieu anthropomorphique. D'après lui, cette idée n'est qu'une manœuvre politique qui vise à légitimer le pouvoir des théologiens, en les présentant comme des délégués de Dieu. Plus encore, cette idée lui apparaît inacceptable dans la mesure où elle semble anti-démocratique. « L'anthropomorphisme des représentations théologiques n'est pas n'importe quelle fiction. C'est un imaginaire essentiellement monarchique, une monarchie idéalisée. »⁴⁴

Mais Spinoza n'a même pas le temps d'achever *L'Ethique* qu'un problème plus urgent s'impose à lui : comment publiera-t-il ce texte dans ce contexte où les emprisonnements pour athéisme sont devenus légions ? A côté de cette phobie des autorités de l'Eglise, s'ajoute celle de la multitude. L'année de son excommunication, Spinoza a en effet échappé à l'attaque au poignard d'un fanatique. En cette année de 1665, il en garde encore le souvenir comme en témoigne le rapport de Deleuze : « On raconte que Spinoza gardait son manteau percé au coup de couteau, pour mieux se rappeler que la pensée n'était pas toujours aimée des hommes »⁴⁵.

Dans un tel contexte, achever la rédaction de *L'Ethique* et la publier relève du suicide. C'est pourquoi l'auteur interrompt cette entreprise pour commencer la rédaction du *Traité théologico-politique*. Dans cet ouvrage, il compte non seulement exposer sa version achevée de la laïcité, mais aussi préparer les esprits à la publication de *L'Ethique*, en montrant « que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'Etat, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'Etat et la piété elle-même. »⁴⁶

Nonobstant cette bonne volonté qu'il expose dès le sous-titre, l'aversion des autorités de

⁴⁴ Ali Benmakhlouf, *op.cit.*, p. 25.

⁴⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.12.

⁴⁶ Spinoza, *Traité théologico-politique*, sous-titre.

l'Église et du peuple à l'égard de Spinoza est si grande qu'il ne peut se risquer de publier le *Traité* sous son nom. Il hésite d'ailleurs même pour cette publication anonyme, jusqu'à ce que la mort de son ami Adriaan Koerbagh, arrêté et emprisonné pour athéisme, vienne le contraindre à franchir le pas. Tous ces événements le poussèrent à s'investir dans la problématique de la multitude.

2- De la problématique de la multitude à la liberté de conscience

Toujours fidèle à ses principes, Spinoza préfère, comme tout philosophe, la vérité à la popularité. La Hollande de son époque étant acquise à la cause du calvinisme qui se posait comme la religion officielle, le divorce entre le philosophe et le peuple était consommé, dès lors qu'il a pris position pour la thèse républicaine. Le coup de poignard manqué d'un de ces fanatiques le plonge davantage dans le questionnement. Comment expliquer que la multitude ou le peuple soit disposé à aller si loin pour une doctrine qui rendait les hommes esclaves plutôt que libres ? En tout état de cause, parmi les problématiques auxquelles doit répondre le *Traité théologico-politique*, figure celle-ci : « Pourquoi le peuple est-il si profondément irrationnel ? Pourquoi se fait-il honneur de son propre esclavage ? »⁴⁷

Tout au long du *Traité*, il est aisé de constater que Spinoza, bien qu'étant un partisan de la démocratie, n'accorde pas une confiance signifiante au peuple. Il le craint, s'en méfie, l'évite. Pourtant, quelques temps auparavant encore, évoquant à son ami Oldenburg les raisons du *Traité*, il citait entre autres la volonté de réformer l'opinion du vulgaire à l'égard de sa personne. Il écrivait exactement :

Les motifs qui me firent entreprendre mes recherches sont : primo, les préjugés des théologiens, à mes yeux le plus grand empêchement qui soit à l'étude de la philosophie, secundo, l'opinion qu'a de moi le vulgaire, tercio, mon désir de défendre par tous les moyens la liberté de pensée et de parole que l'autorité trop grande laissée aux pasteurs et leur jalousie menacent de supprimer dans ce pays⁴⁸.

Dans cette guerre déclarée aux théologiens, la question de la multitude occupe la seconde place. L'on pourrait alors penser, en lisant ces lignes de la lettre, que l'auteur envisage de procéder à un éveil de conscience du peuple. Toutefois, en lisant le *Traité*, la position de Spinoza est tout autre. En effet, dès la préface, l'auteur met déjà en garde le non-philosophe, le vulgaire :

Je n'invite donc pas à lire cet ouvrage le vulgaire et ceux qui sont agités par des mêmes passions que lui ; bien plutôt préférerais-je de leur part une entière négligence à une interprétation qui, étant erronée

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 18.

⁴⁸ Spinoza, *Lettres*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022, p. 62.

suivant leur coutume invariable, leur donnerait occasion de faire le mal, et, sans profit pour eux-mêmes, de nuire à ceux qui philosopheraient plus librement [...] ⁴⁹

Ainsi, le philosophe hollandais exclut-il déjà le vulgaire du nombre de ses lecteurs, à qui il annonçait pourtant la justification de ses hypothèses jugées athées. Dès lors, comment comprendre cette volte-face de l'auteur ? En effet, comme la grande majorité des philosophes avant et après lui, Spinoza a une vision péjorative du vulgaire. Et la raison de cette vision péjorative ne dérive pas du fait que ce dernier ne soit pas philosophe, elle est encore plus rattachée au fait qu'il est moins réceptif au discours rationnel. Le vulgaire dans le *Traité théologico-politique* est l'incarnation de l'homme de Freud : il suit ses instincts. C'est pourquoi l'auteur se montre particulièrement sévère lorsqu'il évoque la question de la multitude. « Qui même a éprouvé la complexion si diverse de la multitude, est prêt de désespérer d'elle : non la Raison, en effet, mais les seules affections de l'âme la gouvernent ; incapable d'aucune retenue, elle se laisse très facilement corrompre par le luxe et l'avidité. » ⁵⁰

Point besoin de détails plus précis que celui-ci pour comprendre que Spinoza cherche à instituer une liberté de conscience réelle. Le propre de la multitude étant l'irrationnel, l'Etat doit veiller à la protection des intellectuels dont l'existence consiste à penser le rationnel. Et puisqu'il revient aux philosophes la responsabilité de penser l'Etat de liberté, il est vital pour tout Etat qui veut subsister de le protéger contre ce danger que représente le vulgaire. Ceci est d'autant plus vrai que dans le sous-titre du *Traité*, l'auteur pose déjà la liberté de philosopher comme la condition *sine qua non* de la subsistance même de l'Etat. Dit autrement, pour l'auteur de *L'éthique*, c'est la pratique de la philosophie qui confirme celle de l'Etat laïc, en ce qu'elle est l'incarnation même de la libre-pensée.

Toutefois, condamner ainsi l'attitude du vulgaire ne revient pas pour Spinoza à condamner la religion à laquelle cède naturellement ce dernier. Le problème, pour notre philosophe, découle de la théologie et non de la religion. Ce n'est pas la religion qui condamne et tue les savants, mais la théologie bien-sûr. C'est cette autre idée nouvelle pour son époque, cette séparation du théologique et du religieux, qui renforce davantage la vision spinoziste de la laïcité au plan politique.

⁴⁹ *Id.*, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 23.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 279-280.

3- L'idée critique de la théologie et le principe de tolérance religieuse

Dans ses écrits, Spinoza préfère le vocable « théologie » à celui de « religion ». Ce fait, facilement relevable implique-t-il que les deux notions se confondent ? Ou encore, doit-on en déduire que pour le philosophe la religion n'existe pas, mais la théologie uniquement ? Une analyse du *Traité théologico-politique* nous permet d'affirmer que pour l'auteur, non seulement la théologie ne se confond pas à la religion, mais, plus encore, elle constitue un obstacle pour la religion elle-même. Comme nous l'avons déjà montré à travers la théorie du Dieu-roi ou de l'anthropomorphisme, la théologie, pour l'auteur du *Traité*, n'est qu'une manipulation politique qui consiste à modifier et à réinterpréter les saintes écritures afin de permettre aux théologiens de conserver leur pouvoir. C'est sans aucun doute cet état de choses qu'évoque Spinoza lorsqu'il clame que « l'amour de propager la foi en Dieu a fait place à une ambition et à une avidité sordide. ⁵¹»

Ainsi pour notre auteur, la théologie ne représente qu'une forme de politique visant la dictature du théologien. Cette politique n'est pas avantageuse pour le peuple. Cette théologie n'est pas plus avantageuse pour la science elle-même, dans la mesure où elle n'est fondée que sur l'interprétation des fictions laissées sous forme de livre par les prophètes. Or, « la prophétie n'a jamais accru la science des prophètes, mais les a laissés dans leurs opinions préconçues et que, par suite, nous ne sommes nullement tenus d'avoir foi en eux pour ce qui a trait aux choses purement spéculatives. ⁵²» Il s'agit en effet d'un stratagème permettant aux hommes d'église de s'accaparer des avantages matériels et du pouvoir, privilégiant leurs intérêts personnels dans le strict mépris des afflictions du peuple. L'on voit bien là que les ambitions des théologiens sont foncièrement opposées à l'éthique spinoziste, lui qui est présenté par Alexandre Mbome comme « cette figure noble, désintéressée à l'égard de tout ce qui se rattache au temporel, aux honneurs, à l'opulence, mais qui incite plutôt à l'amour et à la fraternité entre les hommes, à la bonté pour une vie heureuse » ⁵³.

Si telle en est de la théologie, la position de l'auteur du *Traité* à propos de la religion est tout autre. Selon lui, la religion n'est pas un obstacle à la réalisation de l'Etat de droit. A contrario, elle est, comme la philosophie et la science, victime de la dictature des théologiens. En effet, Spinoza est panthéiste ; et plus que panthéiste, il est stoïcien. Ceci dit, dans la vision de cet homme, il est un ordre imperceptible dans l'Univers qui, étant cause de tout, justifie tout.

⁵¹ *Ibid.*, p.23.

⁵² *Ibid.*, p.55.

⁵³ Alexandre Mbome, « Spinoza et la question de la gouvernance », Mémoire de DEA, Université de Yaoundé I, 2002-2003, p.136.

La religion pour Spinoza, c'est l'élévation jusqu'à la compréhension de cet ordre supérieur. Et cette compréhension elle-même consiste à saisir, par-delà les accidents, l'inévitable Nécessité, la Nature, Dieu. C'est ce que désigne l'auteur lorsqu'il parle de « connaître Dieu pour la contemplation seule et dans la pensée pure. »⁵⁴

De ce qui précède, nous voyons comment, dissociant la théologie de la religion, Spinoza parvient à présenter cette dernière comme une entreprise strictement personnelle, voire intime. Il n'existe pas de méthode universelle pour parvenir à la compréhension de la Nature par l'entendement, car, comme le montrait déjà Descartes, chacun a une manière d'user de la Raison. Plus encore, cette élévation n'est pas un impératif, mais un choix. Elle est éthique, et non morale. Spinoza admet d'ailleurs lui-même que peu d'hommes peuvent arriver au bout d'une telle entreprise : « S'imaginer qu'on amènera la multitude ou ceux qui sont engagés dans les luttes de la vie publique à régler leur conduite sur les seuls préceptes de la raison, c'est rêver l'âge d'or et se payer de chimères.⁵⁵ » Et pourtant, même la multitude a le droit d'être. Qu'elle ne s'abandonne pas à la quête de Vérité qui est une entreprise intime, cela ne devrait jamais être un motif de la priver de sa liberté. Comme fin, ce qui compte, ce n'est donc pas la foi, mais la vertu, entendue ici comme respect de la liberté de l'autre en tant que mode de la Substance, déterminé à persévérer dans son être. Ici prend tout son sens le principe de tolérance.

Ces fondements métaphysiques et politiques de la laïcité montrent que Spinoza, bien qu'ayant rédigé le *Traité théologico-politique* dans l'urgence, ne propose pas une pensée ramassée. Il s'agit d'une conclusion dont les prémices vont du *Court traité* (1660) jusqu'à *L'Éthique* dont il entreprend la rédaction vers 1663. Toutefois, si ces fondements nous permettent de répondre à la question du pourquoi de la laïcité spinoziste, la question du comment reste à solutionner. Quel moyen plus sûr pour répondre à cette question du comment, que de ramener notre analyse à la nature de cette laïcité et à ses caractéristiques.

⁵⁴ Spinoza, *op.cit.*, p. 89.

⁵⁵ Spinoza, *Traité politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022, p.6.

CHAPITRE III :

**LA LAÏCITÉ DANS LE *TRAITE THÉOLOGICO-POLITIQUE* : NATURE
ET CARACTÉRISTIQUES**

Spinoza, en rédigeant le *Traité théologico-politique*, ne jouit pas de prérogatives ; simplement parce que la conjoncture politique de son pays à cette époque ne le lui permettait pas. Toutefois, derrière la colère et la soif de justice qu'il laisse involontairement ou à dessein transparaître tout au long de son ouvrage, se cache cette volonté de proposer à la Hollande et à l'Europe, un système à même non seulement de garantir la sûreté et la paix de l'Etat, mais aussi de permettre aux hommes de persévérer dans leur nature ; car, en fin de compte, « ils ne sont pas plus tenus de vivre suivant les lois d'une âme saine que le chat suivant les lois de la nature du lion. »⁵⁶ Depuis Hobbes pourtant, il est admis que l'Etat n'est possible que dans un sacrifice, sans retenue des libertés naturelles des citoyens. Comment concevoir alors cette laïcité qui cherche à concilier la paix de l'Etat et la liberté des citoyens ? Ainsi s'impose la nécessité de présenter la nature de la laïcité promue dans le *Traité théologico-politique* et ses caractéristiques.

I- LA LAÏCITÉ DANS LE TRAITE THÉOLOGICO-POLITIQUE

Spinoza n'emploie pas le concept laïcité dans le *Traité*, précisément parce qu'il n'existait pas encore au XVII^e siècle. Toutefois, dans la mesure où il est considéré comme le premier philosophe à bâtir un système autour de ce principe, l'on pourrait bien déduire qu'il en a une idée claire et précise. Cette idée claire se décline cependant en plusieurs acceptions. Ainsi la laïcité dans le *Traité théologico-politique* est tridimensionnelle. Elle est métaphysique, anthropologique et politique.

1- Le sens métaphysique de la laïcité dans le *Traité théologico-politique*

Dire que les principes métaphysiques de la laïcité spinoziste découlent de sa conception de Dieu et de sa thèse moniste n'est qu'un rappel. Seulement, la tâche de cette articulation nous impose un feedback. En effet, si Dieu est Nature au sens d'ensemble des lois connues et inconnues qui régisse l'équilibre délicat du cosmos, il faut bien déduire de cela, qu'il n'y a pas de mystère, et donc pas de miracle. Ce qui fait la différence entre le connu et le non-connu chez Spinoza, ne réside pas dans la nature de ce non-connu, mais dans les limites de l'homme lui-même. Or, chez l'homme précisément, l'esprit et le corps font un. D'où il en ressort que notre bonheur se mesure à notre élévation spirituelle. Connaître, c'est connaître Dieu. Et connaître Dieu c'est effleurer la béatitude, cette satisfaction psychosomatique intemporelle au-delà de toute finitude. Une telle ascèse ne saurait être possible sans un usage exceptionnel de la Raison.

⁵⁶ Spinoza, *Traité-théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 263.

C'est pourquoi Spinoza défend de façon ostentatoire la suprématie de cette dernière face aux imaginations des théologiens : « La piété grand Dieu ! et la religion consistent en absurdes mystères, et c'est à leur complet mépris de la raison, à leur dédain, à leur aversion de l'entendement dont ils disent la nature corrompue, que, par la pire injustice, on reconnaît les détenteurs de la lumière divine »⁵⁷.

Vue sous cet angle, la laïcité ici se conçoit comme ce mouvement qui consiste précisément en ce que, l'homme, usant de raison, s'élève vers la Nature, Dieu, à travers une compréhension et une perception de l'ordre cosmique par-delà le désordre apparent des divergences. Etablir un parallèle avec le « mythe de la caverne » de Platon ne serait pas déraison. Mais cette approche de la laïcité n'en fait pas une mission prométhéenne du philosophe. Elle fait de l'individu laïc la finalité même, et de la laïcité, la seule condition qui nous rende digne d'être heureux, comme dirait Kant, à propos de la bonne volonté. La laïcité dont il est question ici est d'abord métaphysique dans la mesure où Spinoza la détache de toute forme de matérialisme. C'est d'abord une quête spirituelle, une quête de liberté individuelle, de ce « quelque chose dont la découverte et l'acquisition feraient jouir pour l'éternité d'une joie continue et souveraine »⁵⁸. Cet aspect de la laïcité spinoziste exprime le fondement même du stoïcisme, dont Spinoza est un des défenseurs : les pensées d'autrui et les événements n'étant pas toujours sous le pouvoir de l'individu, la rationalité voudrait que je considère le Tout dans sa perfection, et non les parties dans leurs insuffisances et leur imperfection. D'où la considération anthropologique de la laïcité.

2- Considération anthropologique de la laïcité dans le *Traité théologico-politique*

Bien que Spinoza mette tous les modes de la Substance sur un même piédestal, en s'opposant à l'anthropocentrisme, nous notons cependant que les objectifs du *Traité théologico-politique* le contraignent à considérer l'homme pris séparément. En tout état de cause, parler de la laïcité revient nécessairement à s'interroger sur l'homme ; en tant qu'il est sujet et finalité de ce principe. Pour l'auteur du *Traité*, l'homme, c'est d'abord un être d'affects. D'ailleurs, ne dit-il pas de lui qu'il a pour essence le *conatus* ? C'est d'ailleurs à cette nature passionnée de l'homme, à ce désir naturel, que notre auteur attribue l'origine même des lois, et par conséquent de la politique. Spinoza écrit en effet : « Si les hommes étaient ainsi disposés par la Nature qu'ils n'eussent de désir que pour ce qu'enseigne la vraie Raison, certes la société n'aurait besoin d'aucune loi. Mais c'est le plus souvent entraînés par leur seul appétit de plaisir

⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁵⁸ *Id.*, *Traité de la réforme de l'entendement* (1677), trad. Séverine Auffret, Paris, Milles et une nuits, 1996, p. 6.

et les passions de l'âme qu'ils désirent quelque objet et le jugent utile. »⁵⁹

Toutefois, si cette assertion fait de Spinoza un contractualiste, il convient de rappeler que ce contractualisme est d'un genre nouveau. En effet, l'auteur du *Traité théologico-politique* n'a pas pour ambition d'exiger de l'homme une mise entre parenthèses de ses appétits. Ses exigences visent plutôt les lois et ceux qui les adoptent. C'est que, le philosophe hollandais est persuadé que, quelque soient ses efforts et sa volonté, l'homme ne pourra jamais dépasser son état naturel, du moins pas totalement. C'est pourquoi il estime qu'il serait utopique de concevoir des lois dont le but serait de dénaturer l'homme. Selon lui, l'approche pragmatiste consisterait plutôt à établir des lois tel que, bien que profitant de la société, l'homme demeure aussi libre qu'avant, persévérant ainsi dans son être. « Vouloir tout régler par des lois, c'est irriter les vices plutôt que les corriger. Ce que l'on ne peut prohiber, il faut nécessairement le permettre, en dépit du dommage qui souvent peut en résulter. »⁶⁰

En évoquant ce que l'on ne peut prohiber, Spinoza fait référence ici à la liberté de juger, celle de donner des opinions et d'en formuler. C'est aussi la liberté de croire, d'avoir des convictions, qu'elles soient vraies ou fausses. La laïcité perçue sous l'angle anthropologique, dans le *Traité théologico-politique*, s'entend alors comme cette nécessité pour l'Etat de relativiser les lois afin qu'elles permettent aux citoyens de faire ce qu'ils ne peuvent éviter de faire, de penser ce qu'ils ne peuvent éviter de penser et, enfin, d'être ce qu'ils ne peuvent cesser d'être. Si ce principe manquait d'être respecté, ce ne sont pas les citoyens qui seraient cependant en danger, mais l'Etat lui-même ; car, pense l'auteur de *L'Ethique*, « Les hommes sont ainsi faits qu'ils ne supportent rien plus malaisément que de voir les opinions qu'ils croient vraies tenues pour criminelles, et imputé à méfait ce qui émeut leurs âmes à la piété envers Dieu et les hommes ». ⁶¹

Ceci étant, l'approche anthropologique de la laïcité qui émerge du *Traité théologico-politique* pose les fondements du libéralisme moderne en ce sens qu'elle considère déjà, que pour l'Etat, la perfection consiste à réduire le plus possible ses interventions dans la vie des individus. L'Etat doit être plus enclin à autoriser plutôt qu'à interdire. Spinoza décide de faire fi de tout ce qui pourrait résulter de cette nouvelle liberté dont il plaide la cause. S'inscrivant aux antipodes de la tradition philosophique, il refuse de fonder sa vision de la laïcité avec pour toile de fond un idéal défini qu'il faudrait s'efforcer d'atteindre. Ce qu'il considère, pour l'essentiel, c'est l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire l'homme dans sa nature passionnée, agissant

⁵⁹ *Id.*, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, p. 106.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 331

⁶¹ *Ibid.*, p. 332.

pour le bonheur plutôt que pour le Bien. Il en ressort une considération fixiste de la nature humaine qui veut que l'homme, à l'instar des autres êtres, ait des prédispositions naturelles dont il ne saurait se séparer. Et ces droits naturels dont on ne peut se défaire, on se doit de les autoriser. Ces droits considérés par Spinoza comme « des règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière ».⁶²

Toutefois, c'est l'acceptation politique de la laïcité dans le *Traité* qui fait de Spinoza notre contemporain, c'est la considération la plus subtile, mais la plus pertinente.

3- Le sens politique de la laïcité dans le *Traité théologico-politique*

D'emblée, notons que Spinoza n'estime la laïcité possible que dans un Etat démocratique. Démocratie qu'il définit comme « l'union des hommes en un tout qui a un droit souverain collectif sur tout ce qui est en son pouvoir »⁶³. Dans cette définition, la notion d'union et celle de souveraineté sont consubstantielles, en ce sens que l'une ne peut ni être ni être pensée sans l'autre. Mais si l'union, une fois réalisée, garantit la souveraineté, il faudrait mentionner, cependant, qu'elle n'est possible que dans un climat de tolérance. Mais qu'est-ce qui fait souvent obstacle à cette tolérance dont tout le monde reconnaît pourtant l'importance ? Pour l'auteur, la réponse se trouve dans l'égoïsme des hommes. Ils sont si happés par l'idée du gain personnel que toute manœuvre qui n'abonde pas dans leur sens devient, *de facto*, une provocation. L'exemple le plus illustrant qu'utilise l'auteur est celui des théologiens. Il estime que ces derniers ne se montrent pas sadiques par ignorance des bonnes mœurs, mais dans un souci de conservation des intérêts égoïstes. Proposant une panacée à ce problème, l'auteur pense qu'il faut « constituer dans la cité un pouvoir tel qu'il n'y ait plus place pour la fraude ; bien mieux, établir partout des institutions faisant que tous, quelle que soit leur complexion, mettent le droit commun au-dessus de leurs avantages privés. »⁶⁴

Dans cet ordre d'idées, la laïcité s'appréhende comme ce principe qui consiste à privilégier, dans toute tâche républicaine, l'intérêt général au détriment des intérêts sectaires. Seulement, pour peu que l'on observe la conjoncture politique du XVII^e siècle et celle d'aujourd'hui, on remarque que chaque parti milite d'abord pour les intérêts de ses partisans, identifiant du même coup ses adversaires politiques comme ses ennemis, voire les ennemis de la république. L'on comprend alors mieux pourquoi Spinoza s'est tôt retrouvé isolé, dès lors qu'il a affirmé ses convictions politiques. S'il s'inscrit de façon ostentatoire en faux contre le

⁶² *Ibid.*, p. 261.

⁶³ *Ibid.*, p. 266.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 280.

calvinisme, il ne garantit pas le point de vue des arminiens. C'est d'ailleurs pour évoquer cette isolement que Deleuze dira de lui qu'« il ne peut s'intégrer dans aucun milieu, il n'est bon pour aucun.»⁶⁵ Spinoza restera d'ailleurs si attaché à ses principes que, malgré sa notoriété, il mourra extrêmement pauvre, ayant refusé la chaire de philosophie à lui offerte par l'Electeur palatin. Il exercera son métier de polisseur de verres jusqu'à sa mort. Frédéric Lenoir dira de lui qu'il est mort « assez pauvre pour laisser des dettes à ses héritiers ».⁶⁶

D'un point de vue général, la laïcité politique chez Spinoza illustre l'attitude même du philosophe à l'égard de la politique. Il ne s'engage dans aucun parti, garde ses distances en se mettant ainsi à l'abri de tout endoctrinement. Le philosophe face aux questions d'ordre politique vise l'objectivité, même s'il faut, parfois pour cela, qu'il soit marginalisé. Si par désir de satisfaire la logique, il faille par tout moyen le cadrer dans un parti, ce serait le parti de la patrie, car elle seule compte à ses yeux. De la métaphysique jusqu'à la politique, l'auteur du *Traité théologico-politique* s'efforce de ne penser que le tout, sans jamais rentrer dans les geôles de la casuistique. Bien qu'entouré par les multiples luttes de partis politiques de son pays, Spinoza, loin de chercher une synthèse pour envisager ne serait-ce qu'une entente diplomatique, ajoute un nouveau parti, celui du philosophe. Ses ambitions de laïcisation de l'Etat déçoivent tout le monde, sauf lui-même, parce qu'elles restent fidèles à ses principes. D'où cette considération de Deleuze à son sujet : « Nul philosophe ne fut plus digne, mais nul aussi ne fut plus injurié et haï. »⁶⁷

Ce paradoxe nous impose une analyse des caractéristiques de la laïcité spinoziste, qui font d'elle une idée révolutionnaire, bien que l'auteur refusa expressément de l'avouer.

II- LES CARACTÉRISTIQUES DE LA LAÏCITÉ SPINOZISTE

Si la laïcité dans le *Traité* apparaît comme révolutionnaire et qu'elle fut adoptée par les Etats modernes, c'est précisément parce que Spinoza rompt les liens avec une certaine tradition philosophique. En effet, avant la révolution française de 1789, l'Eglise avait un tel pouvoir qu'elle semblait ne laisser aux politiques qu'une option : celle de la coopération, de la symbiose. Mais pour un auteur qui ne voit pas en Dieu un sujet moral, cette option apparaît bientôt comme irrationnelle, voire dangereuse. Les hommes, pour vivre ensemble ont besoin d'amour, or Dieu n'a pas d'affect. C'est précisément pour cela que ce qui constitue le visage

⁶⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 10.

⁶⁶ Frédéric Lenoir, *Le miracle Spinoza, Une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris, Fayard, 2017, p. 5.

⁶⁷ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p. 27.

de la laïcité chez Spinoza c'est le sécularisme, entendu ici comme une forme d'organisation de l'Etat, qui limite le politique au domaine politique et le religieux au domaine des dogmes et de la foi, nul n'ayant le droit d'empiéter sur la sphère d'influence de l'autre. Sécularisme qui lui-même vise une forme de libéralisme dont la nécessité ne se perçoit que dans une position intellectualiste.

1- Le Traité théologico-politique : une éthique de séparation

Lorsque Spinoza rentre dans l'analyse de la naissance de l'Etat, son ambition n'est pas de critiquer Hobbes, encore moins de nier l'égoïsme naturel de l'homme. Ce qu'il recherche en priorité, c'est la nature même du contrat qui met fin à l'état de nature. Bien qu'étant élu démocratiquement, le Léviathan hobbesien n'emploie pas de douceur à l'égard de ses sujets : il les soumet. Mais Spinoza, considérant l'homme tel qu'il est et non tel qu'il voudrait qu'il fût, affirme que ce dernier a des attributs dont il ne peut se défaire, quelle que soit la sévérité du Léviathan. Il ne peut donc être soumis par ce dernier. Il ne peut que se soumettre lui-même, et se soumettre soi-même, c'est précisément consentir. La soumission qui vient du Léviathan a pour fondement la crainte, et celle qui vient de soi a pour fondement la Raison. « La Raison nous ordonne de le faire, parce que c'est choisir de deux maux le moindre. »⁶⁸ Dans cette perspective, c'est la Raison en toute liberté, parce qu'elle perçoit la nécessité, qui donne naissance à l'Etat et le conserve.

Posé ce principe, le divorce entre la théologie et la politique est posé. En effet, usant des exemples empiriques des théologiens de son pays et des saintes écritures, Spinoza va démontrer que la théologie est liberticide. Les théologiens ont des ambitions de domination qu'ils ne peuvent matérialiser que par la soumission des hommes. La théologie n'a donc rien de rationnel qui puisse permettre à l'homme de persévérer dans son être, c'est-à-dire de rester libre, de même que la raison n'a rien de théologique, de liberticide. L'affirmation de l'auteur ci-après se veut on ne peut plus claire : « Nous tenons pour solidement établi que ni la théologie ne doit être la servante de la Raison, ni la Raison celle de la théologie, mais que l'une et l'autre ont leur royaume propre : la Raison, celui de la vérité et de la sagesse, la théologie, celui de la piété et de l'obéissance. »⁶⁹

L'affirmation ci-dessus permet de comprendre la raison pour laquelle Spinoza tient tant à séparer la théologie de la politique. Notons que la séparation envisagée ici est radicale. Rien

⁶⁸ Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 1965, pp. 266-267.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

n'est concédé aux théologiens, pas même le droit de proposer des solutions aux problèmes politiques. À défaut de renoncer à leur foi, l'auteur du *Traité* estime qu'ils doivent la reléguer dans la sphère privée, mettant ainsi l'Etat à l'abri de tout extrémisme. Le souverain n'ayant pas de pouvoir sur nos pensées, il se contentera nécessairement de ne juger que les actes :

Nous concluons donc que ce qu'exige avant tout la sécurité de l'Etat, c'est que la piété et la religion soient comprises dans le seul exercice de la charité et de l'équité, que le droit du souverain de régler toutes choses tant sacrées que profanes se rapporte aux actions seulement et que pour le reste il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense⁷⁰.

Ainsi, le philosophe pense pouvoir réaliser un double exploit en établissant un seul principe. Les théologiens ne peuvent faire de bons souverains, puisqu'il est dans leur nature de contraindre les citoyens à l'obéissance et de ne tolérer que ce qu'enseigne leur doctrine. Ils n'accordent, à proprement parler, aucune valeur à la vertu elle-même, et semblent tout soumettre à leur idéologie, fondée sur une interprétation erronée et falsifiée des saintes écritures. Ils représentent de ce fait, le principal obstacle à la sûreté de l'Etat. Spinoza ayant fait l'objet d'une excommunication pour impiété, cache aussi derrière cette considération, une volonté de renvoyer l'accusation à ses détracteurs : ce n'est pas l'impiété qui constitue un danger pour l'Etat, mais plutôt l'intolérance religieuse des convertis, qui, justifiant leur ignorance par la théorie du mystère, estiment détenir l'absolue vérité à laquelle les hommes n'ont qu'à se plier. Pour l'auteur du *Traité*, le motif justifiant l'exclusion des théologiens des affaires publiques est clair et largement suffisant pour mériter la peine y afférente :

Nous les accusons parce qu'il ne veulent pas reconnaître aux autres la même liberté (celle d'interpréter les livres saints à leur manière), persécutent comme ennemi de Dieu tous ceux qui ne pensent pas comme eux, vécutent-ils le plus honnêtement du monde et dans la pratique de la vertu véritable, chérissent au contraire comme des élus de Dieu ceux qui les suivent docilement, alors même qu'ils sont le plus dépourvus de force morale ; et l'on ne peut concevoir attitude plus criminelle et plus funeste à l'Etat⁷¹.

En tout état de cause, le vocabulaire utilisé par Spinoza lorsqu'il aborde la question du sécularisme prouve, à n'en point douter, qu'il s'y implique personnellement. C'est sans aucun doute l'aspect le plus marquant pour toute personne qui s'engage dans la lecture du *Traité théologico-politique*. Le titre semble flatteur, surtout pour les théologiens, dans la mesure où l'auteur unit la théologie et la politique par un trait d'union. Mais une fois le contenu découvert, on peine à croire que l'homme ayant pensé ce titre soit le même qui enseigne ces idées. Pour une fois, le trait d'union est utilisé, non pour unir, mais pour séparer, au nom de ce que les modernes nommeront plus tard la liberté de conscience. Dès lors, pourquoi notre philosophe semble-t-il résigné à aller aussi loin au nom de cette nouvelle liberté ? La réponse à cette

⁷⁰ *Ibid.*, p. 336.

⁷¹ *Ibid.*, p. 240.

question nous mène à la prochaine caractéristique de la laïcité spinoziste.

2- La laïcité spinoziste : une éthique libérale

Le libéralisme au sens spinozien se conçoit comme un système d'organisation de l'Etat qui se donne pour objectif de permettre une vie sociale pacifique et épanouissante entre les hommes, tout en leur permettant de conserver leur liberté naturelle. « Nul en effet ne pourra jamais, quel abandon qu'il ait fait à un autre de sa puissance et conséquemment de son droit, cesser d'être homme. »⁷² Cette phrase qui introduit la vision spinoziste du libéralisme politique est lourde de sens. Avec Spinoza, ce n'est ni la puissance ni le droit qui font l'homme ; il peut s'en défaire sans pour autant perdre son humanité, sans cesser d'être homme. Dès lors, à quoi renvoie ce « cesser-d'être-homme » ? D'après l'auteur du *Traité théologico-politique* rappelons-le, l'homme est un mode de la substance constitué de l'étendue et de la pensée. Si l'étendue se limite à la simple acception du corps, la pensée renvoie davantage à la capacité à raisonner, à émettre des jugements. C'est donc précisément parce que ces attributs de l'homme ne peuvent être séparés de lui que Spinoza considère que les perdre revient à cesser d'exister en tant qu'homme, à perdre sa dignité.

Si nous évoquons ici le libéralisme, c'est aussi et surtout parce que la liberté de juger dont il est question ici est une liberté sacrilège, elle n'épargne rien, pas même les principes moraux considérés comme fondamentaux. Si l'auteur accorde une telle absoluité à la liberté de juger, c'est parce qu'il estime qu'elle ne représente aucun danger pour l'Etat, arguant que seule la liberté d'agir en contradiction avec la loi représente un danger. Ainsi, le domaine de compétence des lois se limiterait alors aux actions seules, sans aucune considération pour les idées. C'est sans aucun doute cet aspect que met en exergue le philosophe hollandais lorsqu'il affirme à la fin de son analyse des fondements de l'Etat que, s'agissant du citoyen, « c'est seulement au droit d'agir par son propre décret qu'il a renoncé, non au droit de raisonner et de juger. »⁷³

De l'affirmation ci-dessus nous constatons que, si Spinoza ne met pas l'homme sur un piédestal à l'échelle cosmique, il le met au centre de son projet politique. Il est acteur et finalité même de la réalité de l'Etat. En tant qu'acteur, c'est lui qui donne naissance au droit civil, non pas en se soumettant au souverain, mais en consentant à renoncer au droit naturel d'agir selon son propre décret. Et s'il lui est possible de renoncer à ce droit, ce n'est que dans la mesure où il ne fait pas partie de ses attributs naturels. En tant que finalité, l'Etat tout entier ne vise que

⁷² *Ibid.*, p. 278.

⁷³ *Ibid.*, p. 329.

son accomplissement. Dans la pensée de Spinoza, il faut entendre par accomplissement de l'homme, le fait pour l'Etat de se constituer en un mécanisme lui permettant de persévérer dans son être, c'est-à-dire de conserver sa liberté de sorte qu'il puisse toujours agir pour son bonheur.

Toutefois, s'il en est ainsi, comment comprendre que le citoyen, considéré comme la pupille de l'Etat, se retrouve parfois à s'opposer à ce dernier ? Est-ce parce que le véritable but des lois lui échappe ? C'est à cette problématique que répond la troisième principale caractéristique de la laïcité spinoziste.

3- La laïcité spinoziste comme éthique intellectualiste

Dans le contexte spinozien, parler de l'intellectualisme c'est évoquer cette disposition d'esprit à considérer qu'il n'y a de perfectionnement pour l'homme que dans l'élévation spirituelle, entendue ici comme instruction, quête de la Vérité au moyen de la Raison. C'est la préface du *Traité théologico-politique* qui nous a permis de mesurer l'étendue de l'intellectualisme spinoziste. Dans ladite préface en effet, l'auteur, qui dans une lettre à Oldenburg annonçait vouloir expliquer au vulgaire pourquoi il n'était pas athée, exclut expressément ce dernier du nombre de ses lecteurs. Mais alors, n'est-il pas communément admis en philosophie que la religion est le domaine du vulgaire ? En tout état de cause, Karl Marx l'a rappelé quelques siècles après lorsque, portant son jugement sur la religion, il affirme qu'« elle est l'opium du peuple. »⁷⁴ Mais si la religion est opium, ne l'est-elle que pour le peuple exclusivement ? Spinoza a répondu à cette question par l'affirmative dans une correspondance adressée à Guillaume de Blyenbergh en évoquant ce schisme entre la multitude et les philosophes :

Le vulgaire ne s'élève pas aux conceptions sublimes, et c'est ainsi que je m'explique que les préceptes que Dieu a révélés aux prophètes comme nécessaires au salut soient écrits en forme de lois ; de sorte que les philosophes, et avec eux tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire qui suivent la vertu, non parce que c'est la loi, mais par amour et parce qu'elle est aimable, ne doivent pas être choqués de toutes ces paroles⁷⁵.

Cette affirmation est alors sans équivoque : à l'entendement du vulgaire, revient la révélation, la religion, et aux philosophes revient la vertu. Toutefois, cette distinction entre le philosophe et le vulgaire justifie-t-elle son exclusion du nombre des lecteurs du *Traité* ? De prime abord, elle la confirme plutôt, car en effet, si le traité est qualifié de théologico-politique,

⁷⁴ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. Jules Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 8.

⁷⁵ Spinoza, *Lettres*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022, p. 36.

c'est aussi et surtout parce que l'auteur y traite de la religion, et donc, de la multitude. Seulement, dès les prémisses, Spinoza juge la multitude incapable de comprendre le principe même de laïcité qu'il s'apprête à proposer aux Etats européens. Toutefois, si cette distinction idéologique n'avait pas mené à une distinction pratique de la laïcité spinoziste, elle ne serait pas évoquée dans ces travaux de recherche.

La logique du *Traité théologico-politique*, bien que subtile, n'est pas en rupture avec la méthode géométrique de *L'Ethique* : partout les effets s'enchaînent, et entraînent inéluctablement des causes théoriques ou pratiques. Ainsi, bien que la question du théologico-politique soit d'ordre politique, Spinoza décide d'y répondre en faisant de la science. Et par science, il faut y voir les sciences de la nature, dans la mesure où celles-ci ont forgé le spinozisme dans sa totalité. Car en effet, de quel autre matériau aurait pu se servir l'auteur du *Traité*, quand on a en face ce témoignage de Moreau :

On a beaucoup insisté sur sa connaissance (réelle) des mathématiques et de la physique. S'il n'est pas un découvreur, comme Descartes, Huygens ou Leibniz, il est au ~~com~~ centre de la science de son temps et il en médite la démarche et les résultats [...]. Les sciences médicales constituent une bonne partie de sa bibliothèque, il fréquente nombre de médecins, il en parle beaucoup dans ses lettres, et les postulats de la « petite physique » de l'*Ethique II* semblent bien essayer de construire la spécificité du vivant⁷⁶.

Bien évidemment, la position de Spinoza à l'égard de la démarche scientifique va au-delà de la méditation, il serait plus judicieux de parler d'admiration vu que c'est cette démarche sur laquelle il fonde son éthique. Une telle démarche radicale transposée au domaine politique ne pouvait qu'aboutir à un résultat radical : la rupture.

Bien qu'il soit sous le joug des théologiens, le peuple ne bénéficie qu'en partie de la laïcité du *Traité* de Spinoza. En effet, la distinction théorique qu'évoque l'auteur du *Traité* entraîne une distinction dans la pratique même de la laïcité qu'il conçoit. Il est un principe général incontournable pour un Etat laïc, c'est la liberté de conscience. Mais dans cette liberté de conscience, notre auteur distingue deux formes de liberté : d'abord la liberté d'expression qui est celle de la multitude et qu'il envisage comme ce canal dont la finalité est de permettre au vulgaire d'évacuer sa frustration par des paroles peu nobles et invariables comme sa coutume. A côté de cette liberté d'expression, émerge la liberté de philosopher. C'est celle à laquelle l'auteur tient le plus car, il conçoit le philosophe comme cet éclairé dont toute l'essence est de proposer à l'Etat les solutions adéquates afin que soit garanti le bonheur des citoyens. Ses paroles et ses écrits, loin de servir de mobile pour évacuer une frustration, méritent de retenir l'attention du politique. En contrepartie, ce dernier doit le protéger non seulement des

⁷⁶ Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003, p. 43.

théologiens qui voient en lui un danger pour leurs intérêts, mais aussi et surtout de la multitude qui, ne supportant pas toujours son excentricité, y voit un mauvais présage. La laïcité de Spinoza est donc laïcité comme moyen de conservation de l'Etat, mais aussi et surtout, laïcité comme moyen de protection de l'intellectuel.

L'histoire de la laïcité est assez fournie en sources, parce qu'elle a marqué et continue de marquer les débats publics. S'enracinant tantôt dans la métaphysique tantôt dans la politique, ce principe est garant de la sécularité, de la liberté de conscience et de l'égalité. Toutes ces valeurs ne peuvent être négligées par quiconque entreprend de construire une pensée politique, raison pour laquelle Spinoza s'y intéresse particulièrement. Avec lui, la métaphysique se transpose à la politique, donnant lieu à une laïcité conçue essentiellement comme éthique de séparation, caractérisée par une tendance ultralibérale et un intellectualisme qui crée une nouvelle classe sociale : celle des philosophes. La nature de la laïcité spinoziste ainsi posée et ses caractéristiques expliquées, la tâche qui nous incombe désormais est de questionner la crédibilité, voire l'efficacité de cette laïcité telle qu'elle est pratiquée dans les Etats laïcs du XXI^e siècle.

DEUXIÈME PARTIE

LA LAÏCITÉ SPINOZISTE AU XXI^e SIÈCLE : ENJEUX ET DÉBATS

CHAPITRE IV

L'ACTUALITÉ DU PRINCIPE SPINOZISTE DE LA LAÏCITÉ ET SES LIMITES

Après avoir ressorti les multiples formes de la laïcité chez Spinoza et ses caractéristiques, il en ressort qu'il s'agit, pour l'essentiel, d'une éthique de séparation qui, en raison de l'apaisement temporaire qu'elle a rendu possible pendant la période des Lumières et l'époque moderne, s'est conservée jusqu'au XXI^e siècle. Seulement, l'expérience du siècle présent a montré que cette laïcité qui propose une séparation radicale du domaine politique et religieux ne remplit plus sa mission. C'est ce constat qui nous amène à réinterroger la laïcité de Spinoza. Comprendre cet échec de la laïcité-sécularité, c'est d'abord montrer comment elle se déploie dans les Etats du XXI^e siècle, et surtout, quels sont les facteurs exogènes et endogènes qui font obstruction à son efficacité.

I- LA LAÏCITÉ AUJOURD'HUI : GÉNÉRALITÉS ET PARTICULARITÉS

1- Généralités

D'une manière générale, il n'y a pas eu, à proprement parler, une évolution dans la vision de la laïcité depuis Spinoza. Partout les principes sont les mêmes : séparation entre les églises et les Etats, liberté d'expression et de pensée, égalité de tous les citoyens. Toutefois, la laïcité n'a jamais été universellement admise comme valeur, certains Etats se résignant à l'ancien système théocratique : il s'agit principalement des Etats où la religion musulmane est dominante. Dans les Etats chrétiens, par contre, le libéralisme a considérablement accéléré la laïcisation des Etats, en insistant encore et toujours sur une défense des libertés individuelles. L'évolution de la conjoncture politique imprime ses marques sur la signification et la manière même d'exercer les cultes. Même à l'échelle étatique, les lieux de cultes sont considérés comme fortement symboliques, et donc inviolables. Cette grande considération accordée à la religion est due au fait que la religion, au même titre que l'ethnie ou la race, occupe une place importante dans la conception de l'identité. Il s'agit donc d'une question extrêmement sensible, surtout avec l'évolution technoscientifique qui, jour après jour, amène à repenser l'échelle des valeurs.

2- Particularités

Au même titre que toutes les valeurs républicaines, la laïcité au XXI^e siècle subit l'influence des milieux, en raison des sensibilités culturelles multiples. Ainsi, de l'Amérique jusqu'en Afrique en passant par l'Europe et le Moyen-Orient, la perception de la laïcité peut

varier d'un Etat à un autre. C'est ainsi que dans le cas de la Russie par exemple, la conception de la laïcité est plutôt autoritaire d'après le constat de Vincent Ntuda Ebodé. Cet autoritarisme peut se justifier par la crainte de l'église orthodoxe qui représente alors 75% de la population. Une telle popularité est considérée comme une menace pour les politiques, en même temps qu'elle représente un instrument politique. Il devient dès lors aisé de comprendre pourquoi dans un tel climat, la religion est sans cesse menacée par la politique, qui projette de l'envahir, empiétant progressivement sur son territoire.

Paradoxalement à ce modèle russe, le modèle anglais qui se définit aussi comme laïc, attache une grande importance à la religion. On y voit même ici un instrument capable d'assurer la survie du royaume. De sorte que malgré le statut laïc du pays, le roi est cependant contraint d'appartenir à la religion protestante. Situation similaire à celle des Etats-Unis d'Amérique, où la laïcité est constitutionnellement établie, mais où le président de la république prête généralement serment la main sur la bible, jurant de respecter ses engagements devant Dieu et devant les hommes. Dans le second cas comme dans le premier, se pose le problème de la sécularité et de la liberté de conscience. Problème de sécularité dans la mesure où l'appartenance religieuse s'apparente ici à un critère d'éligibilité politique, alors même que le sécularisme au sens traditionnel ou spinoziste, suppose une séparation sans limite du politique et du religieux. Et que dire de la publicité dont bénéficient les religions chrétiennes dans ces pays au détriment des autres obédiences, qui peuvent légitimement y voir quelque forme de stigmatisation ? Problème de liberté de conscience également, puisque la laïcité suppose la liberté pour tous de choisir une religion ou de ne pas en avoir du tout. Dès lors qu'une religion s'impose comme condition d'accès à la royauté, la laïcité n'y prend-elle pas un coup ?

Dans le cas de la France que l'on peut considérer comme le premier Etat laïc en Europe, la situation est loin d'être positive. Depuis la Loi du 09 décembre 1905, le processus de laïcisation est complet. Toutefois, des problèmes surgissent sans cesse dans ce pays où la cohabitation entre chrétiens et musulmans semble presque impossible. En effet, pendant que le christianisme et l'athéisme s'ouvrent de plus en plus aux nouvelles libertés, l'islam reste conservateur. C'est du moins l'une des principales raisons qui justifient les débats sur le voile et l'islamisme, considéré comme une forme de terrorisme. Cet état de choses prend des proportions d'autant plus démesurées que certains placent l'Islam au centre du terrorisme mondial, et y voient une religion dont les objectifs de domination politiques ne sont plus à vérifier. Le dictionnaire s'est d'ailleurs vu enrichi d'une nouvelle expression, celle d'« islam

politique », pour désigner ces islamistes radicaux dont la raison d'être est de « gouverner au nom d'Allah ».

Quant à l'Afrique, sa situation est toute différente. En effet, bien que la laïcité des Etats Africains soit une laïcité importée, elle diffère des laïcités française et anglaise. Il n'est pas rare par exemple de retrouver ici des Etats qui accordent des appuis financiers aux religions : c'est le cas du Cameroun et du Gabon par exemple. Cette pratique soulève certes des questions, puisque toutes les religions ne bénéficient pas de ces subventions. Mais l'Etat a ses raisons qu'il situe soit dans l'absence d'un accord, soit dans les convictions préjudiciables des religions laissées à la traîne. Notons également que l'Afrique est le seul continent ayant mis en place un organisme international axé spécialement sur les questions religieuses : la Conférence des Eglises de toute l'Afrique.

Mais les Etats africains semblent ne se limiter qu'au financement de certains projets religieux. Par respect pour le principe de séparation, les religions enseignent et pratiquent librement leurs rites, au point où des abus sont de plus en plus fréquents. En effet, il n'est pas rare de trouver en Afrique comme en Europe d'ailleurs, des gourous qui, sous prétexte de religion, enseignent et se livrent à des pratiques en complète violation des libertés et droits de leurs adeptes. Les cas sont légions, mais le plus récent et sans aucun doute l'un des plus dramatiques, fut celui du pasteur kényan Paul Makenzi, alors arrêté le 14 avril 2023 pour avoir organisé le suicide collectif des fidèles de son église. La crise sanitaire liée au COVID a également permis de se rendre compte de cette manipulation des consciences de certains chefs religieux qui, lorsqu'ils ne clamaient pas haut et fort l'inexistence de cette pandémie, proposaient à leurs adeptes des solutions médicinales douteuses, parce que n'ayant fait l'objet d'aucune étude scientifique. Nous nous garderons ici de mentionner les cas d'arnaque dont sont parfois victimes certains fidèles. Ils sont réels, mais moins grave que les cas sus-évoqués qui peuvent conduire à la mort ou à la radicalisation des adeptes, les transformant en terroristes.

Cette vision panoramique de la carte de la laïcité laisse transparaître un climat tumultueux, nonobstant la mise en œuvre plus ou moins complète des principes de la laïcité spinoziste. Comprendre cet état de choses revient à rechercher à l'intérieur et à l'extérieur de cette laïcité, les raisons de sa faillite dans sa mission de conservation de la paix et de la sûreté de l'Etat.

II- EXAMEN CRITIQUE D'UNE LAÏCITE EN QUÊTE DE NOUVEAUX

REPERES

La laïcité spinoziste qui se comprend comme une éthique de séparation, paraît à une période de l'histoire marquée par un contexte socio-politique, économique et scientifique particulier. De ce fait, bien que l'ambition de Spinoza soit d'élaborer un système qui permette une coexistence pacifique entre la religion et l'Etat en tout temps et en tout lieu, ses convictions personnelles et l'évolution de la société ne permettent pas d'y voir une laïcité durable ou atemporelle. Les limites de son approche sont alors d'ordre endogène et exogène.

1- Les insuffisances endogènes de la laïcité spinoziste

Il sera question pour nous de considérer la conception spinoziste de la laïcité de façon exclusive, afin de montrer dans quelle mesure elle ne saurait continuer de bénéficier d'une considération absolue. Les imperfections du système spinoziste résident principalement dans sa perception de la religion comme entité statique, figée dans l'illusion et la crainte, inapte et inepte pour s'arrimer au pragmatisme flexible qu'exige l'art politique. Cette considération aura des répercussions sur son approche de la sécularité, sa vision ultra-libérale de l'éthique, ainsi que dans sa conception intellectualiste de la liberté d'expression, alors en déphasage avec le principe d'égalité.

a- La conception spinoziste de la religion comme phénomène statique : une confusion du spirituel et du religieux

Nous avons montré comment la philosophie de Spinoza a façonné la laïcité telle que nous la connaissons aujourd'hui. Cette laïcité que nous qualifions d'éthique de séparation de par sa sécularité radicale, peine à faire preuve d'efficacité de nos jours. Les Etats laïcs d'aujourd'hui cherchent encore à comprendre comment, nonobstant sa relégation dans la sphère strictement privé des individus, la religion continue d'avoir autant d'impact sur le vécu politique. Tout se passe comme si l'équilibre entre la guerre et la paix aujourd'hui, dépendait entièrement ou presque, du jugement des idéologies religieuses.

Etant entendu que les sociétés actuelles n'ont fait que copier le modèle, c'est dans la philosophie de Spinoza qu'il importe de chercher les motifs de cet échec. En effet, ce ne serait pas contre-raison que de considérer Spinoza comme le principal critique de la religion au XVII^e siècle. Si au même titre que Marx il n'écrit pas que la religion est l'opium du peuple, il emploie

cependant tous les arguments possibles pour le démontrer, en s'attaquant vigoureusement aux Saintes Ecritures. Si son analyse des saints écrits comble les attentes du point de vue philosophique, il faut cependant rappeler que Spinoza semble omettre que la religion ne se limite pas à ces écrits. Ce serait une erreur, de s'y référer exclusivement, pour se forger une idée du fait religieux dans sa globalité. En effet, Spinoza n'approfondit pas ses recherches sur la genèse du sentiment religieux ; et lorsqu'il s'y essaye, c'est pour se limiter à l'aspect de l'égoïsme naturel de l'homme : dans l'opulence, ce dernier ne se préoccupe point des questions du sens de l'existence de la transcendance, dans la précarité par contre, il est si désespéré qu'il commence à se forger des illusions, et à prendre n'importe quelle « puérile sottise pour une manifestation divine ». C'est donc de la crainte et de l'ignorance que naît la religion selon Spinoza. Par conséquent, la religion ne peut que s'enfermer dans un ensemble de dogmes qu'elle tente d'universaliser en s'imposant par la violence. Mais cette thèse ne permet malheureusement pas de comprendre pourquoi, malgré des siècles de révolutions scientifiques, cause directe du recul de l'ignorance, la religion persiste.

Ce qu'a manqué de percevoir Spinoza, c'est le caractère dynamique de la religion. Il la pensait renfermée, mais elle a su, au cours du temps, adapter son discours et ses pratiques afin de montrer son intérêt pour les problématiques du présent, à défaut d'en proposer des solutions d'ordre pratique. Ce caractère n'est pas aussi moderne que notre époque, il est même ancien. Revenons à cet article de Moustapha Benchenane : « Islam et conflits : entre interprétations et confusion ». Il explique que les versets coraniques qui s'articulent autour de la morale dure du « tu ne tueras point » furent adoptés au tout début de l'Islam, lorsque celle-ci n'avait pas encore des ennemis. Aussi, après la rencontre avec les Arabes polythéistes, la religion va réformer son discours : c'est la naissance du Djihad. La célèbre formule « ne tuez pas votre semblable qu'Allah a déclaré sacré »⁷⁷ se transformant ainsi en « tuez-les partout où vous les atteindrez ! La persécution est pire que le meurtre. »⁷⁸ C'est ainsi que, passée de la morale à l'éthique, l'islam qui au départ considérait le meurtre comme une abomination, un blasphème, une interdiction venant d'Allah lui-même, parvint à légitimer le meurtre tout en le justifiant.

Cette capacité des religions à s'adapter aux contingences du temps et du milieu est encore plus visible aujourd'hui à travers ce qu'il convient d'appeler la politisation du discours religieux. Au sein de l'Eglise catholique par exemple, le sermon du dimanche est désormais déterminé par la conjoncture économique ou politique. Aussi a-t-on assisté depuis le début de la crise socio-politique dans le Nord-ouest et le Sud-ouest du Cameroun, à une vague

⁷⁷ Coran, sourate VI, verset 152/151.

⁷⁸ *Ibid.*, sourate II, versets 187/189.

d'engagement des hommes d'église dans le processus de pacification, certains étant, en raison de leur proximité avec les victimes, un peu plus engagés que d'autres.

Mais l'Eglise ne se limite pas à cette implication dans les débats politiques et économiques. Elle se projette même déjà dans le futur en affirmant ses positions sur des sujets plus qu'actuels tels que la fin de vie ou le transhumanisme. C'est ainsi que lors d'une audience accordée aux membres de l'Institut Max-Planck pour le Développement, le saint père rappelait la vision de l'Eglise catholique et des chrétiens sur l'avenir de l'humain. Plaidant préalablement pour un appui à la recherche fondamentale, il rappelle que « si pour ceux qui se reconnaissent dans le projet transhumaniste, cela n'a rien d'inquiétant, il n'en va pas de même pour ceux qui, en revanche, s'attachent à faire avancer le projet néo-humaniste, selon lequel, l'écart entre action et intelligence ne peut être accepté »⁷⁹ car, « si l'on sépare la capacité de résoudre les problèmes de la nécessité d'être intelligent pour le faire, on annule l'intentionnalité et donc l'éthicité de l'action.»⁸⁰ Cette position partagée par une majorité des philosophes ne cache pas une technophobie de l'église cependant. Au contraire, l'église a adapté son discours aux progrès technoscientifiques tout en s'ouvrant aux vérités scientifiques. Une des preuves de ce changement se trouve dans les excuses du pape Jean Paul2 adressées à la communauté scientifique au nom de l'église catholique en 2000. La religion est donc capable de se remettre en question, et de se réformer en s'actualisant. Elle ne se limite pas à un discours truffé d'allégories qui ne promet que le ciel, tout en oubliant la terre. Elle est d'avantage une éthique plutôt qu'une morale, et s'arrime volontiers aux réalités politiques, économiques et scientifiques de son époque.

L'attribut statique attribué par Spinoza à la religion résulterait, à n'en point douter, d'une confusion entre la religion et la spiritualité. La spiritualité, phénomène universel, est partout la même. C'est cette activité psychique qui, volontairement ou involontairement, nous ramène à l'interrogation sur notre rapport à l'infini, l'éternel et l'absolu. Elle est si figée et si subjective que jamais ses objets ne varient, et ces objets ne peuvent se révéler évidentes à la conscience humaine. C'est donc une partie intégrante de notre vie, qu'André Comte-Spoville considère d'ailleurs comme « une dimension de la condition humaine »⁸¹. A ce titre, religion, athéisme et agnosticisme ne sont que des formes de spiritualité. Sous le prisme de la spiritualité, tout est croyance. Nul n'a jamais connu les limites de l'infini, de même que nul ne peut parler avec objectivité de l'éternité. Cette éternité, cet absolu, certains choisissent simplement de croire

⁷⁹ Pape François, Lettre aux membres de la société Max Planck, Audience du 23 février, www.vaticannews.va, consulté le 06/06/2023.

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, P. 873.

qu'il est, et se constituent en religion selon l'idée qu'ils en ont. Quant aux autres, ils choisissent de croire que ces objets psychiques n'ont pas d'existence réelle, et se considèrent comme athées. Affirmant son athéisme, André Comte-Sponville le détache de toute science. L'athéisme n'est pas une posture scientifique comme on la toujours présenté. En l'absence de preuve, on ne peut parler de savoir, mais de croyance. « Je ne prétends pas savoir que Dieu n'existe pas ; je crois qu'il n'existe pas »⁸².

La religion dans cet ordre d'idées n'est donc qu'une expression particulière du phénomène général qu'est la spiritualité. Elle naît d'un choix de croire en l'absolu et à ses manifestations. Elle est donc un phénomène contractuel. C'est pourquoi elle est dynamique, en mouvement. Un attribut dont on avait jusqu'alors attribué l'exclusivité à la science et à la politique.

b- L'éthique du bonheur de Spinoza : une laïcité en opposition avec les objectifs de paix et de sûreté

Toute la philosophie de Spinoza a pour finalité le bonheur, la béatitude. Et puisque dans ce système la politique n'est qu'une transposition des principes métaphysiques, on comprend mieux pourquoi, s'étant fixé pour objectif le bonheur, Spinoza renvoie chacun dans sa subjectivité, pour trouver des moyens d'y parvenir. Le bonheur n'est ni objectif ni objectivable ; aussi faut-il laisser la possibilité à chacun de choisir ses moyens, pourvu qu'ils ne soient un obstacle pour personne. Formuler une telle éthique est évidente, jusqu'à ce que l'on prenne en considération la complexité de la mission du politique. S'il est vrai qu'on a tous droit au bonheur, il convient également de rappeler que, les ressources étant limitées, le bonheur n'est pas souvent universel. Spinoza contourne cet aspect en ramenant le bonheur au domaine exclusivement spirituel. En même temps, sa thèse du monisme le condamne à une remise en question : pas de bonheur spirituel sans bonheur matériel, et inversement, pas de béatitude sur le plan matériel si l'esprit est troublé. Mais l'esprit renvoie essentiellement à la subjectivité, de sorte que la conception du bonheur varie d'un individu à un autre. N'est-ce pas là la preuve qu'il faille trouver à l'éthique de la laïcité une finalité plus noble, plus englobante ?

Des analyses précédentes est née une nouvelle approche qui prône, à la place d'une rupture radicale des rapports entre la religion et la politique, un rapport de communication. Cette communication ayant deux principaux objectifs : promouvoir la multiculturalité des Etats laïcs et permettre à la religion d'apporter son soutien axiologique au domaine politique en crise face

⁸² *Id.*, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 47.

à l'évolution exponentielle des technosciences qui pose de nouveaux problèmes éthiques et moraux. Seulement, si l'idée d'une séparation radicale évoquée par Spinoza reste en vigueur aujourd'hui, c'est aussi à cause de l'intellectualisme spinoziste.

c- Antagonisme pratique entre le principe d'égalité et la laïcité intellectualiste de Spinoza

Spinoza parvient à démontrer dans le *Traité théologico-politique* que la foi n'est pas le seul moyen de parvenir au salut. Il va d'ailleurs plus loin, en montrant qu'elle est loin d'être le meilleur des moyens pour vivre heureux. Cette position privilégiée, il la réserve au perfectionnement de l'entendement, mieux, au développement de la connaissance à travers l'appropriation de la rationalité scientifique. C'est dans cette transcendance particulière qu'il situe la mission divine de l'humanité. Déifiant la raison, il écrit : « l'entendement vient de Dieu. Une chose ne pouvant périr que si sa cause périt, l'entendement est éternel comme Dieu sa cause .»⁸³ Mais Spinoza ne dit pas simplement que l'entendement est éternel, il le conçoit aussi comme l'éternité même. C'est le chemin du salut des rarissimes élus qui ont perçu la véritable mission de l'homme au monde. Quant à la religion, c'est le chemin pourrait-on dire, de ceux qui ne peuvent comprendre la vérité ni l'accepter, ceux qui, ne pouvant saisir de façon immédiate la vertu de la charité et de la justice, ont besoin de la crainte pour s'y soumettre.

Le problème de la laïcité spinoziste, c'est qu'elle est établie de sorte que cette inégalité purement intellectuelle entraîne une différence pratique. Spinoza veut, par tous les moyens, faire des intellectuels une classe entièrement à part dans la société. Le politique doit laisser la liberté d'expression aux non-intellectuels pour leur permettre d'évacuer leur frustration née de leur amour des richesses éphémères. Il ne gagnera rien en leur prêtant quelque oreille attentive. Quant aux philosophes, ils méritent sans cesse une attention particulière de la part des pouvoirs publics, parce qu'à même de proposer des solutions à certains problèmes dans l'Etat. Mais ce philosophe si idéalisé n'a-t-il pas aussi des convictions ? Mieux encore, comment comprendre que ses convictions à lui aient droit de citer dans la sphère politique mais non celles des religieux ? La multitude des théories en philosophie et en science politique témoigne de ce que ces disciplines ne sont pas au fond, neutres de toute conviction. Ces convictions n'épargnent pas leurs théories, de sorte que la pensée politique d'un philosophe athée trouvera difficilement écho favorable auprès d'un philosophe fortement enraciné dans sa religiosité. C'est d'ailleurs cette opposition de fond (religieux et athées) qui justifie les prises

⁸³ Baruch Spinoza, *Court traité. De Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, trad. C. Appuhn, Paris, Gaïa, 2012, p. 171.

de position divergentes sur des questions telles que le transhumanisme ou l'euthanasie. À noter que la conception spinoziste de la laïcité elle-même est fortement associée à sa spiritualité panthéiste. Même si Spinoza conçoit cette religion comme supérieure, elle n'en demeure pas moins une, au même titre que les autres.

Toutefois, si ces fissures endogènes paraissent importantes pour comprendre la fragilité actuelle de la laïcité de Spinoza, elles n'expliquent pas toutes seules, les échecs de cette dernière. D'autres facteurs, externes au système de Spinoza, viennent accélérer cet effondrement.

2- Les faillites exogènes de la laïcité spinoziste

Même si le *Traité théologico-politique* élabore des principes atemporels pour la laïcité, il convient de noter cependant que lui-même n'échappe pas totalement à l'usure du temps. Spinoza a résolu un problème précis dans une société précise et à une époque donnée. Depuis lors, le monde a évolué, changé. Outre cet aspect, notons également que le monde dans sa globalité n'est pas soumis à ce système, alors même que la préoccupation aujourd'hui est devenue mondiale.

a- Les nouveaux problèmes liés à la problématique du politico-religieux

La laïcité telle que pensée par Spinoza prend naissance dans un contexte où l'Eglise domine, viole les droits et donne même quelquefois la mort. Aussi le *Traité théologico-politique* est plus semblable à un manifeste contre la théologie qu'à un traité de paix entre les religions et l'Etat. Aujourd'hui, si la religion n'a pas cessé d'oppresser, il faut cependant noter qu'elle fait désormais elle-même l'objet d'oppression. Concevant la religion comme un ensemble homogène, Spinoza n'avait pas envisagé la possibilité qu'elle devienne une cible. Au XXI^e siècle plus qu'à toute autre époque, le conflit concerne plus les religions entre elles et à l'intérieur d'elles-mêmes plutôt que les religions et l'Etat. Devrait-on alors, en vertu du principe de séparation abandonner les religions dans leur lutte ? Le massacre de Owo en juin 2022 au Nigéria et la situation des chrétiens de Turquie pendant la pandémie du COVID nous laissent perplexes. Néanmoins, l'on retient que l'urgence n'est plus à la préservation de l'Etat contre les religions, mais à la protection des religions elles-mêmes, en vertu du principe du respect de la liberté de conscience. Car rappelons-le, de même que le pouvoir de la religion entraîne la disparition de la laïcité, de même l'absence totale de religion remet en cause la laïcité.

À côté de cet aspect il est nécessaire d'ajouter les nouvelles questions qui se posent en matière de conviction, s'agissant de l'orientation à suivre face aux nouvelles possibilités offertes par la technoscience. En effet, la laïcité telle que nous la (re)connaissons répond au besoin de l'homme au sens naturel. Mais voilà que se présente la possibilité d'un dépassement du statut d'humain pour celui du post-humain, doit-on s'inscrire dans la logique de conservation ou faut-il laisser émerger la logique « révolutionnaire » en vertu du principe de liberté de conscience ? D'après tout, même si le transhumanisme se définit comme un courant philosophique et scientifique, il n'en demeure pas moins une conviction dans la mesure où il est axé sur trois dogmes essentiels à savoir : qu'il n'y a pas de divinité, que les possibilités en science sont infinies, et qu'il est impératif pour l'homme de passer au post-homme pour son accomplissement. Ainsi cette vision du monde rabat les cartes sur les interrogations sur ce que doit être l'éthique des convictions au XXI^e siècle.

b- L'internationalisation des conflits politico-religieux

La laïcité de Spinoza répondait aux exigences de son temps en se limitant à la sphère nationale. Toutefois, le fait religieux aujourd'hui a pris une tournure si importante qu'il ne peut plus être contenu dans une surface géographique close. La religion c'est davantage l'identité, de sorte qu'en évoquant une religion, je n'interpelle pas seulement mes concitoyens appartenant à cette obédience religieuse mais, bien plus, j'interpelle tous les hommes appartenant à cette religion à l'échelle mondiale. Dans cette ordre d'idée, le conflit politico-religieux ne se limite plus à la sphère fermée d'un Etat et d'une religion, il s'est mondialisé, et peut aboutir à des crises diplomatiques entre Etats. L'exemple le plus marquant fut celui du Président français Emmanuel Macron dont les propos furent vivement critiqués, pour avoir défendu lors de son hommage à Samuel Paty, le droit de publier les caricatures du prophète Mahomet, au nom de la liberté d'expression. L'affaire avait alors rapidement pris une tournure internationale notamment dans les pays musulmans qui appelaient au boycott des produits français. Le président indonésien avait à cet effet pris la parole pour exprimer son mécontentement et celui de son peuple : « la liberté d'expression qui blesse l'honneur, la pureté et le caractère sacré des valeurs et symboles religieux ne peut se justifier et doit être arrêtée.»⁸⁴ Approche plutôt paradoxale à celle de la tradition laïque qui entend par liberté d'expression, cette liberté-là même qui nous autorise à tout désacraliser par la parole.

L'analyse qui s'achève a permis de mettre en évidence les limites de l'approche

⁸⁴ Joko Widodo, Président indonésien, Discours à l'occasion de la conférence de presse à Bogor, 20/10/2020, www.arabnews.fr, consulté le 06/06/2023.

spinoziste de la laïcité dans les Etats laïcs aujourd'hui. Ces limites endogènes ou exogènes s'articulent principalement autour du principe de séparation. Toutefois, elles ne se limitent pas à une existence théorique, elles se matérialise surtout dans les sociétés actuelles à travers la recrudescence des intégrismes et le retour du religieux.

CHAPITRE V

LA RECRUDESCENCE DES INTÉGRISMES ET LE RETOUR DU RELIGIEUX

La laïcité théorisée par Spinoza s'est matérialisée dans les différentes révolutions qui ont mené aux républiques laïques actuelles en déstructurant les royaumes d'antan placés sous la domination politique de l'Eglise catholique. Et si cette laïcité n'est pas universellement admise, elle est néanmoins présente dans la majorité des pays. Toutefois, au XXI^e siècle, siècle où la technoscience et le libéralisme sont dominants, l'on assiste paradoxalement à une recrudescence des intégrismes et à un retour plus que significatif du religieux. Cet état de choses nécessite que l'on s'interroge sur les causes et les manifestations de cette recrudescence. Nos analyses dans le présent chapitre auront donc pour finalité de répondre à deux principales questions sur la recrudescence des intégrismes et le retour du religieux : pourquoi ? Et comment ?

I- LES CAUSES ET MANIFESTATIONS DES INTÉGRISMES

A- Les Causes Des Intégrismes

Si l'histoire de l'humanité est une histoire de conflits et de guerres, cette situation est en grande partie liée aux intégrismes et aux conflits religieux. De prime abord, nous ne saurons donner une définition de l'intégrisme, parce qu'elle nécessite au préalable des exemples. Toutefois, pour des nécessités méthodologiques, nous pouvons nous référer au dictionnaire Le Robert qui définit l'intégrisme comme une « attitude et disposition de l'esprit de certains croyants qui, au nom du respect intransigeant de la tradition, se refusent à toute évolution ». Ajoutons à cette définition qui se limite à l'aspect religieux une approche plus englobante tirée du Larousse : « volonté d'appliquer une doctrine dans son intégralité et sans jamais la remettre en question ». Les deux définitions ont en commun une volonté de conservations des convictions, entendues ici comme vérités non-universalisables. Le concept est plus présent en ce siècle où les conséquences fâcheuses des intégrismes prennent le pas sur les vicissitudes religieuses toujours présentes.

1- Le repli identitaire corollaire de l'orgueil

L'intégrisme peut prendre plusieurs formes, selon qu'il dérive d'une vision politique ou d'une idéologie religieuse. Toutefois, qu'il soit politique ou religieux, ses causes sont semblables, et nous ramènent toutes à la notion d'identité. Identité qu'il faut comprendre ici

non pas dans le sens d'une mêmété ontologique naturelle, mais dans le sens d'une certaine volonté d'ériger cette mêmété en modèle qu'il revient aux autres de copier impérativement. Ainsi, tout intégrisme a pour motivation première l'orgueil. En parlant d'orgueil, nous voulons signifier cette conviction profonde pour le groupe religieux ou politique concerné, d'être l'unique détenteur de la vérité absolue. Cette attitude rend le groupe particulièrement hostile aux autres qui apparaissent du coup comme inférieurs.

Si cette caractéristique est trivialement reconnue comme étant exclusive aux religions, il faut reconnaître cependant qu'elle n'épargne pas les idéologies politiques. Le monde aujourd'hui vit dans une tension permanente à l'idée de vivre une troisième guerre mondiale. Cette situation n'est pas le fait d'une religion, mais bien des idéologies socialiste et libérale qui se livrent une guerre sans interruption depuis le XX^e siècle. Tout se passe comme si l'histoire elle-même s'écrivait en parallèle avec ce fléau. La Seconde guerre mondiale fut le fruit d'un intégrisme politico-racial, l'intégrisme politique des conceptions libérale et communiste est sur le point de rentrer dans l'histoire à son tour, de la même fâcheuse et tragique manière. Malheureusement, des deux côtés, les critiques à l'égard des autres fusent, et nul ne se reconnaît quelque bribe d'imperfection pour oser évoquer les faiblesses de son approche. Le libéralisme étend ses tentacules, quitte à user de la force pour s'imposer comme ce fut le cas en Lybie ou en Syrie.

Outre cet intégrisme politique, s'ajoute l'intégrisme religieux, traditionnel allié de l'instabilité sociale, notamment avec la montée en puissance de l'islamisme. L'orgueil de l'islam n'est pas à fouiller dans les profondeurs de son idéologie, il est impudiquement exposé dans le vocabulaire même des dénominations « fidèles » pour parler des adeptes de la religion, ce qui ne laisse que la dénomination « infidèles » aux non-adeptes. Or, l'infidélité, par essence, est une trahison. Delà nous pouvons déduire que, convaincu d'être le détenteur de la vérité absolue, l'islam a une vision péjorative des non-adeptes, tempérée cependant, dans la pratique, par l'exigence de respect de certaines règles pénales. Quant au christianisme, il tire directement son orgueil de l'attitude du Christ, qui n'hésitait pas à se définir lui-même comme la Vérité.

Toutefois, si l'orgueil est le point de départ des intégrismes, il ne suffit pas pour radicaliser les adeptes. Il ouvre la voie à la seconde cause, plus subtile mais d'une efficacité redoutable. C'est ce que Francis Weill nome l'altérisation.

2- L'altérisation

Le concept est employé par Francis Weil pour désigner le processus par lequel le groupe replié sur lui-même par la conviction d'être du côté des gentils de l'histoire attribuée aux Autres un statut, une étiquette pour les identifier comme l'ennemi à abattre. En effet, la conviction d'avoir raison tout en étant contrarié à cette particularité de provoquer un sentiment de colère chez les membres du groupe intégriste, qu'ils cessent totalement de voir en l'autre un individu unique. Ce qui est perçu ici c'est le groupe d'opposants auquel ce dernier appartient. Or, ce groupe des Autres, précisément parce qu'il ne partage pas l'avis du groupe détenteur de la Vérité absolue, est avant toutes choses, l'ennemi. Et par cette étiquette, ce dernier perd de son droit à l'existence puisque la nature de l'ennemi est de constituer une menace. Ainsi, chaque membre appartenant au groupe des « Autres » n'est pas considéré en lui-même comme un ami, un frère, un collègue, un enfant ou un adulte. En lui on ne perçoit que ce groupe des « Autres », défini comme menace qu'il convient d'éliminer le plus rapidement possible et de la manière la plus cruelle possible, ne serait-ce que pour servir d'exemple pour tous ceux de son groupe. Voilà qui justifie la cruauté des exécutions des intégristes.

Dans cet ordre d'idées, l'individu appartenant au groupe des intégristes n'a pas d'identité propre. Il n'existe que par rapport au groupe, de sorte qu'il a au fond de lui, cette conviction que la disparition du groupe entraînerait inéluctablement la sienne. Il ne peut donc plus agir par lui-même car toutes ses actions doivent viser la conservation du groupe, de son identité qui s'y trouve désormais engloutie. Et la survie passe par l'élimination des menaces. Voilà qui permet de mieux comprendre Francis Weill lorsqu'il écrit : « sans étiquette, on ne peut définir ceux qui sont exclus de la communauté des bien-pensants. L'étiquette crée pouvoir et hiérarchie ; sans étiquette pas de discrimination, pas de répression ciblée »⁸⁵. C'est l'étiquette, en ce qu'elle représente les Autres comme menace, fait intervenir la troisième cause des intégrismes : la victimisation.

3- La victimisation des intégrismes

Si cette cause ne justifie pas la naissance des intégrismes, il ne faut pour autant pas nier son rôle dans leur conservation. En effet, une fois les adeptes engagés dans la guerre contre les Autres, ils ont besoin, pour conserver leur détermination, de se convaincre qu'ils ne sont pas des agresseurs mais les agressés, les victimes. Ce processus dépend donc essentiellement de

⁸⁵ Francis Weil, *L'intégrisme. Le comprendre pour mieux le combattre*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 16.

l'idéologie qui, le plus souvent, cherche à définir une cause noble. Dans le cas des intégrismes politiques, il s'agit généralement soit de la liberté, soit de la conservation de l'Etat. Pour les intégrismes religieux, la force de persuasion de la finalité réside dans sa source même : Dieu. Méthode plutôt efficace quand on sait que pour un croyant, il n'y a pas plus honorable que de sacrifier sa vie pour Dieu. Comme le démontre Francis Weill, l'efficacité de la victimisation réside dans sa capacité à transformer l'attaque en une forme d'auto-défense.

A ces trois causes des intégrismes correspondent trois principales manifestations. Nous ferons leur inventaire tout en les associant à des exemples précis tirés des sociétés de notre époque.

B- Les Manifestations Des Intégrismes Au XXI^e Siècle

Ce qu'il ne faut pas perdre de vue lorsque nous abordons l'aspect des manifestations des intégrismes, c'est qu'il est question d'une renaissance. Ces manifestations, bien qu'on les rencontre au XXI^e siècle, ne sont donc pas propres à ce siècle seul. Il s'agit simplement pour nous d'identifier ces fléaux renaissant que nous pensions alors jusque-là définitivement enterrés par l'avènement de la laïcité. Ainsi, nous avons identifié trois principales manifestations des intégrismes dans les sociétés actuelles.

1- L'amoralité

C'est l'aspect le plus frappant lorsque l'on jette un regard sur les sociétés du XXI^e siècle. En effet, du fait de leur orgueil et de la noble finalité qu'ils se fixent, il apparaît chez les intégristes un paradoxe qui ne permet pas de les situer dans un champ moral déterminé. Dans le cas des intégrismes religieux, le paradoxe entre les valeurs prônées et recherchées par les religions et les actions des adeptes est fort grand. Aujourd'hui c'est l'islamisme qui fait l'objet de débat. Il ne connaît pas de frontières, et ses victimes se comptent en milliers. Des Etats-Unis d'Amérique en passant par la France et le Moyen-Orient jusqu'en Afrique, il est reconnu comme la principale cause d'insécurité dans les Etats. Cependant, s'il est aisé de comprendre les ambitions politiques de ce fléau, il n'est pas tout aussi aisé de comprendre comment une religion qui se déclare basée sur la paix, l'amour et la miséricorde parvient à produire de tels êtres amoraux.

L'amoralité ici résulte principalement du fait que l'intégriste n'a pas de morale fixe.

Prêchant l'amour et la miséricorde, se définissant comme homme de paix, ses actions semblent s'inscrire aux antipodes de toutes ces valeurs. Le véritable objectif des intégrismes est en vérité la soumission de toutes les autres formes d'idéologie. De sorte que la doctrine ne leur sert que de moyen pour leur publicité. Quant aux actes, ils visent la soumission des autres par tous les moyens, quitte à les supprimer si cette dernière n'est pas possible. « Tout est permis à ceux qui agissent dans le sens de l'idéologie prônée »⁸⁶, ainsi pouvons-nous résumer la maxime des intégristes. Francis Weill disait à ce sujet que « l'intégrisme change le cadre éthique »⁸⁷, mais cette considération est un euphémisme. En réalité, l'intégrisme supprime l'éthique, il n'en a pas une. Il est amoral. Ce n'est qu'en considérant cette amoralité, que l'on peut comprendre la sanctification du meurtre présente dans tous les intégrismes.

2- La sanctification du meurtre

C'est l'aspect le plus inquiétant des intégrismes, qu'ils soient politiques ou religieux. La sanctification du meurtre est cette attitude qui consiste pour les intégristes, à donner à leurs assassinats un caractère sacré, en les légitimant soit par un rattachement à Dieu, soit par un rattachement à un principe moral jugé transcendant. Dans le cadre des intégrismes politiques, c'est la liberté qui fait le plus souvent office de principe moral transcendant. Le meurtre devient légal, légitime et même sacré, dès lors qu'il s'appuie sur la libération comme motif. Quant aux intégrismes religieux, la sacralisation du meurtre dérive des livres sacrés dans lesquels il n'est pas rare de trouver des passages où les gourous ou fondateurs définissent les non-adeptes comme des ennemis de Dieu. C'est ainsi que pour les islamistes par exemple, tuer les « Infidèles » est considéré comme un acte sacré, preuve de loyauté envers Allah qui, dans la logique du djihad, intime aux musulmans l'ordre de tuer les non-musulmans. « Certes, ceux qui ne croient pas à nos versets, nous les brûlerons bientôt dans le feu. »⁸⁸ Et le motif de cet acte est encore plus parlant. L'anéantissement des autres devient nécessaire et sacré parce qu'ils sont les autres certes, mais aussi et surtout parce qu'il constitue un moyen de prouver l'étendue de la puissance de son dieu ; c'est pourquoi le verset se termine par « Allah est certes puissant et sage ». Cette situation est semblable à celle du christianisme avec la Bible notamment, où Dieu, voulant montrer à Abraham sa toute puissance, lui promet le territoire de ses ennemis, c'est-à-dire de ceux qui avaient un dieu autre que le sien.

L'islamisme va plus loin en se servant de certains versets du Coran qui promettent non

⁸⁶ Fouché, cité par Francis Weil, *Ibid.*, p.15.

⁸⁷ *Ibid.*, p.19.

⁸⁸ Coran, sourate IV, verset 56.

seulement l'éternité à ceux qui combattent au nom d'Allah, mais aussi une vie heureuse après l'existence terrestre. Le verset 169 de la troisième sourate dit alors au futur intégriste : « ne pense pas que ceux qui ont été tués dans le sentier d'Allah, soient morts. Au contraire, ils sont vivants, auprès de leur seigneur, bien pourvu. »⁸⁹ Au regard de ce passage, nous remarquons que l'interprétation islamiste du Coran sanctifie le meurtre de deux manières. D'abord elle fait du meurtre un devoir pour les fidèles, en le présentant comme une recommandation divine. Tuer un infidèle est un acte sacré aux yeux d'Allah, parce que cela constitue une preuve de sa puissance, de son pouvoir sur les fidèles. Ensuite, la mort du fidèle est perçue comme un sacrifice, car en mourant lors d'un combat, il meurt au nom de son dieu. Or, dans toute religion, le sacrifice est toujours quelque chose de sacré. Il y a lieu de voir ici l'acquisition d'un statut privilégié, car mourir pour Dieu est pour le croyant, sa raison même de vivre. Paradoxe de la victime que relève si bien René Girard lorsqu'il affirme : « il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée... Mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas. »⁹⁰ Ainsi, transposé à la situation du djihadiste, nous dirons qu'il n'est pas moralement correct de se servir du combat comme d'un mécanisme suicidaire parce que la vie est sacrée. Cependant, dans la logique de ce dernier, la sacralité de son existence réside dans ce suicide auquel il associe son dieu comme motif. D'où la multiplication des kamikazes lors des attaques terroristes de ces dernières années.

À côté de cette sanctification du meurtre, les intégrismes au XXI^e siècle se manifestent aussi par un usage de plus en plus répandu du totalitarisme.

3- L'usage du totalitarisme

Traditionnellement, le totalitarisme se limitait à la sphère politique, et se concevait alors comme cette forme d'organisation étatique extrêmement bureaucratique qui limitait de façon significative les libertés individuelles afin de conserver le contrôle absolu des institutions. Aujourd'hui, il est devenu un instrument pour les intégrismes qui s'en servent non plus seulement pour contrôler un Etat donné, mais le monde dans sa totalité. Dans le cas de l'islam qui est l'intégrisme le plus en vue au XXI^e siècle, les attaques répétées contre les républiques laïques prouvent que leur ambition n'est pas le contrôle de quelques Etats, le but est d'islamiser le monde. Commentant les motifs et les actes du Front Islamique du Salut (FIS) en Algérie, Boualem Sansal écrit : « lorsque les islamistes dissidents du FIS, jugeant leurs chefs trop

⁸⁹ *Ibid.*, sourate III, verset 169.

⁹⁰ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 13.

indécis dans la conduite du Jihad, voire tentés de négocier avec le gouvernement, formèrent les GIA, les Groupes Islamiques Armés, nous apprîmes par leur communiqué qu'ils n'étaient pas seulement en guerre contre un régime despotique et corrompu [...], mais qu'ils étaient en guerre contre toutes les religions, contre des races, des civilisations, des cultures ».⁹¹

Perçu sous cet angle, l'islam radical apparaît comme une forme d'universalisme. Toutefois, pas au sens traditionnel de ce qui se soumet à l'autorité de l'assentiment universel, mais en tant que ce mouvement qui veut universaliser ses convictions en les imposant par la violence au reste du monde. « L'internationale islamiste avait imposé ses vues : c'est le monde qu'il faut islamiser et pas seulement les pays musulmans qu'il faut remettre sur la voie du véritable islam »⁹² conclut Boualem Sansal. Autant le dire, les intégrismes aujourd'hui sont entrain de redonner au système totalitariste sa véritable identité. Entendu qu'aucun totalitarisme ne s'accepte comme tel, il cherche toujours à se légitimer. Comte-Sponville dit alors du totalitarisme qu'il « règne ordinairement au nom du bien et du vrai ; gouverne par le mensonge et la terreur ».⁹³

Qu'ils soient politiques ou religieux, la recrudescence des intégrismes au XXI^e siècle est un fait. Prenant naissance dans le repli identitaire corollaire de l'orgueil, alimentés par « l'altérisation » et la victimisation, elle met le monde face à un nouveau défi. Défi qu'il faut relever en cherchant les voies et moyens d'éradiquer l'amoralité, la sanctification du meurtre ou de la mort et le totalitarisme. A côté de ce climat tumultueux dû à cette recrudescence des intégrismes, il y a le retour du religieux que Marcel Gauchet et Habermas pensaient dépassé, oublié.

II- LE XXI^e SIECLE FACE AU RETOUR DU RELIGIEUX

Après les affres de la seconde guerre mondiale, la mouvance religieuse s'est considérablement estompée. Dans le cas de la France par exemple, le nombre d'ordinations dans l'église catholique dominante dans le pays, a été divisé par 10 entre 1950 et 1990. L'on comprend alors pourquoi Gauchet convoque l'expression « sortie des religions »⁹⁴, et

⁹¹ Boualem Sansal, *Gouverner au nom d'Allah. Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe*, Paris, Gallimard, 2013, p. 9.

⁹² *Ibid.*, p. 10.

⁹³ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 918.

⁹⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

l'expression de « société post-séculière »⁹⁵ d'Habermas s'inscrit dans le même ordre d'idées. Toutefois, si les ressources statistiques qui témoignent d'une augmentation du nombre de croyants peuvent faire l'objet de critique, la résurgence des débats sur la laïcité témoigne de facto, du retour du religieux. La tâche qui nous incombe ici revient donc à comprendre les raisons de ce retour et d'illustrer ses manifestations dans les sociétés actuelles.

A- Comprendre Le Retour Du Religieux Au XXI^e Siècle : Ses Causes

S'interroger sur les motifs du retour du religieux dans les sociétés actuelles c'est aussi s'interroger, d'une part, sur les sources de la religion elle-même. Comprendre la raison d'être de la religion revient dans ce cas à comprendre les mécanismes qui suscitent en nous le besoin de croire. A cette origine majeure, il faut associer les motifs conjoncturels qui permettent de comprendre pourquoi ce retour a lieu précisément en ce siècle-ci. Dans ce cheminement, nous pouvons alors expliquer le retour du religieux par trois principales raisons. La première origine, considérée comme l'origine même de la religion se situe dans le besoin naturel chez l'homme de la transcendance. La deuxième raison et l'une des plus importantes est « la crise du discours politique ⁹⁶ » évoquée par Dominique Reynié. Quant à la dernière cause, nous la situons dans la crise du discours éthique.

1- Le besoin de transcendance

Dans son *Dictionnaire Philosophique*, André Comte-Sponville définit la religion comme « un ensemble de croyances et de pratiques qui ont Dieu, ou des dieux, pour objet. ⁹⁷ » Si la définition de Comte-Sponville s'avère incomplète parce qu'elle se limite aux religions fondées sur la croyance en une existence du divin, il faut cependant reconnaître que, aux origines de toutes religions, se trouve l'idée d'une transcendance, bien qu'elle ne soit pas nécessairement Dieux. Qu'il s'agisse du christianisme, de l'islam, du bouddhisme ou de l'animisme, l'on retrouve partout l'idée de ce quelque chose dont la perfection est supérieure à celle de l'homme. Si la religion semble aussi vieille que le monde, c'est précisément parce que ce besoin humain de se projeter vers l'idéal est omniprésent. A chaque moment de l'Histoire, les humains

⁹⁵ Jurgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005), trad. C. Bouchindhomme et A. Dupérix, Paris, Gallimard, 2008.

⁹⁶ Dominique Reynié, *Le XXI^e siècle du christianisme*, Paris, Cerf, 2021.

⁹⁷ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 788.

ressentent ce besoin de définir un idéal de perfection. Ce dernier qui peut avoir le nominatif de Transcendance, de Dieu ou de Nature, joue trois principaux rôles dans la vie des croyants. En effet, c'est par Dieu que l'homme donne sens à son existence en se fixant un idéal à suivre. C'est aussi par Dieu que le croyant, incapable de tout comprendre et de tout expliquer, accepte son statut d'être fini. Et le troisième rôle de la transcendance, et non le moins important, c'est l'espoir que représente l'idée d'une transcendance, en ce qu'elle est inéluctablement associée à l'idée d'éternité. Quoi de plus important pour un être fini, qu'une idée, ne fût-elle que conjecturale, qui lui offre l'occasion d'espérer l'éternité ? Ce besoin de transcendance, par ces trois fonctions qu'il remplit, est si profondément ancré en l'homme que l'une des interrogations phares de Pius Ondoua et Khare Diouf, dans la *Résilience de la religion* sera : « l'homme est-il par nature un être religieux ? »⁹⁸

Notons cependant que si le besoin de transcendance explique l'existence de la religion, il ne permet pas de comprendre totalement, pourquoi est-ce précisément en ce siècle que le religieux renaît de ses cendres après son recul pendant la période ayant succédé la seconde grande guerre. D'où la nécessité d'examiner la responsabilité de la conjoncture politique.

2-La crise du discours politique

Le libéralisme étant axé sur une tendance où l'Etat est de plus en plus porté à autoriser plutôt qu'à interdire, les sociétés du XXI^e siècle se caractérisent par un discours politique qui place la subjectivité au centre de ses préoccupations. Cette approche, considérée comme la plus adaptée au principe du politiquement correct, a cette particularité de relativiser le concept de liberté tout en rendant l'Etat plus flexible, voire fragile.

À cette considération s'ajoute l'individualisme naturel de l'homme qui s'incarne dans la démarche essentiellement égoïste des dirigeants. Tout est bon pour se servir au lieu de servir, et l'efficacité du politique ne se mesure qu'à sa capacité à conserver le pouvoir autant que possible. Dans ce climat où l'Etat perd peu à peu son âme, son identité, les citoyens, presque livrés à eux-mêmes, se cherchent d'autres groupes d'appartenance au sein desquels ils pourront, à défaut de s'épanouir totalement, redonner un sens à leur existence. Voilà qui justifie, en partie, non seulement la montée des religions traditionnelles, mais aussi l'apparition exponentielle de nouvelles religions au XXI^e siècle. C'est cette approche que développe Dominique Reynié lorsque dans l'ouvrage *Le XXI^e siècle du christianisme*, il conclut

⁹⁸ Pius Ondoua et Khare Diouf, *La résilience de la religion. Ambivalence du religieux et défis du vivre ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2022, p. 11.

expressément que « le discours politique est en crise ».

Cette crise du discours politique ne saurait cependant suffire pour justifier la ferveur des religions dans leur recrudescence. Elle est consubstantielle à une crise du discours éthique.

3-La crise du discours éthique

Sur le plan éthique, la crise au XXI^e siècle est double. D'abord les sociétés font face à un recul significatif des principes moraux traditionnels. Dans ce cas en particulier, tout est remis en question, rien n'est épargné, pas même la dignité humaine. Cette crise qui s'inscrit en droite ligne avec la révolution libérale s'accompagne d'une seconde crise qui elle, résulte principalement de la révolution technoscientifique. L'introduction de nouvelles pratiques exige nécessairement celle de nouvelles lois. Mais les prouesses de la technoscience aujourd'hui sont si nombreuses et rapides, qu'elles semblent ne pas laisser à l'éthique le temps de se réformer. Elon Musk, un des marqueurs de cette révolution a lui-même reconnu son caractère exponentiel dangereux en proposant qu'il était nécessaire, à défaut de stopper l'évolution de la technoscience, de marquer une pause pour questionner ses éventuelles conséquences⁹⁹. Dans cette tempête qui redonne sens au statut indéterminé de l'humain que relevait déjà Nietzsche, la religion apparaît comme une panacée pour tous ceux qui sont en quête de repère. Si elle est aussi vieille que l'humanité, c'est qu'elle a forcément en elle, quelque chose de substantielle pourrait-on penser.

Ces éléments identifiés comme les causes du retour du religieux, se matérialise dans plusieurs observations dans les républiques du XXI^e siècle.

B- Les Manifestations du Retour du Religieux

La combinaison des causes citées ci-dessus a rendu possibles les nouvelles manifestations du fait religieux au XXI^e siècle. Ces manifestations peuvent être répertoriées soit en termes statistique avec la prolifération des églises, soit en prenant en considération les métamorphoses même du religieux, dans la mesure où ce dernier apparaît de plus en plus comme politisé et surtout plus identitariste.

⁹⁹ www.Lefigaro.fr, consulté le 06/03/2023.

1- La prolifération des nouvelles églises

Si les statistiques en Europe penchent plutôt vers une diminution du nombre de croyants, la cadence est plutôt à l'inverse en Afrique. Considérons tout d'abord la part des religions plus anciennes comme le christianisme. Des études indiquent clairement que la tendance est à l'augmentation du nombre de chrétiens. Rien qu'en 2010, le nombre de chrétiens Africains est estimé à 23% contre 1% au XIX^e siècle¹⁰⁰. Et cette courbe n'a fait que s'accroître ces dernières années. A ce constat il faut ajouter la prolifération des nouvelles églises dites églises de réveil. Dérivées de l'église catholique et du protestantisme, celles-ci n'apparaissent majoritairement qu'au XXI^e siècle. Erick Cakpo en a répertorié quelques une dans son article sur Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. Il distingue principalement : « le ministère d'intervention rapide de Jésus au Togo, l'église évangélique d'union d'hommes en Christ au Bénin, les ministres de la gloire au Nigéria, la sainte église du Christ au Cameroun, la lumière de vérité au Gabon, la main de Dieu au Congo Kinshasa, l'armée de la résistance en Ouganda, les voyageurs du paradis au Rwanda et Jésus est en moi au Burundi ».¹⁰¹

Si cette liste n'est pas exhaustive, elle suffit cependant à mettre en évidence la prolifération des églises au XXI^e siècle, preuve d'un retour en force du phénomène religieux. Et si ces nouvelles églises parviennent à survivre nonobstant la présence écrasante des anciennes, c'est qu'elles se sont elles aussi, adaptée à la nouvelle tendance de la politisation du discours religieux.

2- Un discours religieux politisé

C'est l'une des manifestations les plus remarquables du retour du religieux au XXI^e siècle. En effet, si les principes de la laïcité telle qu'elle est conçue aujourd'hui sont déduits d'une considération apolitique de la religion, force est de constater que le religieux de ce dernier siècle est sorti de ses espérances projetées dans l'au-delà pour se focaliser sur l'aspect socio-politico-économique des hommes. En un mot, du théologico-politique spinozien, nous sommes passés aujourd'hui au théologicopolitique. Le trait d'union utilisé par Spinoza perd de son sens, dans ce climat où le religieux se confond volontiers au politique. Pour une illustration de cette considération, pas d'exemple plus pertinent que celui des récentes élections présidentielles au

¹⁰⁰ Wikipédia.org, « christianisme contemporain », consulté le 28/05/2023.

¹⁰¹ Eric Cakpo, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Eglise catholique en déroute », www.editions-harmattan.fr, consulté le 10/06/2023.

Brésil en 2022. Le constat de Sabrina Testa est très parlant à ce propos. D'abord, « la religion qui, au Brésil, est principalement identifiée au christianisme- est devenue le langage même de la politique ¹⁰²». Le christianisme comme langage même de la politique en ce sens que les débats et les duels entre les deux candidats étaient principalement axés sur les valeurs religieuses. Les résultats de ces élections prouvent à suffisance ce poids de la religion sur l'élection. Le candidat victorieux, Luiz Inacio Lula da Silva, n'est que le candidat soutenu par la majorité catholique qui représente alors 50% de la population selon des statistiques de 2019, reprises dans l'article de Sabrina Testa. Du côté de son adversaire Jair Bolsonaro, l'implication de l'Eglise évangélique était encore plus qu'explicite comme l'indique Testa : « des pasteurs alignés sur le conservatisme moral qui constitue le cœur de la rhétorique de Bolsonaro ont commencé à soutenir ouvertement le candidat dans leurs prédications et certaines églises ont joué le rôle de machines électorales »¹⁰³.

Cette situation est en plusieurs points similaires à celles de tous les autres continents, où la prédication est sortie peu à peu des préoccupations de l'absolu pour une réactualisation qui la rend foncièrement politique. Que l'on soit en Afrique où en Europe, les discours religieux au XXI^e siècle ne restent plus indifférents face à la conjoncture politique. Du libéralisme en passant par la technoscience jusqu'aux nouvelles doctrines tel que le transhumanisme, les églises affirment leur point de vue. Il n'est plus d'ailleurs si rare de voir un homme de Dieu se décider de faire acte de candidature lors d'une élection présidentielle en se servant de cette arme que les prélats manipulent si bien : la transposition du religieux au politique.

3- L'assimilation de l'identité à la religion

Au plan étymologique, le mot religion trouve ses sources de la racine latine *religare*, qui peut s'entendre comme relier et même rallier. Seulement, si les lois sur la laïcité ont vu le jour, c'est aussi, dans une certaine mesure, parce que la religion ne reliait pas nécessairement. Toutefois, avec le recul du phénomène religieux après les deux grandes guerres, d'autres formes d'exclusion ont vu le jour. Ces dernières sont alors fondées soit sur la race, soit sur l'ethnie et le cas échéant, elles prenaient la forme d'un ultranationalisme. Mais avec le retour du religieux, ces formes de replis identitaire, bien que toujours existantes, semblent relégués au second plan. L'identité aujourd'hui est surtout religieuse. L'exemple des élections présidentielles au Brésil évoqué plus haut le démontre. Officiellement, le pays compte quelques

¹⁰² Sabrina Testa, « Religion et politique dans un Brésil divisé : la question du « vote religieux » lors des élections présidentielles de 2022 », www.obsreligion.cnrs.fr, consulté le 10/06/2023.

¹⁰³ *Ibid.*

215 groupes ethniques pour environ 170 langues autochtones. Malgré cette diversité ethnique et même raciale (le pays étant constitué de Noirs, de Blancs, de métisses et d'Amérindiens), c'est pourtant l'identité religieuse qui a déterminé l'issue des élections présidentielles.

La situation est encore plus alarmante dans le cas de la religion musulmane. Il faut une enquête particulièrement minutieuse pour se rendre compte du fait que tous les fidèles musulmans n'appartiennent pas à une ethnie commune. Dans les pays comme la France où la tendance à l'ultra-libéralisme est interprétée comme une menace, le repli identitaire des musulmans est notable. Les débats sur le port du voile et les droits des femmes provoquent immédiatement ou presque, la réaction de tous les musulmans du monde entier, y compris ceux-là mêmes qui appartiennent à des républiques islamiques et qui ne sont de ce fait pas directement concernés par ces problématiques d'ordre laïque. Mais religion oblige, identité oblige. S'attaquer peu ou prou à la religion devient dès lors une attaque contre l'identité des partisans de cette obédience, une menace à leur être-au-monde, à leur manière d'être, et même à leur raison d'être dans la mesure où la religion définit la raison d'être du croyant, sa finalité existentielle. Le choix de Laurent Dubreuil se trouve donc ici justifié. Lui qui, au lieu de s'attaquer à la religion, s'inscrit plutôt contre les identités. Dans son ouvrage *La dictature des identités* il affirme que « la célébration de la « diversité » des identités s'inscrit dans la logique du ghetto nouveau, entendu comme forteresse, et où la race n'est qu'un modèle parmi d'autres pour justifier un système de division »¹⁰⁴. Point besoin ici d'un commentaire plus prolifique sur Roger Martelli qui s'inscrit dans la même mouvance. Le titre de son ouvrage est déjà assez parlant : *L'identité c'est la guerre*¹⁰⁵.

La laïcité spinoziste dirions-nous, a été construite sur des valeurs efficaces pour le maintien d'une paix sociale dans les républiques en proie à la pluralité religieuse. Elle se limitait toutefois à une interprétation purement intellectualiste qui ne permit pas à l'auteur d'envisager la possibilité d'une religion dynamique. Cette laïcité a de ce fait échoué dans sa mission d'annihiler toute forme d'intégrisme et de maintenir l'écart entre le politique et le religieux. Les intégrismes au XXI^e siècle sont plus que jamais présents, avec la cohorte de conflits qu'ils entraînent. Quant au fait religieux, il occupe aujourd'hui une place de choix dans les débats publics, s'imposant comme une alternative face à la crise des discours politique et éthique du présent. Il a su se résoudre à la loi darwinienne de l'adaptation, ajustant son discours au gré de l'évolution de la vie politique des citoyens. Les abus de ce retour sont légions. Ces

¹⁰⁴ Laurent Dubreuil, *La dictature des identités*, Paris, Gallimard, 2019, p. 11.

¹⁰⁵ Roger Martelli, *L'identité c'est la guerre*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016.

nouvelles formes de religion et d'intégrisme ont pour point commun la manipulation des consciences des citoyens dans l'optique soit de leur priver de la jouissance de leurs biens, soit de les radicaliser afin de s'en servir comme martyrs pour leurs ambitions hégémoniques. Aspect qui nous interpelle et nous invite à réinterroger les limites du champ d'action de l'Etat.

CHAPITRE VI :

LA LAÏCITÉ ENTRE LE PUBLIC ET LE PRIVE : LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET L'IMPOSSIBLE NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT

Projetant de libérer le peuple hollandais de l'absolutisme religieux, Spinoza a proposé une séparation radicale de la sphère politique et de la sphère religieuse. Ce principe connu sous le nom de sécularisation est présent dans la majorité des républiques au XXI^e siècle. Toutefois, au regard des déviances, mais également des valeurs que l'on retrouve dans les milieux religieux tels qu'ils se présentent aujourd'hui, ce principe de séparation pose un nouveau problème. Quand bien même il y aurait toute la bonne volonté pour l'Etat de ne point se mêler des affaires religieuses, il ne serait cependant pas possible de faire fi du décès de ces dizaines de citoyens au Rwanda, ou de l'islamisme dont on ne dénombre plus les victimes. Est-il encore envisageable d'abandonner aujourd'hui la religion à la sphère strictement privée des individus ? Mieux, poser que le religieux ne doit jamais se mêler de politique ni le politique intervenir dans le religieux, ne revient-il pas à faire de la religion un Etat dans un Etat ? Plus succinctement, face au renouveau religieux, la neutralité de l'Etat est-elle encore défendable ? Telles sont les questions auxquelles nous nous attacherons à trouver des réponses dans ce chapitre. Après avoir défini le cadre conceptuel du renouveau religieux, nous montrerons toute la complexité qu'il y a à déterminer, dans la conjoncture socio-politique actuelle, ce que l'on entend par sphère privée. De ces prémisses, nous montrerons qu'il est impossible pour l'Etat au XXI^e siècle, de maintenir sa position de neutralité.

I- LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET LA PROBLÉMATIQUE DU PUBLIC ET DU PRIVE

Le renouveau religieux désigne l'ensemble des nouvelles tendances nées des religions abrahamiques traditionnelles, du christianisme principalement, et qui ont la particularité de s'intéresser à la vie politique et économique des Etats dans lesquels ils opèrent. Si ces nouvelles églises semblent se détacher du catholicisme et du protestantisme, il faut noter qu'elles y puisent la substance de leurs doctrines alors qualifiées de réformées. Elles viennent ainsi s'ajouter à la réforme des églises catholique et protestante qui elles-mêmes avaient déjà engagé une actualisation de leur évangile. Du côté de l'islam, l'heure est à la division avec d'une part les adeptes partisans d'une réforme profonde portant principalement sur les droits des femmes, et d'autres part les fondamentalistes qui veulent conserver l'islam radical. Dans un monde où le libéralisme a atteint son apogée on ne peut que mieux comprendre l'éternité du débat sur le port du voile, interprété comme symbole d'asservissement des femmes pour les uns, et comme expression et manifestation de la culture pour d'autres. Ce matériau nous amène ainsi à penser

la question du domaine privé dans une double dimension : dans la dimension de la subjectivité et dans la dimension de la collectivité dans la mesure où la liberté d'association est naturellement comprise comme un droit privé de l'individu.

1- La sphère privée comme subjectivité : une contradiction psychanalytique

Spinoza a vu dans la religion, à travers ses affres, un phénomène substantiellement incompatible avec la politique, la vie publique, c'est pourquoi il proposa qu'elle fut abandonnée et renfermée au libre jugement de chacun, au fond de sa subjectivité, sans jamais faire office de maxime d'action. Seulement, au regard de la conjoncture actuelle, ce prétendu domaine privé devient lui-même objet de questionnement. Considérons le débat sur le port des signes religieux qui dans la grande majorité des républiques laïques est proscrit dans les milieux publics. Le signe religieux est porté par l'individu et par son propre corps, delà, priver l'individu du droit de le porter ne revient-il pas déjà à le privé d'une certaine liberté, mieux d'un certain droit à disposer de son corps ? Si tel est que la laïcité n'est pas antireligieuse, il est logique de penser qu'elle devrait, en vertu de la liberté de conscience qu'elle nous accorde, nous permettre d'exprimer nos convictions non pas uniquement dans nos demeures mais aussi en public. Car en réalité, la liberté ne devient liberté que lorsqu'elle est politique, publique. En d'autres termes, un droit que nous ne pouvons exercer qu'enfermer dans nos chambres n'en est pas un. Si la loi l'autorise, alors elle devrait pouvoir le tolérer, quel que soit le milieu. Seuls les actes illégaux ont besoin de l'ombre.

L'on pourrait penser sans aucun doute, que le fait que la religion soit factuellement une affaire d'association constitue un dépassement de cette conception de la sphère privée comme subjectivité. C'est pourquoi il s'avère nécessaire d'analyser cette question.

2- La sphère privée : prémisse d'une liberté d'association et de réunion problématique

À l'échelle de l'individu, la liberté d'association signifie le droit pour ce dernier de choisir ou de ne pas choisir d'appartenir à un groupe, qu'il soit à vocation politique, religieuse ou autre. C'est l'une des libertés reconnues comme fondamentale par les textes du droit international et plus précisément la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme dont l'article 20 stipule : « toute personne a droit à la liberté de réunion et

d'association pacifiques. »¹⁰⁶ Le texte est donc assez explicite : c'est à l'individu et à lui seul de décider à quel groupe religieux ou politique il veut appartenir, et puisque ce droit est présenté comme fondateur, l'on déduit aisément que l'Etat n'a pas droit de citer dans ce choix. S'il est une responsabilité qui lui incombe, c'est celle de garantir l'existence des choix. C'est du moins l'esprit de la laïcité.

Seulement, le fait que le citoyen choisisse lui-même, dans le contexte religieux, le groupe auquel il souhaite appartenir ne garantit pas nécessairement son épanouissement. Les dérives sectaires observées dans les sectes ou religions polygames aux Etats-Unis et les morts de l'Eglise internationale de bonne nouvelle au Kenya nous imposent une sérieuse remise en question de cette liberté d'association entendue comme liberté relevant de l'aspect privé. Impossible pour quiconque reconnaît encore en lui des bribes d'humanité de faire passer inaperçues ces souffrances sous le fallacieux prétexte d'un respect des libertés individuelles ou de la vie privée des individus.

Outre cet aspect, il convient de se rappeler ce qui fait l'identité même des religions au XXI^e siècle, à savoir leur implication dans le jeu politique. Le cas du Brésil évoqué plus haut n'est qu'une illustration parmi d'autres. Au sommet de l'Eglise catholique, ce théologopolitique s'expérimente dans les actes du saint père lui-même. A chaque crise politique majeure en effet, ce dernier ne manque pas de monter au créneau pour porter haut la voix de l'Eglise. C'est ainsi que lors de l'audience générale du 22 février 2023, s'engageant à la question du conflit russo-ukrainien, il en appelait à la négociation, non sans interpeller toutes les parties concernées à travers une interrogation qui fera couler beaucoup d'encre lors des débats politiques par la suite : « A-t-on fait tout le possible pour arrêter cette guerre ? »¹⁰⁷

L'expression « reléguer la religion à la sphère privée » ne manque pas chaque fois qu'on évoque la laïcité, ou lorsque l'on cherche à éradiquer une crise née du fait religieux. Mais le renouveau religieux prouve que la religion aujourd'hui n'est plus un phénomène pouvant être renfermé dans la cage d'une sphère privée problématique. Les arguments sus-évoqués témoignent de la difficulté qu'il y a à définir et à circonscrire la sphère privée, par opposition au public. Et ces difficultés projettent une ombre sur le principe de neutralité de l'Etat.

¹⁰⁶ Déclaration universelle des droits de l'homme, art. 20.

¹⁰⁷ Pape François, Discours lors de l'audience générale du 22/02/2023, www.vaticannews.va, consulté le 16/05/2023.

II- L'IMPOSSIBLE NEUTRALITÉ DE L'ETAT

Il est un fait marquant dans le contexte actuel de crise dû au retour du religieux et à la recrudescence des intégrismes. Ce fait marquant, choquant, c'est le silence de l'Etat. L'Etat qui a pour rôle premier d'assurer la paix et la sûreté des citoyens laisse les coudées franches au religieux malgré ses dérives, se contentant d'intervenir presque toujours trop tard lorsque ces formes de repli identitaire deviennent du pur terrorisme. Comment comprendre ce silence de l'Etat et pourquoi cette attitude d'indifférence ne saurait perdurer ? Voilà les questions auxquelles nous trouverions une réponse dans cette partie.

A- Les Raisons Du Silence De l'Etat

Nous sommes à une époque où l'Etat est considéré à juste titre comme la plus haute institution. A l'échelle d'une nation, c'est la plus grande autorité, la plus grande force. De ce fait, seules trois raisons, principalement du moins, peuvent expliquer son silence face aux intégrismes politiques et religieux. Il peut alors s'agir soit d'une anomalie structurelle qui s'inscrit dans les fondamentaux même de l'Etat moderne, soit d'une stratégie des politiques pour garantir leurs intérêts, soit enfin, d'une crise de légitimité qui crée un fossé entre l'Etat et les citoyens.

1- L'hypothèse d'une anomalie structurelle

Rappelons que les Etats modernes, du moins dans leur immense majorité, ont leur source dans le libéralisme. Ce qui caractérise en premier le libéralisme, c'est cette primauté accordée aux libertés individuelles. Si en théorie ce système permet mieux l'épanouissement des hommes, il convient également de mentionner qu'il fragilise l'Etat. D'ailleurs, André Comte-Sponville souligne de façon sarcastique cette fragilité inhérente au libéralisme lorsqu'il le définit comme « la doctrine des libéraux, quand ils en ont une ¹⁰⁸ ». Autrement dit, recentré prioritairement sur l'individu dont les désirs sont variés et variables, le libéralisme se trouve toujours dans une posture inconstante qui ne peut vraiment s'affirmer de façon déterminée et définitive. C'est cette inconstance, ce déracinement qui se trouve transféré à l'Etat lorsqu'il est fondé sur le libéralisme. Un Etat libéral est un Etat qui perd toute substantialité dans ses

¹⁰⁸ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p.524.

fondements et sa finalité. Toutes ces bases sacrifiées au profit des libertés individuelles amènent Comte-Sponville à définir l'Etat libéral comme « celui qui respecte les libertés individuelles, dût-il pour cela limiter la sienne propre ».¹⁰⁹

Ainsi, nous comprenons dans une certaine mesure le silence des Etats modernes face aux dérives du religieux. Ce sont en réalité des organisations basées sur un système qui considère que, moins l'Etat intervient au sein des populations, plus il est bon pour leur épanouissement. Cette tendance est d'autant plus dominante qu'elle est celle soutenue par les conventions internationales, partant de la Charte des Nations Unies jusqu'à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Les Etats sont encouragés à autoriser toujours plus de libertés individuelles, et plus souvent sanctionnés lorsqu'ils font usage d'une politique d'intervention comme ce fut le cas du Rwanda avec la loi contre l'homosexualité. Le libéralisme touche les extrêmes dans la permissivité, au point où l'on entend parler aujourd'hui des « nouveaux droits de l'homme ».

Toutefois, le silence de l'Etat peut aussi avoir des justifications stratégiques, notamment avec la notion du « politiquement correct », qui peut aboutir au « rien-à-voirisme ».

2- Les motifs politiques du silence : l'art du politiquement correct et ses inconvénients

Il est remarqué au travers des données statistiques que les croyants sont la portion populaire dominante dans la majorité des Etats. Plus encore, dans la majorité de ces Etats, il y a toujours une religion dominante qui peut parfois regrouper plus de 60% des citoyens comme c'est le cas avec le christianisme aux USA (70% de chrétiens selon le Pew Research Center) et au Brésil avec 88% de chrétiens. Puisque le libéralisme va de pair avec la démocratie, les prétendants aux postes électifs et même les élus, sont le plus souvent sous l'influence de ces groupes religieux qui représente une masse d'électeurs importante qu'il faut à tout prix satisfaire. De sorte que ces derniers bénéficient souvent de certaines grâces particulières aux nombres desquelles cette liberté sans limite. Nous avons montré plus haut avec le cas du Brésil qu'il leur arrive d'intervenir directement dans le processus électoral. Un tel engagement mérite bien une récompense.

Une fois cette influence des groupes religieux accrue, il devient difficile pour le politique de les citer dans des cas scandaleux, quand bien même ils sont entièrement impliqués. La

¹⁰⁹ *Id.*

crainte des élus est alors double : en dénonçant ou en avouant un dérapage de ces religions, il risque non seulement de perdre en popularité auprès des adeptes, mais il craint aussi de provoquer une sorte de soulèvement populaire. Rappelons-nous de cette réponse du Président français à son adversaire Marine Le Pen lorsque celle-ci affirmait interdire le port du voile si elle venait à prendre les rênes de la nation française. La réplique du candidat de la République en Marche n'a ni un fondement moral ni un fondement légal au sens du droit, elle résulte d'une simple crainte politique : « si vous faites ça, vous allez provoquer une guerre civile »¹¹⁰ dit-il.

C'est sans aucun doute cette crainte ou une autre similaire qui peut justifier l'art du politiquement correct dont a fait usage son prédécesseur tout au long de son mandat présidentiel. Ce sont aussi ces mêmes craintes que l'on retrouve chez la majorité des dirigeants qui évitent d'indexer les groupes religieux dans leurs dérives. Ne voulant ni heurter la sensibilité des adeptes ni perdre leur soutien, les politiques, face aux dérives religieuses, optent plus souvent pour le « rien-à-voirisme »¹¹¹. Jean Birnbaum se sert de l'exemple du Président français François Hollande pour mieux schématiser cet aspect. D'abord, « quand le président de la république et son ministre des affaires étrangères martèlent que les attentats djihadistes n'ont « rien à voir » avec l'islam, leur discours part évidemment d'une intention louable. Il traduit la nécessité, bien réelle, de briser l'équation mortifère islam=islamisme=terrorisme »¹¹².

La position du chef de l'Etat ici consiste à faire passer les djihadistes pour des individus qui n'ont rien compris à l'islam. Ils se voilent sous le masque d'une déformation d'une religion pacifique pour justifier le meurtre et autres actes de barbarie. Se faisant, l'homme politique se garde de heurter tous les musulmans. Seulement, ajoute Birnbaum, s'agissant des fondamentaliste ou djihadistes, « il n'en demeure pas moins qu'ils se réfèrent eux aussi aux enseignements du prophète »¹¹³. Comme le dit Kamel Daoud, « tous les intégrismes, qu'ils soient religieux ou politiques, commencent par un livre.»¹¹⁴ Et le moins que l'on puisse dire, c'est que le djihadisme a des fondements coraniques, même si l'on peut aussi lui trouver d'autres justifications.

Toutefois, si la crainte d'une instabilité politique peut justifier le silence du politique, il faut également noter que la force de l'Etat ne lui vient que du peuple dans le cas des républiques libérales. Delà, nous percevons bien qu'une crise de légitimité mettant en confrontation le

¹¹⁰ Emmanuel Macron, Président français, Débat avec M. Le Pen, présidentielles 2022, www.Leparisien.fr, consulté le 05/05/2023.

¹¹¹ Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p. 47.

¹¹² *Ibid.*, p. 41.

¹¹³ *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁴ Kamel Daoud, cité par Jean Birnbaum, *id.*

peuple et les institutions étatiques soit un motif de silence.

3- La crise de légitimité

Il n'est pas rare, au XXI^e siècle, de vivre une rupture ou un conflit entre l'Etat et le peuple. Cette situation se présente principalement lorsque le peuple, du fait de l'égoïsme des dirigeants se sent abandonné à lui-même. Les gouvernants se servant au lieu de servir, les citoyens se rebellent et s'insurgent presque instinctivement lorsqu'une décision est prise par l'Etat. La légitimité en effet est constituée de deux attributs : la légalité et la justice, la justice renvoyant ici à la moralité. Il est préférable, dans une société, que la légitimité de l'Etat renferme ces deux aspects. Malheureusement, il n'est pas rare que la légitimité de l'Etat se voit amputée du caractère moral du fait de la mal-gouvernance. Dans ce cas, ne conservant que sa légalité, ce dernier devient alors fragile et affaibli. Cet affaiblissement résulte du fait que, une fois dépossédé de sa justice, tous les actes des citoyens allant à l'encontre des décisions étatiques deviennent légitimes. Il est condamnable de désobéir à un pouvoir juste et légal, en revanche, ce n'est que justice, que de poser des actes qui contredisent un pouvoir injuste. Cette situation de fragilité peut plonger l'Etat dans une inertie le poussant à rester silencieux face aux dérives des intégrismes. D'après tout, il n'y a aucun mérite à prendre une résolution que les citoyens ne respecteront pas.

Le silence de l'Etat face aux dérives intégristes est un fait, notamment relevé par plusieurs auteurs à l'instar de Gilles Clavreul, Céline Pina ou encore Jean Birnbaum. Si les motifs de ce silence peuvent résulter d'une faille structurelle due aux principes fondateurs du libéralisme lui-même, il convient aussi de mentionner qu'ils sont le plus souvent le fait des politiques qui veulent soit conserver leur popularité, soit maintenir une paix relativement stable, volatile. Pina parle alors d'un « *silence coupable* »¹¹⁵ dont il faut impérativement sortir.

B- La Nécessité D'une Réforme De La Politique De Neutralité

Chaque fois que le terme laïcité est évoqué, ce qui vient à l'idée, c'est immédiatement la neutralité de l'Etat. Cette fameuse neutralité dit-on, protège l'Etat des confessions de même qu'elle assure la liberté des confessions. Toutefois, le climat tumultueux actuel marqué par une montée des intégrismes qui violent les libertés individuelles, et la crise des discours éthiques et politiques nous amène plutôt à une remise en question de la neutralité. L'Etat est originellement une organisation-arbitre, et à ce titre, aucun joueur ne devrait, du moins

¹¹⁵ Céline Pina, *Silence coupable*, Paris, Kero, 2016.

logiquement, échappé à sa loi. Mieux encore que cela, la religion n'a pas que des zones d'ombre, sans doute peut-elle jouer sa partition dans la sortie de la crise éthique de ce siècle. Remise en question de la neutralité aussi dans la mesure où la laïcité elle-même, en tant que doctrine de l'Etat, s'apparente à une conviction.

1- L'Etat comme arbitre et représentant transcendant de la justice

Si la propagande anarchiste de Proudhon, Bakounine, ou Friedman n'a pas réussi à mettre définitivement fin à l'Etat, il faut cependant avouer qu'elle a contribué au renforcement de l'ultralibéralisme. L'Etat n'est pas mort, mais il a tellement été critiqué que l'heure à l'époque actuelle est à la permissivité. Permissivité qui n'est pas loin de rappeler un retour à l'état de nature vu qu'elle invite l'homme à se concentrer non pas sur le groupe ou la société, mais sur lui-même. Face aux dérives des intégrismes toutefois, des voix s'élèvent pour dénoncer le silence de l'Etat. Tel est le paradoxe du statut de l'Etat au XXI^e siècle. Paradoxe qu'illustre si bien Gilles Clavreul lorsque, parlant de l'État il écrit :

On ne cesse de prêter attention à son déclin, à son impuissance, à son omniprésence, à son poids ou à ses absences ; monarchique, tatillon, dépensier, inquisiteur ou procédurier, on s'en plaint et on le brocarde volontiers. Mais qu'une calamité naturelle s'annonce, qu'un retournement de l'économie se profile, ou qu'une crise surgisse, c'est vers lui que tous les regards se tournent, à lui que toutes les demandes s'adressent .¹¹⁶

Autant dire, notre époque est marquée par une véritable crise libérale : les hommes veulent être de plus en plus libres, de plus en plus indépendants de l'Etat, tout en abandonnant le poids des responsabilités qui découlent de cette liberté à l'Etat. Peut-être est-il nécessaire de rappeler que l'Etat est né préalablement d'une volonté d'arbitrer les conflits. Et en tant qu'arbitre, il jouit d'une posture transcendante qui le place au-dessus de toute autre forme d'organisation au sein d'une nation. Une telle mission pourrait-elle être assurée dans un contexte où certaines institutions, soit en raison de leur popularité, soit en raison de leur intolérance à la critique échappent à la loi du contrôle de l'Etat ? Répondre à cette question par l'affirmative reviendrait à banaliser le massacre de Shakahola et l'attaque du stade de France en 2015.¹¹⁷ Sans doute, l'Etat en ce siècle dernier a été un peu trop limité dans sa puissance, il est temps de lui rendre de sa ferveur en tant que juge suprême.

Quant à l'idée même qui sous-tend la politique de neutralité, elle n'est parfaitement

¹¹⁶ Gilles Clavreul, *Dans le silence de l'Etat. Comment l'impuissance publique livre la société à elle-même*, Paris, L'observatoire, 2021, p.7.

¹¹⁷ Shakaola est la localité kényane où le pasteur Paul Mackenzie a poussé ses adeptes au suicide. L'attentat du Stade de France a lieu le 13 novembre 2015. Revendiqué par Daech, son bilan officiel fait état de 130 morts et 413 blessés selon www.wikipédia.org.

recevable que si l'on part du principe que la religion est un ensemble dogmatique et statique, et donc substantiellement liberticide. Mais alors, est-ce nécessairement le cas ?

2- La religion : un socle de moralité

La tendance est aujourd'hui à l'éthisation, le terme « morale » étant jugé plus rigide, plus absolu, et plus idéaliste. Kant disait à son époque que le problème n'est pas celui de la morale elle-même, mais plus de notre incapacité en tant qu'humain, à observer les principes moraux. La morale en vérité n'est donc pas une utopie, elle est juste une forme d'élévation que notre égo ne nous permet pas d'atteindre. Du moins, elle continue de faire office d'idéal, dans l'optique de maintenir l'homme sur le sentier des valeurs. Tous les milieux se sont plus ou moins écartés d'elle en ce siècle, de sorte qu'on ne la retrouve dans sa pureté que dans les livres religieux. L'amour du prochain prêché par le christianisme ne mérite-t-il pas d'avoir droit de citer dans la sphère politique par exemple, où l'heure est à la quête effrénée de la popularité et de l'opulence ? Le vivre-ensemble même est menacé par une crise éthique ayant abouti à un bouleversement total des valeurs. On se sert volontiers de l'humain comme d'un moyen pour entrer en possession des choses qui sont désormais l'objet de notre affection. Les meurtres et les kidnappings ayant l'argent comme motivation ne sont plus dénombrables.

Avec le projet transhumaniste, le drame est à son paroxysme. On cherche à modifier l'homme biologique de sorte qu'il devienne une machine, c'est-à-dire un instrument totalement dépendant de la technologie, et donc de l'argent. L'on comprend mieux la position du christianisme à travers le message du saint père : il ne faut pas séparer la science du jugement moral. Il fustige ainsi ces théories qui n'évaluent la science qu'« en termes purement fonctionnels, comme si tout ce qui était possible était, pour cette raison même, éthiquement admissible »¹¹⁸. L'Eglise n'est pas contre la science, mais elle utilise ses moyens pour que cette dernière ne rende pas le monde amoral. Toujours privilégier les valeurs de dignité devant les enjeux économiques, telle est la tâche pour laquelle l'Etat ne peut se passer de la collaboration de la religion.

Outre cet aspect, il faut considérer l'entrée en scène des nouveaux droits de l'homme : le droit de choisir ou de changer de sexe, la question de l'euthanasie, les droits des personnes LGBT+, etc. Autant de questions qui conduisent à une remise en question de l'idée que l'humain se fait ou devrait se faire de lui-même. La position de la religion est on ne peut plus claire. Déjà, elle est axée sur l'utilitarisme : Dieu, origine de tout ce qui existe a assigné un rôle

¹¹⁸ Pape François, Lettre à la société Max Planck, le 23/02/2023, www.vaticaneews.va, consulté le 10/06/2023.

à chaque chose créée. Son premier commandement à l'égard de l'homme était la procréation. Ainsi, toute pratique, fut-elle reconnue comme droit, qui s'inscrit aux antipodes de cette logique est moralement condamnable. Etant donnée la portion majoritaire des croyants dans le monde, on ne peut que mieux comprendre pourquoi les lois LGBT tardent à s'imposer, pourquoi les personnes de cette tranche de la société continuent de faire l'objet d'une marginalisation même dans des Etats où leurs droits sont reconnus. On comprend aussi pourquoi certains Etats, ayant dès le départ laissé les coudées franches à l'avortement, procèdent aujourd'hui à la révision de leurs textes afin de voir dans quelle mesure limiter ce droit. Le christianisme enseigne que la vie est la valeur suprême, et les Etats ont plus que jamais besoin de s'inscrire à cette école de l'humanisme chrétien, en ce siècle où des désirs égoïstes tentent de le dévaloriser. La laïcité est une nécessité, mais comme valeur, elle ne peut exister sans un sous-bassement idéologique. Parler d'une neutralité à toute épreuve s'agissant de l'attitude de l'Etat, ne devient-il pas de ce fait une contradiction ?

3- La laïcité comme religion

Le fait que la laïcité ne soit pas admise universellement comme principe jette un discrédit sur les thèses qui la conçoivent comme nécessairement rationnelle, et donc objective. En réalité, seule une portion de pays a adopté la laïcité. D'autres ont conservé l'autorité de la religion et continuent de la considérer comme le pouvoir politique. Les républiques islamiques ne sont pas rares, et l'Etat du Vatican demeure toujours aussi théocratique. Partir du principe selon lequel la laïcité serait, d'après les mots de Hegel, la réalité en acte de la raison reviendrait, dans une certaine mesure, à élaborer une échelle des valeurs où les Etats non-laïcs occuperaient la base, et les Etats laïcs le sommet. Une telle conception ne saurait être justifiée, pour deux raisons notamment.

D'abord, la laïcité n'existe pas seulement dans le cadre d'un Etat. Nous avons montré plus haut que le premier statut de l'homme serait même le laïc, vu qu'à sa naissance, ce dernier n'est ni religieux, ni athée, ni agnostique. Il est simplement humain, laïc. En prenant en compte cette considération, la laïcité ne saurait donc être appréciée comme une découverte de la raison. Mieux encore, c'est la raison qui se découvre dans la laïcité, en ce sens que cette dernière la précède. Certes il ne s'agit pas encore là d'une laïcité politique, mais d'une laïcité-innocence. L'enfant est laïc parce qu'il ne peut en être autrement, dans sa posture d'ignorance.

Au sens politique ensuite, la laïcité se conçoit comme tolérance, acceptation et adoption de la différence des autres, identifiés comme ceux qui ne partagent pas nos convictions. C'est

une laïcité qui s'apparente à un résultat démocratique, c'est-à-dire à une sorte de consensus. Or, le propre du consensus, c'est qu'il n'a pas toujours besoin de la vérité, l'assentiment de la majorité lui suffit. Et dans le cas de la laïcité, il faut bien se figurer que ce consensus n'est pas le résultat d'un choix fait par des tables rases. C'est le choix d'un groupe d'hommes habités par des convictions particulières, et ces dernières ne sont pas sans conséquence dans l'élaboration des principes qui font la laïcité. L'autorité religieuse ayant longtemps menacé l'existence du pouvoir temporel, si elle ne disparaît pas et n'est pas si menacée à l'heure où ce dernier règne à son tour, c'est parce que la laïcité fut bâtie, en grande partie, par des religieux. La religiosité de Spinoza n'est pas à démontrer, un regard sur le culte qu'il voue à Dieu suffit pour en faire le constat. Et lorsque l'on revient à l'histoire récente avec Ferdinand Buisson, on retrouve inlassablement cette même figure religieuse façonnant l'image de la laïcité.

Né le vingt décembre 1841 à Paris, Buisson est considéré comme le fondateur de la laïcité en France. Cofondateur de la Ligue des Droits de l'Homme et vainqueur du prix Nobel de la paix en 1927, il a conçu une morale laïque qui influencera surtout le domaine éducatif français. Buisson a permis d'entrevoir à travers sa pensée, le lien étroit, entre l'humanisme chrétien et l'humanisme laïc. Il s'appuyait alors sur l'exemple du Christ qui, tout en menant un combat socialiste, ne s'écarta cependant jamais de la foi ou de la religion. Il ne se lassa pas d'enseigner que les inégalités sociales s'inscrivaient aux antipodes de la volonté de Dieu, et qu'il était dans le devoir de chaque homme, de militer pour l'égalité et la justice. Ce principe d'égalité, c'est celui que la laïcité enseigne. Il n'aurait donc pas été possible que, concevant la laïcité, l'on exclut ce qui en soi portait même ses principes cardinaux : la religion. Buisson, en fervent apôtre du Christ de par son appartenance à l'église protestante, n'hésitera pas à affirmer que « la religion de Jésus est la religion de chaque citoyen républicain »¹¹⁹. Propageant ainsi la notion du Christ républicain, entendu comme l'union parfaite du religieux et du laïc. C'est pourquoi Pierre Nora, dissertant sur la doctrine de Buisson, la qualifiera de « libre pensée religieuse, empreinte d'un spiritualisme profond, pénétré de la conviction que la religion est un besoin éternel de l'âme humaine et qu'elle doit faire le fond de la morale laïque, véritable recherche d'une religion de l'avenir qui fonderait le royaume de Dieu sur la terre »¹²⁰. En un mot, la laïcité n'est pas seulement d'essence religieuse, elle a également une finalité chrétienne : un monde de pardon et de tolérance, purifié de toute inégalité et de toute discrimination. La laïcité est donc une conviction.

¹¹⁹ Ferdinand Buisson, cité par Vincent Peillon, in *Une religion pour la république. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Seuil, 2010, p. 274.

¹²⁰ Pierre Nora, cité par Vincent Peillon, *ibid.*, pp. 21-22.

La vision spinoziste de la laïcité présente de nombreuses failles dans sa pratique au XXI^e siècle. Ces failles, corollaires de l'imperfection du système spinozien ou de l'évolution de l'histoire, ont balisé le chemin à la recrudescence des intégrismes et au retour du religieux. La mauvaise gestion de cette recrudescence des intégrismes et du religieux par l'Etat, cause de plusieurs dérives socio-politiques, nous met face à l'échec du système libéral tel que pensé jusqu'ici, nous ramenant à repenser le statut de l'Etat. La laïcité voudrait libérer l'Etat des confessions, tout en libéralisant la vie confessionnelle elle-même. L'impossibilité d'une telle séparation radicale du politique et du religieux s'illustre par le caractère dynamique du religieux qui ne peut plus rester indifférent face aux questions d'ordre politique, et le rôle de l'Etat, qui est de s'imposer en arbitre ; ce qui soumet tous les joueurs à sa loi, y compris le religieux lui-même. C'est fort de tous ces constats critiques, que nous prenons conscience de la nécessité de repenser l'éthique des convictions dans nos républiques laïques.

TROISIÈME PARTIE

PERSPECTIVES POUR UNE ÉTHIQUE DE CONVICTIONS DU FUTUR

CHAPITRE VII

NÉCESSITE D'UNE RECONNAISSANCE DU CARACTÈRE POLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX

La recrudescence des intégrismes et le retour du religieux au XXI^e siècle ont permis de mettre en évidence les manquements de la laïcité telle qu'elle se conçoit aujourd'hui. Elaborée par Spinoza pour maintenir la distance entre le politique et le religieux tout en reléguant la croyance à la sphère privée, cette éthique de séparation radicale a du mal à atteindre ses objectifs. C'est ce constat qui nous met face à la nécessité de penser une éthique de convictions nouvelle, à même d'intégrer rationnellement la responsabilité. Une éthique plus pragmatique, capable d'adopter l'inévitable collaboration entre le politique et le religieux, et à même de réformer l'éducation dans l'optique de former un type de citoyen correspondant à ses idéaux, en ce siècle où la technoscience sert de tremplin à la multiplication des canaux d'endoctrinement. Ces nouvelles solutions ne peuvent cependant prendre corps dans la sphère sociale qu'à condition de procéder à une réforme du système politique dominant, s'actant par le passage de l'ultralibéralisme au libéralisme modéré.

La laïcité dit-on, suppose la sécularité, c'est-à-dire la séparation des domaines politique et religieux. Cette sécularité n'implique pas la neutralité de l'espace public, mais celle de la puissance publique : l'Etat. Toutefois, les nouvelles figures du religieux au XXI^e siècle amènent à réinterroger cette séparation qui résulte d'une considération de la religion comme phénomène incompatible avec la politique. L'on observe cependant que le religieux s'affirme de plus en plus sur le plan politique, témoignant ainsi du primat du principe de liberté de conscience sur le principe de neutralité. L'implication de la religion dans la politique est de ce fait légitime et témoigne de la nature profondément politique de la religion. S'impose alors la nécessité de reconnaître ce caractère politique du religieux qui s'illustre dans ses origines, ses pratiques et sa finalité.

I- LES FONDEMENTS POLITIQUES DE LA RELIGION

La religion peut être comprise comme un ensemble de pratiques à travers lesquelles l'homme exprime son rapport à la transcendance. En effet, bien qu'elle ait pour objet le rapport à la transcendance, c'est pourtant l'homme qui se retrouve au centre de sa raison d'être. L'engagement sur le sentier de la quête de la transcendance s'origine dans la volonté de l'homme de se comprendre lui-même et de comprendre sa raison d'être au monde. Et cette volonté de se comprendre soi-même trouve sa raison dans un besoin de mieux définir les rapports avec autrui, en tant que cet autre avec lequel il est appelé à vivre.

1- Le religieux comme volonté de comprendre l'homme

Si la politique a pour origine la société, la religion ne s'en éloigne pas nécessairement, elle qui a pour fondement premier l'homme, en tant qu'être capable de s'interroger sur lui-même d'abord. En tout état de cause, l'homme précède la société, ceci étant, en s'interrogeant sur l'homme, la religion s'interroge sur la société. S'il y a une question à poser à la société, c'est à l'homme que l'on doit s'adresser. On comprend pourquoi les religions accordent à ce dernier une position privilégiée. Dans le christianisme par exemple, la mythologie de la *Genèse* illustre cet anthropocentrisme en situant la création de l'homme au sixième jour, soit après que toutes les autres choses furent créées. Le choix de ce jour n'est pas hasardeux. D'abord, parce qu'il est question de présenter l'homme comme la réalisation la plus élaborée de Dieu. Tout se passe comme si, tout au long des cinq premiers jours, ce dernier ne faisait qu'accumuler de l'expérience afin de parvenir à cette réalisation plus importante. D'ailleurs, ne dit-il pas lui-même qu'il l'a créé à son image¹²¹ ? Plus encore que cette idée de réalisation suprême de Dieu, la création de l'homme au sixième jour, dernier jour de labeur pour Dieu, constitue également un moyen de placer l'homme au centre de l'Histoire. Ce n'est qu'après avoir pris conscience de cette posture de privilégié que l'homme, acteur de l'Histoire et image du divin, peut se lancer dans le projet de construction de la société.

2- La religion comme volonté de construction d'un système politique juste

Nous avons montré que l'homme, jeté dans le monde par une volonté autre que la sienne, cherche à effectuer un retour à la source afin de comprendre non seulement qui il est, mais aussi pourquoi il existe. Toutefois, la question du pour quoi implique celle du comment, comme il est nécessaire, pour accomplir chaque mission, d'effectuer un certain nombre de tâches d'une certaine manière. On remarquera que d'instinct, l'homme connaît ses besoins primaires. Il n'apprend pas qu'il faut manger ou boire, il le sait déjà à la naissance. Si la religion cherche une réponse à la question du comment se réaliser, c'est précisément parce que l'homme n'est pas seul au monde. Il y a, avec lui, les autres, ayant les mêmes droits que lui, puisque dans la formule de l'homme comme image de Dieu, il n'y a ni race, ni religion, ni culture. Entre cette image de Dieu qu'est autrui et moi, la relation doit nécessairement être de nature éthique. Mais pour des créatures originellement égoïstes jetés dans un monde où les ressources sont indispensables mais finies, l'éthique ne peut être le fruit d'une subjectivité. Il faudrait, pour

¹²¹ Bible de Jerusalem, Genèse 1 :26-27.

qu'elle s'impose comme transcendante, qu'elle ait une source transcendante : telle fut la cause de la morale théologique.

Les deux arguments sus-évoqués, permettent de se rendre compte du caractère politique de la religion au niveau de ses fondements. On pourra, comme Spinoza, se limiter à une interprétation intellectualiste des saints écrits pour trouver ce qui semble être des limites à cette considération. Toutefois, la compréhension totale du phénomène religieux ne peut se révéler à nous, si l'on se limite à une lecture plate des versets, qui, loin d'être des prémisses, ne sont en effet que des conclusions d'une certaine approche de la politique. « Lire, ce n'est pas idolâtrer un texte, c'est l'ouvrir à l'infinie pluralité du sens »¹²². Tel est le conseil de Jean Birnbaum. Lire les Saintes Ecritures sans les ouvrir à « l'infinie pluralité du sens » nous fait manquer les causes politiques de la religion. Si jusqu'ici nous avons considéré qu'elle était basée sur une crainte de la mort ou de l'après-mort pour la considérer comme une réalité extérieure à la politique, il est temps de rentrer dans les méandres de la psychologie qui fut son point de départ. Mais le caractère politique du religieux qu'il urge de prendre en considération ne s'illustre pas uniquement dans ses racines. Il est aussi observable dans ses pratiques.

II- LA POLITIQUE DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES

Par pratiques religieuses entendons, l'ensemble des rites et coutumes par lesquels une assemblée religieuse exprime sa spiritualité. Dans ces rites généralement considérés comme purement spirituels, se cache en réalité une représentation de l'idéal politique de la religion en question. En pratique du moins, la religion comprend des rites traditionnels, et d'autres un peu plus récents.

1- La politique dans les rites traditionnels

Les rites traditionnels peuvent être considérés comme ceux-là qui fondent la tradition de la religion. Ils expriment plus souvent, de manière explicite, la vision politique de la religion. Considérons l'ordination dans le christianisme. Les autorités de l'église et les saintes écritures elles-mêmes ne manquent pas de mentionner que le prêtre ou le pasteur, n'est pas nécessairement digne du salut. Mais l'ordination perdure, témoignant de ce que le christianisme perçoit le principe du guide comme vital pour lui-même et pour les adeptes. Il y

¹²² Jean Birbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016, p.47.

a, omniprésente, cette volonté de montrer qu'on ne saurait faire confiance à la masse pour se gouverner elle-même. Non pas que le peuple ignore comment invoquer Dieu, il est d'ailleurs conseillé à chaque adepte de faire des prières individuellement. Le prêtre ou le pasteur fait office d'autorité, précisément parce qu'il y a cette considération élitiste qui voudrait que le salut pour l'individu soit impossible sans le guide, celui qui, indépendamment de la volonté du peuple, a été choisi par Dieu lui-même. Il faudrait donc d'après le christianisme, habituer le peuple non seulement à accepter qu'il doit être conduit par un guide, mais aussi à accepter que le guide ne soit pas toujours celui qu'il aurait souhaité. De ce fait, le christianisme est donc fondamentalement dictatorial. Toutefois, il ne faut pas voir dans cette pratique du christianisme une pratique liberticide. Elle exprime plutôt une volonté de discipliner les passions, dans la mesure où l'homme ici est considéré comme nécessairement assoiffé de pouvoir. Pour limiter les risques du chaos, le christianisme trouve mieux de le mettre face au représentant direct de celui qu'il craint le plus : le Christ.

2- La politique dans les nouvelles pratiques religieuses

L'aspect le plus intéressant ici est le vote. Il peut se faire par les fidèles ou par les pères d'église eux-mêmes. Au XXI^e siècle, l'expression « vote religieux » se fait de plus en plus entendre. L'église a pris conscience de son influence politique, aussi n'hésite-t-elle pas à s'en servir lors des élections comme au Brésil en 2022, ou lorsqu'il s'agit de se prononcer sur un débat d'ordre éthique ou économique. Même dans les sociétés considérées par Habermas comme « post-séculières », les dirigeants ont besoin de la voix de l'Eglise pour prendre de grandes décisions. Le cas du Président français en dit long sur cet état de choses. En effet, pendant que le Comité National d'Ethique était lancé sur la voie d'une nouvelle législation sur la fin de vie, Emmanuel Macron a tenu à rencontrer le 24 octobre 2022 le Saint Père, afin de recueillir l'avis de l'Eglise. Le pape s'est toujours opposé à la légalisation de l'euthanasie, expliquant au passage qu'il préférerait voir les soignants « accompagner la vie jusqu'à sa fin naturelle »¹²³ car, ajoute-t-il, « si on tue avec justifications, on finira par tuer de plus en plus ».¹²⁴

On peut considérer le vote au sens second dans ce cas de figure. L'essentiel à souligner est cette habitude qu'a pris la religion de toujours peser sur la balance des décisions politiques, en s'imposant non pas toujours par les armes, mais aussi par son poids démographique. Le libéralisme va de pair avec la démocratie entendue comme pouvoir de la majorité, et les grandes

¹²³ Pape François, Plaidoyer devant les élus français, le 21/02/2022, www.Leparisien.fr, consulté le 15/05/2023.

¹²⁴ *Id.*

religions n'en profitent que fort bien. La religion sur le plan pratique s'est politisée, et sa finalité qui s'inscrit dans le même ordre d'idées, ne peut que paraître malsaine aux yeux de ceux qui refusent de reconnaître ce caractère politique, préférant le confort de l'approche traditionnelle qui fait de la religion une réalité apolitique, statique, absorbée par les aspirations de l'au-delà.

III- LA FINALITÉ POLITIQUE DU RELIGIEUX

À l'image des intégrismes, toute religion se pérennise par un livre. Le livre est porteur d'une idéologie, et fait office de guide à la masse qui s'engage sur la voie de l'idéologie qu'il porte. Or, aucune idéologie ne naît du néant. Née dans un contexte précis et conditionnée par certaines causes, l'idéologie a donc nécessairement une finalité. Si dans le cas des livres saints le langage privilégie le vocabulaire métaphysique, il faut reconnaître que la finalité est toujours politique. La religion, plus qu'un ensemble de croyances, est par-dessus tout un système, une manière de voir le monde, de le penser, de se le projeter. A l'évidence, toutes les religions n'ont donc pas la même finalité politique. Nous nous attarderons principalement sur les deux religions les plus pratiquées dans le monde : le christianisme et l'islam.

A- Le Chrétien Accompli : Un Citoyen Socialiste, Égalitaire Et Cosmopolite

Buisson l'a remarqué avant nous, le Christ était un républicain socialiste.¹²⁵ Mais le socialisme ne va pas sans le principe d'égalité, qui est sa justification et sa finalité. Et puisque cette volonté socialiste du Christ ne se limitait pas à un territoire, on comprend que le citoyen modèle pour le christianisme, soit nécessairement citoyen du monde.

1- L'idéal socialiste comme finalité de la religion chrétienne

La critique marxiste de la religion qu'il considère comme « l'opium du peuple »¹²⁶ rend abstraite toute théorie qui ferait de Marx un héritier du christianisme. Toutefois, cette considération n'est valable que si l'on se limite à une analyse plate du phénomène religieux. Ce que l'on sait des faits, c'est que le christianisme prend naissance à une période de l'histoire où l'heure était au règne des grands seigneurs, propriétaires de vastes contrées qui embauchaient des ouvriers pour travailler dans leurs plantations. Mieux encore, il prend naissance dans une

¹²⁵ Ferdinand Buisson, cité par Vincent Peillon, in, *Une religion pour la république. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Seuil, 2010, préface, p.7.

¹²⁶ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. Jules Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 1.

contrée agonisant sous le poids de l'occupation romaine : la Judée. Comme de coutume dans le système capitaliste, les ouvriers sèmaient et moissonnaient pour accroître les réserves des grands patrons, pendant qu'ils ne recevaient en retour que le nécessaire pour la survie. Une existence de caserne contre laquelle le discours christique aura tôt fait de se dresser. S'adressant aux grands patrons, le Christ dit :

Votre or et votre argent sont rouillés ; et leur rouille s'élèvera en témoignage contre vous, et dévorera vos chairs comme un feu. Vous avez amassé des trésors dans les derniers jours ! Voici, le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs, et dont vous les avez frustrés, crie, et les moissonneurs sont parvenus jusqu'aux oreilles du Seigneur des armées. Vous avez rassasié vos cœurs au jour du carnage¹²⁷

Dans cette déclaration qui s'apparente plus à un manifeste qu'à une épopée d'un paradis situé dans l'au-delà, le Christ définit le but de son ministère et la finalité du combat chrétien. L'affirmation part d'une remarque : les riches exploitent les ouvriers pour se nourrir de leurs souffrances, de fait, leur abondante richesse est souillée par l'injustice. La finalité du combat christique sur laquelle reposait et repose encore dans une certaine mesure le christianisme, c'est donc la justice sociale, qui ne va pas sans une abolition des inégalités sociales et une redistribution équitable des richesses. Tous ces facteurs réunis se rejoignent dans le concept de « socialisme », définit par André Comte-Sponville comme « tout système fondé sur la propriété collective des moyens de production et d'échange »¹²⁸. Entendu comme tel, le socialisme s'oppose fondamentalement au capitalisme qu'il considère par euphémisme comme une injustice. Toutefois, que reproche exactement le Christ aux riches ? Ne leur réclame-t-il que le partage de leurs richesses ? Ou encore, sa condamnation ne repose-t-elle que sur sa sympathie avec les pauvres ? Après tout, il est lui-même capable de les nourrir et de les soigner dit-on.

En réalité, le socialisme chrétien naît d'une vérité fondamentale, aujourd'hui reconnue par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Tous les hommes sont égaux en droit et en devoir ; et au sens chrétien, ceci n'est pas le fait d'un consensus entre les hommes, c'est une vérité transcendante, dans la mesure où elle vient de Dieu lui-même qui a créé l'homme à son image. Dans cet homme conçu comme image de Dieu disions-nous, il n'y a ni race, ni culture, ni riche ni pauvre, ni romain ni juif. Personne n'a donc le droit de se servir des hommes comme employés pour produire des biens à des fins personnelles. Le peuple ne doit travailler que pour lui-même, les richesses de chacun étant celles de tous. « Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi de Christ »¹²⁹.

De ce qui précède, nous pouvons constater que si le Christ condamne sans réserve les

¹²⁷ Bible de Jerusalem, Jacques 5 : 3-5.

¹²⁸ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 851.

¹²⁹ *Op.cit.*, Galates 6 :2.

riches, ce n'est pas seulement parce qu'ils ne partagent pas, mais surtout parce qu'il les considère comme des tricheurs. La volonté de Dieu est que les hommes travaillent tous ensemble et qu'ils récoltent ensemble. Mais le riche du fait même de son opulence, prouve non seulement qu'il a cessé de partager pour accumuler, mais pis encore, qu'il a cessé de travailler pour vivre du travail des autres. Ces agissements de la classe bourgeoise s'inscrivent aux antipodes du principe chrétien selon lequel seul le travail nous rend digne du salaire : « Car, lorsque nous étions chez vous, nous vous disions expressément : si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus »¹³⁰. En d'autres termes, le citoyen modèle que veut bâtir le christianisme est un homme qui s'associe au groupe, travaille pour le peuple, et subvient à ses besoins à travers le peuple. Devant un tel projet politique, comment ne pas voir les fondements du marxisme ? Marx a critiqué la religion parce qu'il n'a jamais cherché à comprendre quels étaient les motifs et la finalité du christianisme. Certes, il n'est pas toujours aisé de nier la volonté d'endoctrinement, mais il est surtout question, dans le cas du christianisme, non d'un endoctrinement qui éloigne le peuple de son vécu, mais d'un endoctrinement socialiste dont le but est surtout d'amener les mécènes à prendre conscience de l'injustice dont ils sont auteurs. Quant aux pauvres, s'ils ne sont pas expressément invités à se révolter, ils sont au moins sensibilisés sur les méfaits du capitalisme, vécu comme cette plaie qui fait obstruction à la réalisation de la volonté de Dieu. Cette volonté même qui est de voir les hommes unis et travaillant tous ensemble, pour un partage équitable des richesses.

2-Le cosmopolitisme comme idéal chrétien

Le récit de la vie du Christ témoigne de son cosmopolitisme. D'abord, sa doctrine ne s'enseigne pas qu'en Judée, bien qu'il y soit natif. Plus encore, il dit lui-même d'ailleurs qu'« aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie »¹³¹. Toutefois, cette formule ne cache pas une haine pour sa patrie, seulement, la mission dont il dit être porteur va au-delà de la Judée. La bonne nouvelle dont il est porteur est celle de toute la Terre, de toute l'humanité. Le christianisme, c'est d'abord cette volonté d'unifier tous les hommes en leur trouvant une origine commune. Cette origine commune, c'est Dieu : « n'avons-nous pas tous un seul père ? N'est-ce pas un seul Dieu qui nous a créé ? Pourquoi donc sommes-nous infidèles l'un envers l'autre, en profanant l'alliance de nos pères ? »¹³² En tout état de cause, le but du christianisme n'est pas de répondre à cette interrogation sur les causes de la désunion qu'il situe déjà dans l'égoïsme des riches ; il s'agit ici de propager à l'échelle universelle les valeurs d'humanisme,

¹³⁰ *Ibid.*, 2 Thessaloniens, 3 :10.

¹³¹ *Ibid.*, Luc 2 :4.

¹³² *Ibid.*, Malachie 2 :10.

d'égalité et de justice portées par le socialisme. En Dieu nous sommes tous frères, de ce fait, il n'est pas un seul coin de la terre que l'on puisse laisser en marge de ce projet d'humanisation de la politique. Ainsi s'illustre le projet cosmopolite chrétien. Le cosmopolitisme ne naît certes pas avec le christianisme, il lui est antérieur, porté autrefois par les stoïciens de la Grèce Antique. Le mot même est de Diogène de Sinope, un philosophe de la période préchrétienne.

L'idéal cosmopolite chrétien n'est pas encore réel malgré la prédominance de la religion dans le monde. Toutefois, ce projet a remporté plusieurs batailles, partant de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme jusqu'à la Chartes des Nations-Unies, l'idéologie de l'humain comme valeur suprême au-delà de toute considération nationale s'affirme. Le droit international prime sur les droits des nations. De moins en moins, les hommes sont laissés seuls dans leur combat pour la liberté. La solidarité, bien que loin d'être parfaite, est présente. Le combat du Christ, « ce n'était pas pour la nation seulement ; c'était aussi afin de réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés »¹³³. Nous comprenons par cette assertion que le Christ, modèle des chrétiens, était donc cosmopolite, au sens où l'entend André Comte-Sponville : « se vouloir citoyen du monde, c'est simplement assumer son humanité et la faire passer, comme il le faut en effet, avant l'appartenance à quelque nation que ce soit ».¹³⁴

Toutefois, le christianisme n'est pas la seule religion porteuse des gènes politiques. Si l'islam fait l'objet de débats aujourd'hui, c'est aussi surtout parce qu'il est porteur d'une vision du monde dont on veut nier l'existence.

B- Le Totalitarisme Socialiste, Une Finalité Politique De L'islam

S'il est un fait rare, aujourd'hui, c'est de voir se conclure un débat sur l'islam sans que ne soit évoqué le concept d'« islam politique ». Si cette expression convient à bon nombre de musulmans, il ne faut cependant pas manquer de mentionner que l'expression est le construit des partisans de « l'art du politiquement correct ». « Islam politique », comme pour signifier un distinguo entre ce « faux islam » qui s'imisce dans le jeu politique et est responsable des attentats terroristes, et le « vrai islam », purement religieux au sens spirituel du terme, qui n'a rien à voir avec les affaires politiques. Il suffit pourtant d'une analyse de la finalité de cette religion, pour comprendre qu'en effet, il n'existe pas plusieurs islams. Il n'en existe qu'un seul, ayant une visée politique bien établie. C'est cette fin politique que nous assimilons à un

¹³³ *Ibid.*, Jean 11 :52.

¹³⁴ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p.208.

totalitarisme socialiste que nous exposerons dans cet aspect.

1- L'idéal totalitariste de l'islam

Comme nous l'avons montré plus haut, les révélations du fondateur de l'islam ne sont pas des vérités figées. Elles étaient modifiées en fonctions des circonstances et des nécessités. D'abord il y a ce principe qui stipule qu'il n'y a pas de contrainte en matière de religion. Ensuite il y a ces versets qui invitent le fidèle musulman à accomplir la mission de la conversion. Deux principaux moyens peuvent être utilisés à cet effet. D'abord le moyen pacifique qu'est le dialogue : « invite à suivre le sentier de ton seigneur en usant de sagesse et de bonne paroles. »¹³⁵ C'est ce principe qui fonde le prosélytisme islamique. Mais à côté de ce moyen de conversion pacifique, il y a la violence : « combattez-les jusqu'à ce qu'ils versent la capitation en toute humilité »¹³⁶.

Toutefois, le plus important ici n'est pas dans ces moyens de conversion, mais dans les fins qu'ils visent. En réalité, l'islam peut simplement se montrer tolérante à l'égard des autres religions, mais il ne serait pas aisé d'envisager qu'elle les accepte, précisément parce que le but de l'islam n'est pas l'union, mais l'unification. Unification dans la mesure où l'islam définit un type de citoyen qu'il présente comme modèle auquel il revient aux autres de ressembler. La pire injustice pour le musulman, c'est l'infidélité. De ce fait, bien qu'une commune appartenance à une même famille, à une même nation ou à une même race puisse justifier une certaine considération fraternelle, il faut admettre qu'à propos de la fraternité, le Coran est clair : le frère n'est frère que dans la commune appartenance à la religion. Allah étant le seul et unique Dieu, le premier pas vers l'établissement d'un monde idéal est le rassemblement de tous les hommes autour de l'islam comme doctrine de vérité. La pluralité morale et politique devient dès lors inacceptable car, elle s'entend ici comme synonyme de désordre, d'anarchie.

C'est d'ailleurs l'une des principales différences entre l'islam et le christianisme. Chez les chrétiens en effet, l'interprétation des saintes écritures est libéralisée, de sorte que le christianisme se trouve divisé en plusieurs groupes religieux, chacun revendiquant cependant une appartenance à l'idéologie christique, et ayant sa vision de ce que devrait être la finalité de l'activité politique. Dans l'islam par contre, la Charia est une pour tous les musulmans, comme pour signifier une volonté absolue d'établir une règle d'action universelle. La Terre appartient à Allah et, en tant que tel, seul sa loi est légitime, quel que soit le pays, la race ou la culture. La théorie du « rien-à-voirisme » propagée par le politiquement correct perd alors de sa pertinence.

¹³⁵ *Coran*, Sourate 16 :125.

¹³⁶ *Ibid*, sourate 9 :29.

Les islamistes ne sont pas ceux qui n'ont rien compris de l'islam. Il serait plus raisonnable de voir en eux des hommes qui ont saisi la véritable finalité politique de leur religion, mais qui, cependant ont choisi de l'imposer par la terreur, dans un monde où l'heure est à la démocratie, c'est-à-dire au consensus. Si les djihadistes semblent plus déterminés, c'est non seulement parce qu'ils ont la ferme conviction qu'ils se battent pour la cause divine, mais aussi et surtout, parce que le totalitarisme qui est la visée politique de l'islam a cette particularité de ne tolérer aucune contradiction, même venant du peuple. Pour toute institution à but totalitariste, tout ce qui s'oppose à cette fin se doit d'être remplacé, le peuple avec, si nécessaire.

Toutefois, la finalité politique de l'islam ne se limite pas à ce totalitarisme théologique qui veut gouverner le monde. Cette finalité recèle aussi des brides de socialisme qu'il convient de mettre en évidence.

2- Le socialisme comme finalité politique de l'islam

Si par expérience l'on devait nommer une religion dont les pratiquants sont connus pour le partage, c'est bien l'islam. Cette attrait pour le partage n'est pas naturel, il est le fruit d'une doctrine qui, en plus d'enseigner le socialisme, l'exige. « Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans tache »¹³⁷, telle est la justification de la *Sakât*, troisième pilier de l'islam. Il s'agit précisément d'une aumône imposée aux riches musulmans représentant généralement 2,5% de leurs revenus. D'abord, le fait que sa justification soit la purification des biens permet de comprendre que dans l'islam, l'enrichissement est perçu comme un dérapage. Le but étant de bâtir une organisation politique socialiste basée sur la fraternité et le partage, le riche est perçu comme celui qui, à un moment donné a triché par l'arrêt du partage, privilégiant l'accumulation des biens. Ses biens sont donc, dans une certaine mesure illicites, raison pour laquelle la *Zakât* lui est imposée pour lui permettre de purifier ses biens et de se purifier.

L'autre aspect qui permet de mettre en exergue le socialisme islamique à travers la *Zakât* est le but même de cette aumône. « Les *Sadaqats* ne sont destinés que pour les pauvres, les indigents, ceux qui y travaillent, ceux dont les cœurs sont à gagner, l'affranchissement des jougs, ceux qui sont lourdement endettés, dans le sentier de Dieu, et pour le voyageur. C'est un décret de Dieu ! Et Dieu est omniscient et sage. »¹³⁸ À l'évidence, la *Zakât* est utilisée pour venir en aide aux nécessiteux. Et ce choix n'est pas purement humaniste dans la mesure où l'on

¹³⁷ *Ibid.*, sourate 9 :103.

¹³⁸ *Ibid.*, sourate 9 :60.

aurait assez pitié des pauvres et des esclaves, il résulte surtout de la conception islamique de l'homme riche. Cet homme qui, par orgueil, ne s'est pas contenté du nécessaire, et s'est accaparé du surplus qui revenait aux personnes vulnérables. Payer la *Zakât* revient donc à rendre aux pauvres ce qui leur est dû. C'est pourquoi elle est considérée comme le droit des pauvres de prélever dans le surplus des plus riches. Droit pour les pauvres parce qu'ils sont les victimes de l'accumulation des richesses, et devoir pour les riches, s'imposant à eux comme un moyen pour l'islam d'instaurer une redistribution plus égalitaire des richesses. Ce qui justifie d'ailleurs pourquoi le précédent verset se termine par « c'est un décret de Dieu ! Et Dieu est omniscient et sage ».

Les analyses précédentes permettent de mettre en évidence le caractère politique du religieux qui témoigne de l'impertinence des conceptions philosophiques et politiques qui voient dans la religion un phénomène apolitique. Nous avons montré que la religion, de ses origines à ses finalités en passant par ses pratiques, exprimait une volonté politique que les Etats ont jusqu'ici ignoré. Cette erreur justifie non seulement la perpétuation des conflits de religions, mais elle rend aussi complexe une sortie de crise puisqu'elle suppose que la religion n'a rien à apporter à la politique de l'Etat. C'est pourquoi nous soutenons à la suite de Régis Debray, que l'Etat fasse un premier pas vers les religions à travers l'instauration de l'enseignement du fait religieux à l'école.

CHAPITRE VIII

ENJEUX DE L'ENSEIGNEMENT DU FAIT RELIGIEUX ET PRIMAT DE LAPÉDAGOGIE DES VALEURS SUR LA PÉDAGOGIE DES SAVOIRS

En soutenant que la religion était à exclure du domaine public, Spinoza condamnait par là l'enseignement du fait religieux dans les écoles. Lui-même n'hésita pas d'ailleurs à abandonner l'école talmudique à l'âge de 15 ans seulement¹³⁹. Aujourd'hui encore, cette considération qui fait du religieux un phénomène essentiellement liberticide est encore soutenue par plusieurs philosophes. Toute l'histoire des républiques repose sur un équilibre délicat entre un Etat trop puissant qui se transforme aisément en dictature, et un Etat trop faible qui cède plus souvent place à l'anarchie. Le statut de phénomène liberticide de la religion étant arrêté, il devient nécessaire de préserver l'Etat contre elle, quitte à interdire ses simples symboles dans les écoles publiques, sans parler de son enseignement. Toutefois, cette exclusion du fait religieux du registre pédagogique peut-elle être sans conséquences au vu de la valeur historique et culturelle que renferme la connaissance des faits religieux ? Bien plus, en ce siècle où la crise du discours éthique touche particulièrement le domaine éducatif, l'enseignement du fait religieux ne serait-il pas un moyen d'ajouter à l'actuelle pédagogie des savoirs initiée par le capitalisme dominant, un supplément d'âme à travers une pédagogie des valeurs ? Nous répondons à cette problématique dans le présent chapitre en mettant en exergue la valeur historique et culturelle du fait religieux, ainsi que la valeur éthique que renfermerait l'enseignement du fait religieux dans les écoles publiques.

I- DE LA VALEUR HISTORIQUE ET CULTURELLE DU FAIT RELIGIEUX

Si le besoin de croire n'est pas inné, il convient cependant d'admettre, avec André Comte-Sponville, qu'il est essentiel chez l'homme. Les interrogations sur l'absolu, l'éternité et l'infini font parties de l'existence ; et puisque tous ces objets métaphysiques échappent à notre entendement, il faut reconnaître que toute approche humaine les concernant est une croyance, aussi bien les approches qui croient en l'existence de ces objets que celles qui les nient. La croyance et la religion sont donc des facteurs non-négligeables pour toute personne désirant connaître l'histoire de l'humanité. Cette valeur historique du fait religieux implique également une valeur culturelle, dans la mesure où toute croyance renferme nécessairement une façon de voir le monde, de concevoir l'existence.

¹³⁹ Frédéric Lenoir, *Le miracle Spinoza. Une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris, Fayard, 2017, p.14.

1- La valeur historique du fait religieux

L'Histoire, entendue comme « ensemble non seulement de tout ce qui arrive, mais aussi de tout ce qui est arrivé et arrivera »¹⁴⁰ s'écrit sous l'égide des convictions des hommes. D'abord en tant qu'ensemble de tout ce qui arrive, nous avons montré dans les chapitres précédents comment le fait religieux façonnait la géopolitique du XXI^e siècle. Loin de nous la prétention d'affirmer que les conflits d'intérêts n'existent plus. Il est vrai qu'une analyse monoculaire qui se bornerait à une étude des finalités puisse faire parvenir à la conclusion selon laquelle tous les conflits dans le monde seraient des conflits d'intérêts matériels. Seulement, un regard jeté sur les causes de ces conflits permet d'en avoir un point de vue amélioré. Si les hommes en effet ne parviennent pas à s'accorder sur un partage équitable des richesses, c'est précisément parce que « l'affaire ultime de la politique serait l'identité, qui, s'inscrivant en nos vies, régirait nos discours, nos fantaisies, nos lois et nos gouvernements »¹⁴¹. Or, le propre de la croyance, c'est cette capacité à forger l'identité. L'histoire au sens d'ensemble des événements qui arrivent, est donc, majoritairement, l'histoire des convictions, celle des religions.

Si le présent est à ce point marqué par les croyances, c'est parce que le passé le fut aussi. L'évolution des sociétés obéit à une forme de déterminisme qui veut que le présent soit nécessairement une conséquence du passé, et le futur une conséquence du présent. Ainsi, appréhender l'histoire sous l'angle du passé, revient également à retracer le parcours des conflits religieux, et même, dans une certaine mesure, celui du règne du religieux. Nous l'avons noté, à l'origine le pouvoir politique et le pouvoir théologique se confondaient. C'est pourquoi la connaissance des civilisations de l'antiquité passe nécessairement par une étude de l'histoire du fait religieux. Qu'est-ce qu'un égyptologue sans la connaissance du lien entre les pharaons et les dieux de l'ancienne Egypte ? En tant que première civilisation, l'Egypte Antique captive aujourd'hui l'attention des archéologues. Toutefois, si la technoscience permet aux chercheurs de se procurer des données autrefois impossibles à collecter, seule une véritable connaissance de la vie des anciens égyptiens peut permettre une bonne interprétation de ces données. Or, la vie des anciens égyptiens est étroitement liée à leur religion. Que ce soit sur le plan économique, social ou politique, c'est la religion qui dictait sa loi, au point où les rois eux-mêmes ne pouvaient conserver la couronne que s'ils étaient légitimes aux regard de cette dernière.

¹⁴⁰ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p.428.

¹⁴¹ Laurent Dubreuil, *La dictature des identités*, Paris, Gallimard, 2019, p. 7.

Nous n'irons pas jusqu'à faire l'inventaire de toutes les découvertes et inventions de cette époque qui influencent et continueront d'influencer notre vécu. Il convient seulement de montrer que l'étude du fait religieux est incontournable lorsque l'on veut comprendre le passé, et à travers lui, le présent. Dès lors, enseigner l'histoire à l'école tout en évitant d'aborder la question du religieux devient paradoxal. La trame de l'histoire en tant que connaissance du passé est l'appropriation du fait religieux, sans elle, l'histoire apparaît comme insipide. La conception de la laïcité qui s'oppose à l'enseignement du fait religieux au nom de la liberté de conscience se heurte à un problème fondamental : faut-il, au nom de la liberté de conscience, maintenir les apprenants dans l'ignorance, ou alors prendre le risque de soumettre à leur conscience l'histoire telle qu'elle fut et telle qu'elle est, au risque de cultiver en eux un certain penchant pour une religion ou pour une autre ?

Toutefois, l'enseignement du fait religieux ne serait pas seulement bénéfique du point de vue historique. La religion forge l'identité, et donc la culture.

2- Intérêt culturel de l'enseignement du fait religieux

Ne pas juger, ne pas condamner, mais comprendre. Ainsi pouvons-nous résumer la morale spinoziste. Mais Spinoza, aussi méticuleux qu'il fut dans ses analyses, n'a pas cherché à comprendre les théologiens, ou peut-être l'a-t-il fait, mais sur des aspects moins révélateurs. En tout état de cause, ce principe du ne pas juger, ne pas condamner mais comprendre s'inscrit dans la même logique que la célèbre thèse de Socrate qui voudrait qu'aucune méchanceté ne soit volontaire¹⁴². L'homme n'est pas, comme le dirait Leibniz, une « monade ». Il n'est non plus Dieu au sens spinoziste de ce qui est cause de soi et se sous-tend soi-même. Il est une créature influencée par ses croyances dont il ne peut totalement se défaire. Ces croyances forment son identité, et l'on ne peut le comprendre qu'à travers elles. Dans cet ordre d'idées, l'on s'aperçoit que la religion constitue l'un des piliers de la culture.

Le défi du vivre-ensemble harmonieux nécessite une compréhension mutuelle entre les individus. Mais l'on ne peut comprendre l'autre si l'on ignore tout de sa culture. Une telle tentative ne peut conduire qu'à des dérives telles que l'assimilation ou l'exclusion, le rejet de l'autre. Cette volonté de vivre ensemble sans toutefois connaître l'autre, c'est-à-dire le comprendre, a engendré plusieurs intégrismes sur le plan religieux et politique. Inscrire

¹⁴² Platon, *Gorgias ou sur la rhétorique*, trad. E Chambry, Paris, Flammarion, 1967, 467b.

l'enseignement du fait religieux dans le programme des écoles publiques s'avère donc nécessaire dans la mesure où ces leçons permettent aux apprenant de mieux se connaître, mais aussi de saisir les aspects qui, au-delà des divergences religieuses, unissent l'humanité dans ce qu'elle a de spirituel. Car, de notre simple appartenance à une race commune, nos cultures sont nécessairement semblables sous plusieurs aspects. Nous l'avons montré en mettant en exergue la finalité socialiste qui lie l'islam au christianisme. Sébastien Urbanski exprime un point de vue semblable lorsqu'il affirme qu'« Il faut montrer (à l'école) les points communs, les zones de rencontre, les convergences de l'ensemble des messages religieux. Ces points de convergence sont plus nombreux qu'on ne le croit et donnent en réalité une cohérence d'ensemble au fait spirituel »¹⁴³.

Nul ne naît extrémiste, et pour ceux qui le sont déjà devenus, l'Etat n'a plus que la force comme option de réaction. Mais l'espoir d'un avenir pacifique réside dans l'éducation à donner aux enfants aujourd'hui. Il n'y a pas d'avenir pour la laïcité dans un monde où enseigner le fait religieux est encore perçu comme un acte antirépublicain.

Ceux qui, sous le fallacieux prétexte d'une préservation de la liberté de conscience s'oppose à l'éducation sur le fait religieux, foulent déjà au pied, par leur opposition, cette liberté. En effet, non seulement ils maintiennent dans la perception des apprenants les préjugés qu'ils ont de certaines religions, mais plus encore, ils ne leur permettent pas de choisir, de façon objective, leur religion. De sorte que l'appartenance religieuse s'apparente aujourd'hui à un simple formalisme. On peut donc se déclarer chrétien, sans refléter aucune valeur chrétienne. Et, puisque le choix de la religion est généralement héréditaire, il n'est pas rare que le jeune adolescent adhère à une croyance simplement parce que ses parents y ont aussi adhéré. Le problème de la communion des cultures se complique alors davantage vu que ce dernier, non seulement ne peut comprendre les autres, mais il ne se comprend pas aussi lui-même. Il se retrouve comme déraciné, inculturé, puisqu'ignorant tout de sa culture. Culture ici entendue au sens d'« ensemble des connaissances qu'une société transmet et valorise, spécialement celle qui porte sur le passé de l'humanité »¹⁴⁴.

Dans cette considération, l'enseignement du fait religieux apparaît comme doublement bénéfique. D'abord, il permet à l'apprenant de se découvrir lui-même, et ensuite de découvrir les autres. Il n'y a pas d'harmonie envisageable entre des individus qui s'ignorent eux-mêmes et ignorent les autres. Plus encore, l'enseignement du fait religieux devient un moyen de

¹⁴³ Sébastien Urbanski, *L'enseignement du fait religieux*, Paris, PUF, 2016, p.15.

¹⁴⁴ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 217.

célébrer la multiculturalité des sociétés laïques comme l'affirmait Régis Debray :

Si la laïcité est inséparable d'une visée démocratique de vérité, transcender les préjugés, mettre en avant des valeurs de découverte, desserrer l'état identitaire, au sein d'une société plus exposée que jadis au morcellement des personnalités collectives, c'est contribuer à désamorcer les divers intégrismes, qui ont en commun cette dissuasion intellectuelle : il faut être d'une culture pour pouvoir en parler¹⁴⁵.

Debray rentre ainsi dans notre approche de la laïcité. Elle n'est possible que parce que les religions existent. Et si elle est reconnue comme une valeur, ce n'est que dans la mesure où elle permet à l'Etat de conserver cette diversité culturelle, et d'en faire un avantage pour le vivre-ensemble plutôt qu'un inconvénient. On se libère par la connaissance, et Spinoza l'a bien réitéré, ajoutant d'ailleurs qu'il était nécessaire, pour notre béatitude, de perfectionner notre entendement autant que nous le pouvons. Une telle quête de la culture ne saurait raisonnablement laisser en marge tout un pan de l'histoire qu'on abandonnerait aux mains des pasteurs et des gourous, au nom d'une quelconque neutralité. Si la manie de juger l'autre sans le comprendre est cause de conflit, éviter d'aller vers ses convictions pour les connaître et le comprendre ne pourra que perpétuer le conflit tout en l'aggravant. La neutralité de l'Etat qui consiste à faire comme si le religieux n'existait pas ne supprime pas l'existence du religieux, elle lui permet au contraire de s'étendre d'une manière vagabonde, se transformant plus ou moins lentement en véritable bourreau pour les citoyens croyants, lorsqu'il ne prend pas le chemin d'un intégrisme à finalité politique. Quel rôle revient donc à l'école républicaine si ce n'est celui de « faire contrepoids à l'audimat, aux charlatans et aux passions sectaires »¹⁴⁶ ? Il n'est donc pas étonnant de voir des intellectuels se laisser emporter par ces charlatans et ces gourous, l'explication est posée, et elle se trouve dans ce que Debray nomme « l'analphabétisme religieux ».¹⁴⁷

Au-delà de cette valeur historique et culturelle, l'enseignement du fait religieux, a aussi le mérite de réorienter l'éducation en ce XXI^e siècle notamment dominé par la logique capitaliste. Il s'agit d'ajouter au système éducatif un supplément d'âme. L'enseignement du fait religieux montrera certes les dérives et les manquements des doctrines, mais il mettra aussi en exergue leurs valeurs morales dans un domaine où la pédagogie privilégie la transmission des connaissances tout en omettant celle des valeurs.

¹⁴⁵ Régis Debray, Rapport à monsieur le Ministre de l'Education nationale. L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque, février 2002, p. 21.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.19.

II- ENSEIGNEMENT DU FAIT RELIGIEUX ET PROMOTION D'UNE PÉDAGOGIE DES VALEURS

Les différents systèmes éducatifs dans les républiques laïques du XXI^e siècle semblent conçus spécialement pour mettre à la disposition des apprenants, le plus grand nombre de savoir-faire possible. Il n'est d'ailleurs pas rare d'entendre çà et là ces discours matérialistes qui appellent à une mise à l'écart des sciences humaines pour privilégier les sciences naturelles. L'argument principal des adeptes de cette théorie est le même : l'heure est à la production des avoirs, et toute discipline qui ne produit aucun résultat matériel est appelée à disparaître. L'école a donc, dans cet ordre d'idées, le rôle d'enseigner uniquement les savoir-faire. Cette confusion entre savoir et valeur a occasionné plusieurs dérives éthiques, raison pour laquelle il convient de la mettre en exergue, afin de mieux appréhender l'urgence d'un retour de la pédagogie des valeurs à travers l'enseignement du fait religieux.

1- Critique de l'idée de connaissance comme valeur morale

Les richesses, du moins à l'échelle planétaire, ne sont naturellement pas suffisantes pour garantir sur le long terme l'épanouissement des hommes. Aussi, ces derniers sont-ils appelés à transformer eux-mêmes, par un certain nombre de savoirs, les matériaux non consommables en produits consommables, utiles. Cette activité de transformation par le savoir, généralement désignée sous le nom de science, est loin de constituer un obstacle dans ce rôle de kit de survie. Seulement, tout s'épuise, et la population ne cesse d'augmenter. C'est l'inquiétude née de ce constat qui donna naissance au matérialisme et au capitalisme. Dans cette urgence où chacun cherche le moyen de stocker le plus grand nombre de richesses possible pour sa survie, la technoscience apparaît alors comme la solution absolue. Elle représente le moyen de survie ultime, aussi faut-il en faire le fondement même de toutes nos actions. Tout ce qui ne produit pas de richesses, vu sous cet angle, apparaît alors comme inutile, extravagant, voire même nuisible. Voilà qui explique ces appels à l'exclusion des sciences sociales et humaines.

Dans un tel contexte, proposer l'enseignement religieux s'apparente à une mauvaise foi. Toutefois, il suffit de dresser un bilan de cette pédagogie des savoir-faire pour se rendre compte de l'urgence d'une réforme du système éducatif. En effet, la volonté de toujours acquérir plus de savoir-faire pour pouvoir produire plus a poussé les scientifiques à séparer la science de la morale. Elle s'est vu octroyée un nouveau paradigme pratique. Pour juger de la légitimité d'un produit, il n'est plus nécessaire de poser la question : quelles conséquences pour l'homme ? Désormais, il est juste question de savoir si le produit aura du succès sur le marché.

Cette attitude trouve aussi quelque fois ses fondements dans la volonté de puissance des Etats. Au XXI^e siècle, seule une production industrielle élevée confère aux Etats une certaine influence. Or, Il est dans la nature des Etats de conquérir l'influence, surtout à l'ère de la mondialisation où il n'y a plus d'amitié entre les Etats, mais uniquement des intérêts. La situation va plus loin encore lorsqu'on observe le fonctionnement des organismes internationaux qui est essentiellement bâti sur la « loi du plus fort » comme dirait Jean de Lafontaine. Dans ce règne de la technocratie où l'homme n'a de valeur qu'en tant que client potentiel et non en tant que sujet de dignité, l'ONU sert de moyen pour les Etats technologiquement supérieurs de gouverner les Etats moins puissants à travers sa politique du droit de véto. C'est d'ailleurs pourquoi Michel Schooyans n'hésite pas à la comparer à un tyran : « le nouveau Léviathan trouve son incarnation dans une technocratie dictant aux individus quelles sont, pour eux, les voies de justice et du bonheur. Telle est la dérive vers laquelle se précipite inévitablement l'ONU dans la mesure où elle a pris le parti de désactiver les références anthropologiques et morales qui ont justifié sa naissance et légitimé sa mission de paix et de développement »¹⁴⁸.

Voilà dressé, en peu de mots, le portrait des sociétés au XXI^e siècle. Non seulement cette analyse permet de comprendre pourquoi l'enseignement du fait religieux ne fait pas l'unanimité, mais elle permet aussi de comprendre le climat de confusion qui règne autour des concepts de savoir-faire et de valeur dans les Etats contemporains. Nous avons montré que les savoirs, bien que nécessaire dans la conjoncture politique et économique actuelle, ne sont pas à élever au rang de valeur au sens moral du terme. Car dans cette acception, la valeur désigne, comme dirait Kant, un impératif moral, un désir transcendant, dont la posture d'idéal permet la hiérarchisation des autres désirs. C'est l'idée que soutient André Comte-Sponville lorsqu'il affirme qu'il faut « distinguer entre ce qui a une valeur, et ce qui est une valeur, qui n'a pas de prix et ne saurait être échangé valablement contre de l'argent, ni même contre une autre valeur. »¹⁴⁹

La différence entre les savoir-faire et les valeurs peut encore être illustrée à travers l'exemple de l'une des plus néfastes conséquences du repli identitaire du siècle passé : le nazisme. Il est communément admis que l'Allemagne était l'une des nations les plus cultivées en terme de science et de technologie. Jusqu'aujourd'hui, l'on peine à comprendre comment cette nation pétrie de génies a fait basculer le monde dans l'épisode la plus sanglante de son histoire. L'Allemagne qui s'est fixée pour objectif l'universalisation de l'idéologie nazi n'était

¹⁴⁸ Michel Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Le Sarmant, 2000, p. 58.

¹⁴⁹ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 944.

pas l'Allemagne des ignorants qui, n'ayant pas accès à une éducation basée sur la rationalité scientifique, se sont abandonnés aux rêveries ecclésiastiques. Cette Allemagne, c'est celle de Max Planck, Albert Einstein, Ferdinand Porsche, Fritz Von Opel, Werner Heisenberg, Martin Heidegger, Rudolf Carnap, etc. Autant de têtes bien faites, au sens pédagogique actuel du terme, mais qui n'ont pas su proposer, à défaut d'une solution pour une sortie de crise, un moyen de la prévenir. Au contraire, certains de ces intellectuels ont fait montre de complicité envers le régime nazi à travers une participation active au programme de réarmement (les ingénieurs principalement), ou par leur silence (les philosophes particulièrement).

Toutefois, l'on ne saurait se limiter à une énumération des raisons personnelles pour justifier cette complicité des intellectuels. Elle a des origines plus profondes, qui se situent essentiellement dans le système éducatif allemand du XX^e siècle. En effet, après son accession au pouvoir, le national-socialisme va se tourner vers l'éducation pour mieux faire valoir son idéologie. Hitler n'a pas pour ambition de former des citoyens attachés aux valeurs morales, et si dans une certaine mesure il y pense, c'est loin d'être sa priorité. Pour lui, ce qui compte, c'est d'abord de redonner à l'Allemagne sa puissance d'antan, et cette réappropriation de la puissance passe par une production industrielle exponentielle. Dans son livre *Mein Kampf*, il ne cache pas son mépris pour les valeurs prônées par les institutions éducatives : « un homme sans formation mais en bonne santé physique, doté d'un caractère bon et ferme, empli d'esprit de décision et de force de volonté, est plus précieux pour la communauté du peuple qu'une mauviette pleine d'esprit »¹⁵⁰.

Le portrait du citoyen modèle d'Hitler est clair : il veut des hommes d'action et non des hommes de pensée. Aussi n'hésite-t-il pas à réformer le système éducatif pour former le type de citoyen qu'il juge bon pour l'Allemagne. D'abord, une alternative est laissée aux enseignants : adopter et s'adapter à l'idéologie du *reich*, ou être purement et simplement exclus du corps des enseignants. Ainsi, comme le témoigne Gilbert Krebs, « ne restaient en fonction, en principe, que ceux qui donnaient au régime les garanties jugées souhaitables en matière de conformité raciale et de conformisme politique. »¹⁵¹ On comprend mieux pourquoi le national-socialisme a bénéficié du soutien des jeunes intellectuels et non-intellectuels, jusqu'à la fin de son règne. Pour les intellectuels formés par des enseignants nazis, les actes du national-socialisme n'étaient que trop normaux. Ils admettaient sans restriction, dans leur immense majorité, que l'urgence était à la production de masse, et que les questions morales valaient

¹⁵⁰ Adolf Hitler, *Mein kampf*, trad. J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Paris, Nouvelles éditions latines, 1943, p. 452.

¹⁵¹ Gilbert Krebs et Gérard Schreilin, *Etat et société sous le III^e reich* (1997), Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 1997.

mieux d'être rangées au banc de la pensée. C'est le projet dans lequel Carnap illustra beaucoup son génie, lui dont tout le projet philosophique était de réduire toutes les questions métaphysiques à de simples « erreurs syntaxiques à dissoudre »¹⁵² par le biais de la logique. Logique dont il ne doute guère de la scientificité, puisqu'il la considère comme dénuée de tout principe moral. Ainsi se résumait le système éducatif nazi : la science et la technique seules, puisque l'heure est à la conquête et à la domination. Et, tout naturellement, il faut nécessairement exclure la morale lorsqu'on est porteur d'un projet de domination. La nation allemande s'est ainsi retrouvée pleine d'intellectuels, qui cependant n'avaient pas pour vocation d'éclairer, puisque formés uniquement pour penser la production et non l'humain. Le III^e *reich* fit tout pour en faire des savants, mais ne manqua pas de leur ôter l'humanité, en les rendant insensibles aux souffrances des autres.

Il n'est plus question de refaire le procès d'Hitler et de ses collaborateurs. Toutefois, le cas du national-socialisme devrait permettre de tirer des leçons afin d'éviter une autre catastrophe semblable pour l'humanité. Dans ce siècle où l'on semble s'acheminer de nouveau vers ce paradigme capitaliste qui se résume dans l'équation science=savoir=valeur, l'enseignement du fait religieux, bien que devant suivre une objectivité stricte, s'avère cependant nécessaire.

2- Pour une pédagogie des valeurs, l'enseignement du fait religieux dans les écoles publiques

Il est une crainte que suscite généralement l'idée de l'enseignement du fait religieux dans les écoles publiques, c'est celle de voir ces dernières se transformer en temple d'endoctrinement. Toutefois, cette crainte ne peut être considérée comme fondée que si la capacité des enseignants à dispenser de façon objective lesdites leçons est elle-même douteuse. Mais la pédagogie a évolué, et le professionnalisme des enseignants leur permet de parler aujourd'hui de tout ce qui est doctrine, sans endoctriner. Régis Debray n'hésite pas à ce niveau, à prendre les sciences humaines comme exemple. C'est aussi à elles que revient l'enseignement du fait religieux, puisque la religion elle-même est un fait social, un phénomène politique, une réalité anthropologique. Selon Debray, si les enseignants d'histoire et de philosophie enseignent depuis des siècles des doctrines plus ou moins correctes du point de vue moral sans sombrer dans l'endoctrinement, c'est qu'ils ont saisi, du moins dans leur immense majorité, cette vérité vérifiable : « donner à connaître une réalité ou une doctrine est une chose,

¹⁵² www.wikipédia.org, consulté le 10/05/2023.

promouvoir une norme ou un idéal en est une autre »¹⁵³.

À lire ces lignes, une question paraît à l'esprit : si l'enseignement du fait religieux ici soutenu ne consiste pas en une publicité pédagogique des religions, comment pourra-t-il alors transmettre des valeurs morales aux apprenants ? Comment cette nouvelle approche pédagogique pourra-t-elle servir de supplément d'âme à la pédagogie actuelle du produire pour exister ? La réponse à cette interrogation se trouve déjà, en partie, dans les disciplines mêmes qui sont appelées à enseigner le fait religieux. En effet, que l'on soit en philosophie, en sociologie, en anthropologie ou en science politique, la méthode d'enseignement n'a jamais consisté en un endoctrinement ayant comme finalité la conversion des apprenants en des adeptes de telle ou telle autre doctrine. Ces disciplines se contentent de présenter à l'apprenant les systèmes de pensée et d'organisation sociale, tout en mettant en exergue leurs atouts et leurs faiblesses. L'enseignement du fait religieux n'échappera donc pas à cette règle propre aux sciences humaines et sociales.

La philosophie a établi sa réputation de discipline normative il y a fort longtemps. Ce n'est pas dans la mesure où l'enseignant de philosophie, pendant son cours, fait un éloge du kantisme, du stoïcisme ou de toute autre système moral. La tâche qui lui incombe, c'est de présenter ces systèmes de pensées tels qu'ils sont, dans leur engouement et leur vulnérabilité. C'est d'ailleurs dans cette discipline, la philosophie, qu'il est communément admis qu'aucune doctrine n'est parfaite, raison pour laquelle elle est fondée sur la critique. Critique de tout et sur tout, dans la mesure où la philosophie se considère selon les mots de Marcien Towa, comme « essentiellement sacrilège »¹⁵⁴. Toutefois, dans ce dédale d'idées appréciées et dépréciées, les apprenants parviennent à bâtir leur système moral propre, répondant cependant, le plus souvent, aux critères de justice, de communion, de tolérance, en un mot du vivre-ensemble harmonieux. En effet, en présentant chaque théorie de manière objective dans ses forces et ses faiblesses, la philosophie a cet avantage de permettre à l'apprenant d'identifier les conditions nécessaires au vivre ensemble, et les pratiques pouvant mener la société au chaos.

Pour ce qui est de l'enseignement du fait religieux donc, la pédagogie devrait être la même. L'on ne saurait dispenser un cours sur le christianisme sans mentionner la douloureuse histoire de l'inquisition. De même, une telle leçon ne devrait s'achever sans un discours sur le fond socialiste du christianisme, ou sur son humanisme, exprimé dans un anthropocentrisme qui tend à ramener l'humain au centre de l'histoire, en ce siècle où il est de plus en plus

¹⁵³ Régis Debray, Rapport à monsieur le Ministre de l'Education nationale. L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque, février 2002, p.14.

¹⁵⁴ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, p. 30.

considéré comme un moyen de s'enrichir parmi tant d'autres. De même, un cours sur l'islam ne se contentera pas d'exposer le socialisme légendaire de cette religion qui s'illustre dans plusieurs impératifs sur le partage ; une telle leçon devra aussi mentionner le totalitarisme de cette religion, qui n'accorde de la légitimité à la fraternité que lorsqu'elle est religieuse, et supporte mal d'exister dans un monde où l'organisation politique est diversifiée. Cette approche devra ainsi suivre le même cheminement pour toutes les religions.

L'on pourra nous rétorquer, après une telle proposition, que les religions ne tolèrent pas la critique et même, qu'une telle pédagogie pourrait entraîner des guerres civiles. À cette inquiétude nous répondons que, l'art du politiquement correct qui consiste à dédouaner les religions de tous les crimes qui s'y rattachent a fait son temps, et ses résultats sont loin d'être positifs. On ne saurait continuer à mettre toutes les conséquences des intégrismes sur le compte d'une prétendue mauvaise interprétation des livres saints. Nous avons montré que toute religion, bien qu'elle commence par un livre, va au-delà de ce dernier. Si les religions, en pratique, ont su se réformer pour résister à l'usure du temps, il ne leur manquera pas l'audace de réformer leurs livres lorsqu'elles estiment que les interprétations multiples qui en découlent constituent une pomme de discorde. Et si une telle activité s'avère nécessaire, elle ne pourra être facilitée que par une connaissance généralisée du fait religieux. En ayant identifié, après étude objective du contenu d'une religion ce qu'elle renferme comme valeur utile au vivre-ensemble harmonieux, tout passage d'un livre saint s'inscrivant aux antipodes de cette logique doit être considéré soit comme une erreur des pères fondateurs, soit comme une solution ayant joué sa partition à un certain moment de l'histoire, et qui mériterait aujourd'hui d'être réécrit ou simplement ignoré.

La finalité de la laïcité, est, par-dessus tout, une vie sociale harmonieuse et paisible. Dans la mission qui est la sienne, elle se doit d'aller voir partout, même dans le religieux. « S'abstenir n'est pas guérir »¹⁵⁵ nous dit Régis Debray. L'Etat doit jouer son rôle de régulateur, et pour le mieux jouer, il n'est pas question pour lui de définir des tabous ou des zones interdites. Au contraire, il a besoin d'aller vers tout ce qui est doctrine, quérir tout ce qui y est comme valeur, et lutter contre tout dérapage qui perturberait l'harmonie et la paix du vivre-ensemble. Passer d'une laïcité d'exclusion à une laïcité d'inclusion, telle est notre approche, tel est l'éclectisme politique.

¹⁵⁵ Régis Debray, *op.cit.*, p.12.

CHAPITRE IX

POUR L'ÉCLECTISME POLITIQUE : PLAIDOYER POUR UN LIBÉRALISME MODÉRÉ

Spinoza n'a pas eu tort de penser que, ce qui ne pouvait être proscrit comme le besoin de croire, devait nécessairement être permis. Mais cette permission mérite d'être règlementée, dans la mesure où il est admis qu'une liberté sans limite mène plus souvent à l'anarchie. Spinoza a voulu que la religion et la politique soient séparées de sorte que l'une n'empiète jamais sur le territoire de l'autre. Sa proposition a mis du temps à prendre forme dans les sociétés, jusqu'à ce que s'installe globalement le système libéral. Qu'on situe la source de cette pensée libérale dans une volonté d'émancipation totale due aux séquelles des régimes autoritaires ou dans une simple évolution des idées, une remarque reste évidente : le libéralisme a fait des religions des mini-Etats au sein des républiques. Il a sacralisé le fait religieux en le considérant comme totalement étranger au domaine politique, et donc digne d'être abandonné à la sphère privée. Il ne fallut pas plus à la religion pour se transformer en une véritable entreprise liberticide sous les commandes de certains chefs religieux qui ont décidé soit d'universaliser leur idéal politique totalitaire par la terreur, soit de se servir de la religion pour construire un capital par la manipulation des consciences et l'endoctrinement. Mais le religieux n'est pas en tout temps négatif. Il est porteur d'un discours éthique et d'une vision politique qui, à défaut d'être adoptés, méritent d'être considérés afin de permettre à l'Etat non seulement de retrouver les racines éthiques du vivre-ensemble harmonieux, mais aussi de se rendre compte de ce que la religion peut renfermer de nocif pour la paix et la sûreté de la république. Dès lors, comment s'y prendre ? Le présent chapitre répond à cette interrogation : rappeler l'Etat à ses devoirs d'arbitre en passant d'un libéralisme permissif à un libéralisme modéré, et, seulement une fois cette condition remplie, définir l'éclectisme politique comme modèle de laïcité, incluant dans l'organisation sociale le religieux, sans toutefois se laisser absorber par ce dernier.

I- LE LIBÉRALISME MODÉRÉ COMME CONDITION DE L'ÉCLECTISME POLITIQUE

Bien que les adeptes de l'art du politiquement correct ne soient pas d'avis avec notre approche qui attribue une part de responsabilité aux religions dans le fléau de la radicalisation, il convient cependant de rappeler que cette responsabilité est réelle. Nous avons montré en effet que toute religion était une idéologie ayant une dimension éthique et politique qu'elle s'efforce d'instaurer dans la vie de la république soit par la doctrine seule, soit par la violence. D'ailleurs, si la laïcité fut jugée nécessaire, n'est-ce pas du fait de ces systèmes politico-religieux que l'on s'efforçait d'effacer pour rendre les citoyens plus libre ? La laïcité rappelons-le, n'existe que parce que les croyances existent. L'erreur du système libéral a été de remettre entre les mains

des religions, le pouvoir de garantir la laïcité en adoptant une posture d'indifférence au nom du respect de la liberté de conscience. Aujourd'hui qu'il est acté que les convictions ne peuvent s'enfermer dans la boîte de la sphère privée, la collaboration entre le religieux et le politique apparaît comme incontournable : c'est l'éclectisme politique. Mais cette collaboration exige de l'Etat qu'il brise tous les tabous, celui du religieux y compris, ce qui n'est possible que dans un libéralisme modéré.

1- Le libéralisme modéré

L'idée d'un libéralisme modéré peut s'apparenter à un hors sujet dans le contexte socio-politique actuel. C'est un contexte qui s'inscrit en droite ligne avec une histoire qui a toujours été marquée par une lutte entre les citoyens qui, voulant bien être gouvernés, veulent rester tout aussi libres, et l'Etat qui, ne parvenant jamais à trouver un modèle de gestion stable, oscille chaque fois entre l'autoritarisme et la permissivité. Au XXI^e siècle, la balance penche davantage vers le libéralisme excessif. Tout se passe comme si, sous la pression populaire, l'Etat avait accepté de se défaire de ses devoirs. La tendance est « aux nouveaux droits de l'homme » qui de plus en plus tendent à s'imposer par la passion plutôt que par la raison. Nous avons en effet montré que ces nouveaux droits de l'homme n'avaient aucun fondement éthique rationnel, mais qu'ils se justifiaient par ce simple préjugé qui voudrait que la finalité d'une vie humaine soit le bonheur propre de l'individu, dans l'indifférence totale de la société.

Les gourous des sectes et des religions ont su profiter de ce climat de permissivité pour laisser s'exprimer tantôt leurs pulsions prédatrices, tantôt leurs ambitions totalitaristes. L'Etat s'est tue, et certains auteurs comme David Friedman se permettent même d'envisager l'hypothèse d'« une société sans Etat »¹⁵⁶. Le rôle du *Traité Théologico-politique* dans l'instauration de ce climat politique instable est non négligeable. Spinoza a voulu que l'Etat jette la Bible et le Talmud, et qu'inversement, ces derniers ne se retournent jamais vers l'Etat. Le bilan de ce libéralisme permissif est lourd et grave. Loin de garantir la paix et la sûreté de l'Etat, la laïcité d'exclusion menace aujourd'hui l'existence des républiques qui l'ont adopté.

Dès lors, au lieu d'adopter la posture du « rien-à-voirisme » qui assure la continuité de cette déchéance due à la recrudescence des intégrismes, l'Etat se doit de reprendre ses responsabilités. Il faut que l'Etat recommence à jouer son rôle de « grand rassembleur »¹⁵⁷ selon l'expression de Gilles Clavreul. Et dans ce devoir de rassembler qui est le sien, la

¹⁵⁶ David Friedman, *Vers une société sans Etat*, trad. F. Légeois, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

¹⁵⁷ Gilles Clavreul, *Dans le silence de l'Etat. Comment l'impuissance publique livre la société à elle-même*, Paris, L'observatoire, 2021, p. 9.

religion ne saurait être une limite. C'est à l'Etat de définir les valeurs devant garantir ce rassemblement harmonieux des différences. Ceci implique un devoir transcendant qui donne des droits exceptionnels, y compris le droit de s'intéresser à la vie confessionnelle des citoyens. On ne saurait limiter son intervention aux actions seules comme l'a pensé Spinoza. En effet, au moment où l'individu passe de la pensée à l'action, il est presque toujours trop tard pour l'Etat d'agir. Plus encore, la notion de conviction même témoigne déjà de ce que, l'on ne peut être porteur d'une conviction, sans vouloir jamais un jour traduire cette conviction dans notre vécu social. La conviction est « une croyance ou une opinion très forte »¹⁵⁸. On ne saurait donc laisser des institutions qui échappent à toute collaboration et à tout contrôle de l'Etat, contrôler et forger les idéaux des citoyens, tout en attendant de ces derniers qu'ils aient un comportement qui s'accorde avec la volonté de l'Etat.

La laïcité, si elle doit s'imposer, ne peut le faire dans un climat où l'Etat est affaibli. Une république laïque ne peut et ne saurait être une république où toute question d'ordre religieux est considérée comme tabou. La religion, dans l'ordre du laïque, n'est pas sacrée. Elle n'est non plus une affaire privée dans l'ordre du politique, d'abord au regard de l'étroitesse de la frontière qui sépare le public du privé, mais aussi au regard du caractère profondément politique du religieux lui-même. Il n'y a donc pas d'illégitimité dans un acte de l'Etat qui consisterait à sanctionner une religion dont il juge la pratique dangereuse. L'on pourra nous reprocher de tenter de ramener les républiques laïques vers l'autoritarisme, voire la dictature, en s'appuyant notamment sur l'argument selon lequel une telle modélisation participerait d'une violation des identités, alors même que l'Etat est originellement considéré comme notre identité collective. Toutefois, cette approche ne trouve échos favorable que chez ceux-là qui considèrent que l'identité n'est possible que dans une religion. Mais la république n'est pas seulement constituée de religieux. Les athées et les agnostiques en font également partie, de sorte qu'on ne saurait définir une politique de l'action étatique en se limitant aux religieux. C'est cette diversité des identités qui fait la transcendance du devoir de l'Etat. Dans ce sens, ce dernier ne peut se limiter à une identité collective, il en est davantage « l'opérateur », ce qui rend possible cette identité collective. L'Etat ne fut pas premier dans l'ordre des choses. Au commencement était le chaos, l'ultra-libéralisme, l'individualisme, puis vint l'Etat dont la mission était non seulement de mettre fin au chaos, mais de maintenir un climat d'harmonie. Or, il n'est pas possible de maintenir l'harmonie dans une foire d'empoigne si l'on n'est pas assez fort pour faire taire les égoïsmes. L'Etat a plus que jamais besoin de retrouver sa force, pour faire éclore la véritable laïcité.

¹⁵⁸ André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001, p. 203.

Mais, le libéralisme modéré est entendu ici comme une organisation intermédiaire entre l'ultra-libéralisme et l'autoritarisme. Ce n'est pas parce qu'il postule l'idée d'une ingérence de l'Etat dans le fonctionnement de l'appareil religieux qu'il devrait se fondre en dictature ou en un régime autoritaire. Mieux encore, s'il inclut le fait religieux dans le fonctionnement de l'appareil étatique, c'est aussi dans la mesure où nous considérons que les religions, pour certaines, sont porteuses de quelques valeurs qui parfois font défaut au discours politique. Il s'agit donc précisément de soumettre les diverses religions à la rappe du discours éthique, afin de voir ce qui en elles peut servir la cause de la concorde, mais aussi ce qui peut semer la discorde et qui mériterait donc d'être supprimé ou reconverti. Ce processus qui ne peut être rendu possible que par le truchement d'une communication entre l'Etat et les religions a pour optique de mener ce dernier à une nouvelle forme d'organisation politique laïque que nous avons nommé électionisme politique.

2- Interdépendance entre libéralisme modéré et électionisme politique

Nous avons montré que le libéralisme modéré n'était ni l'ultra-libéralisme, ni l'autoritarisme. Nous avons également affirmé qu'elle était la condition première pour l'instauration de l'électionisme politique entendu comme organisation politique laïque qui permettrait un dialogue entre l'Etat et les religions afin que ce dernier, enrichi par ces idées multiples et variées, puisse mieux jouer son rôle de législateur. Une question reste cependant sans réponse : pourquoi ne pas proposer directement l'autoritarisme comme condition de l'électionisme politique, lorsqu'on sait qu'il est le système politique permettant de maîtriser plus aisément toute forme de pratique qui s'inscrit aux antipodes de la logique étatique ?

Nous avons donné un début de réponse à cette interrogation dans les chapitres antérieurs en montrant que la laïcité n'est possible que là où il existe des religions. L'objectif d'un pouvoir autoritariste est de neutraliser de façon pure et simple toute tentative d'opposition. Le but, pour bâtir un Etat laïc, n'est pas de neutraliser les religions. Il n'est pas non plus, comme nous l'avons longuement montré, de laisser libre cours à tous les fantasmes convictionnels, car, une telle approche laisse les coudées franches aux intégrismes. Le libéralisme modéré consiste précisément, dans le cadre d'une laïcité, à considérer la religion comme une idéologie ayant une âme politique, susceptible soit de contribuer à la stabilité de l'Etat, soit de nuire à cette stabilité. C'est cet aspect qui rend légitime l'intervention de l'Etat dans le domaine religieux afin de veiller à ce que les idéologies qui y sont prônées ne soient pas de nature à rendre la paix impossible. Toute liberté octroyée sans aucune limite définie devient dangereuse.

D'autre part, l'on ne saurait nier la richesse culturelle de la pluralité religieuse. Plus encore, les idées ne cesseront de naître tant qu'il y aura des hommes ; et en tout temps et en tout lieu, l'on aura toujours besoin de trouver une esquisse de réponse aux questions : d'où venons-nous ? Pourquoi sommes-nous là ? Se poser ces questions est une liberté que rien ne peut proscrire, cela est évident. Mais l'Etat ne peut s'interdire de s'intéresser aux multiples réponses que les religions donnent à ces questions sous le fallacieux prétexte d'une liberté de croyance qui n'aurait pas de limite. Ceci pour deux principales raisons que nous n'avons de cesse de montrer. D'abord parce que certaines de ces réponses peuvent être des idéologies pouvant porter atteinte à la sûreté de l'Etat. Ensuite parce que ce sont des hommes qui constituent l'Etat, et que ces hommes peuvent être en quête de repères ou de valeurs dont certaines idéologies religieuses sont porteuses. Les savoirs et les connaissances scientifiques n'étant pas des valeurs, la religion n'a pas besoin d'être scientifiquement rationnelle pour apporter sa pierre à la construction de l'édifice étatique.

Ces démonstrations faites, une préoccupation reste en suspens, celle de l'éclectisme politique proprement dit.

II- ÉCLECTISME POLITIQUE : UNE LAÏCITÉ ENTRE COOPÉRATION ET DOMINATION

S'il a fallu poser le libéralisme modéré comme condition *sine qua non* de l'éclectisme politique, c'est d'abord afin de permettre à l'Etat de se réapproprier sa force dans l'optique de limiter les dégâts résultant de la montée des intégrismes. Mais l'éclectisme politique ne se limite pas à cela. Il n'est pas avantageux que pour l'Etat seul, il a aussi pour mission de rendre les religions utiles en leur donnant la possibilité de participer à la définition de l'idéal républicain dont l'Etat se servira comme guide dans sa politique économique, sociale et culturelle. Dans cet ordre d'idées, cette nouvelle approche de la laïcité ici proposée renferme deux aspects majeurs : elle est une laïcité de transcendance d'abord, dans la mesure où elle pose la laïcité comme une valeur transcendante dont l'Etat est le garant. Le devoir de l'Etat étant ainsi au-dessus de tout devoir, ce n'est que légitimement que son pouvoir s'étend jusqu'au domaine convictionnel. Ensuite, il est question d'une laïcité de collaboration, en ce sens qu'elle ne considère pas les religions comme des contenants vides. Elle les invite à exposer leur contenu, afin qu'à l'Etat, elles apportent ce qu'elles peuvent renfermer de bénéfique.

1- L'éclectisme politique comme laïcité de domination

Que l'on situe les fondements de l'Etat dans la libre-volonté des hommes ou dans la nécessité, une seule chose reste évidente : son rôle est de limiter dans la mesure du possible les égoïsmes et les particularismes, afin de forger des citoyens à même de placer l'intérêt général au-dessus des intérêts particuliers. Or, les égoïsmes et les passions, sont considérés comme naturels, et il est admis comme l'affirmait Spinoza, que l'homme ne pourra jamais cesser d'être homme, en un mot, qu'il ne se débarrassera jamais définitivement de son égoïsme et de ses passions. Spinoza en a déduit qu'il fallait, par ce fait, laisser le naturel s'exprimer tout en cherchant à le comprendre, sans toutefois le réprimander. Au regard du bilan d'un tel libéralisme, ne serait-il pas nécessaire de penser qu'il vaut mieux laisser à l'Etat le contrôle afin de circonscrire les dérapages du naturel chaque fois qu'il reviendrait aux galops ? En tout état de cause, l'éclectisme politique comme laïcité de domination s'inscrit dans cette logique. C'est à l'Etat qu'est attribuée la finalité rationnelle de faire régner la paix et la sûreté. C'est cette finalité ainsi définie qui légitime le statut dominant de l'Etat dans ses rapports avec le religieux et tout autre domaine de la vie sociale. L'on ne saurait sacrifier une finalité rationnelle et objective à une finalité pulsionnelle tel que le bonheur. Plus encore, ceux qui situent la finalité de la société dans le bonheur de chaque individu n'accompagnent pas nécessairement cette liberté pour chacun de chercher son bonheur d'une responsabilité. Il n'est pas possible que la finalité la plus bénéfique pour tous les citoyens soit lésée, mais que l'Etat continue à être responsable de l'existence de chacun. Une telle conception ne pourrait que mener l'Etat à tout permettre, car le bonheur est loin d'être une donnée objectivable. Les conditions du bonheur varient d'un individu à l'autre, et il n'est pas exclu que certains citoyens, pour des raisons qui leur sont propres, trouvent leur bonheur dans le malheur des autres. Sur ce, un argumentaire prolifique serait un superflu car, nous avons tous vu ou entendu les célébrations des extrémistes chaque fois qu'ils assouvissaient leur soif de terreur.

Toutefois, la position dominante de l'Etat ne devrait aucunement être un motif de frustration pour les croyants désespérément dans l'attente de voir leurs idées prendre forme dans le vécu social. L'option de la coopération, dans le cadre de l'éclectisme politique, est un devoir pour l'Etat et un droit pour les organismes confessionnels.

2- L'éclectisme politique comme laïcité de collaboration

Comme laïcité de collaboration, l'éclectisme politique doit s'enraciner dans l'enseignement du fait religieux dans les écoles publiques comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre. Toutefois, il ne se limite pas à cet aspect. En effet, parler d'une laïcité de

collaboration c'est poser qu'en lieu et place des institutions dont la mission est de veiller au stricte respect d'une sécularité impossible, toute république, désirant posséder le statut de laïque, doit mettre en place des organismes de dialogue entre les dirigeants politiques et les dirigeants religieux. Ces organismes devront servir de plateformes permettant aux diverses religions d'apporter à travers leurs visions politiques, leur contribution à la construction de l'ossature de la nation, ceci dans la mesure où « la diversité religieuse doit être vue comme un aspect du phénomène du « pluralisme moral » avec lequel les démocraties contemporaines doivent composer »¹⁵⁹. Il n'est pas question ici d'une collaboration basée sur le principe d'égalité. Il n'est donc pas possible qu'une religion se serve de ces organismes comme moyen pour imposer son idéologie dans son entièreté avec toutes ses qualités et ses vicissitudes. Les acteurs chargés de représenter l'Etat doivent s'armer d'une objectivité sévère dans l'analyse des propositions faites par l'église. Aussi, cette inclusion du politique dans la sphère religieuse ne s'arrête-t-elle pas à ce niveau.

En sus de ces organismes de dialogues, il est dans le devoir de l'Etat de mettre sur pied des organismes de contrôle de l'action religieuse. Ces organismes constitués d'observateurs forgés par le système éclectique auront pour mission d'établir un rapport permettant de répertorier, s'il en est, toutes les violations des droits des citoyens exercés par les chefs religieux. Plus encore, en ces temps où les discours de haines entre les groupes religieux font légion, ces observateurs auront pour mission de signaler tout enseignement religieux dont le but avoué ou implicite serait de propager un sentiment de haine entre des citoyens d'obédiences religieuses différentes.

Ainsi, chaque fois que cela s'avèrera nécessaire, il sera dans le devoir de l'Etat d'organiser un dialogue entre les chefs religieux et les dirigeants politiques. Il sera également du devoir de l'Etat de prendre en considération toute proposition bénéfique pour l'intérêt général et la paix et la sûreté de la république. Cette pratique n'est pas à confondre avec « l'éthique de la discussion »¹⁶⁰ de Jürgen Habermas qui considère que les règles éthiques ne peuvent être fixées qu'après une confrontation entre des idées contradictoires, ce qui consiste à identifier la loi morale à un simple résultat de consensus. Le consensus n'est pas toujours nécessaire, de plus, il ne garantit pas un résultat positif ou vrai. Il n'est pas exclu que les idées à confronter soient toutes fausses ou amORALES. L'éclectisme politique ne suppose pas le dialogue pour le dialogue, mais il rend le dialogue impératif uniquement lorsqu'il s'avère nécessaire. Les fonctions de l'Etat sont définies depuis Hobbes, Spinoza et Rousseau en ont

¹⁵⁹ Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 17.

¹⁶⁰ Jürgen Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Flammarion, 1991.

dressé la fiche complète : maintenir la paix et la sûreté et permettre la réalisation de l'homme en mettant à sa disposition les commodités qui lui manquent. La question politique essentielle aujourd'hui n'est pas quelle finalité pour l'Etat ? Mais plutôt quels moyens et quelle méthode employée pour bâtir un Etat capable de remplir les missions sus-citées ?

À la question quels moyens et quelle méthode utilisés afin de permettre à l'Etat d'accomplir ses missions de paix, de sûreté et d'accomplissement de l'humain dans un contexte dominé par la recrudescence des intégrismes et le retour du religieux, nous répondons par l'éclectisme politique. Eclectisme qui exclut toute possible neutralité de l'Etat dans la mesure où elle considère que ce dernier, étant bâti sur des objectifs précis, est déjà par-là même porteur d'une idéologie. Pour que naisse une laïcité fiable, il sera nécessaire, au lieu d'une séparation radicale entre le religieux et le politique, d'inclure le religieux dans le projet politique. Cette solution ne vise pas la création d'une religion d'Etat, elle vise l'enrichissement de l'idéologie qui sous-tend l'existence de l'Etat, mais aussi le contrôle des institutions religieuses par l'Etat. Car, exclu ce contrôle, la religion devient un Etat dans un autre, et de ce fait, représente une menace pour l'existence de tout l'Etat-nation qui se veut laïc. Si l'idée d'une religion d'Etat n'est pas appropriée, ce n'est que dans la mesure où la diversité religieuse est perçue comme une richesse. Or, quel sens trouve-t-on à conserver une richesse dont on ne s'en sert guère ? L'éclectisme politique ici proposé n'est donc pas plus avantageux pour le religieux que pour l'Etat. Et s'il peut être perçu comme une menace pour les libertés individuelles parce qu'il suppose un contrôle de l'Etat sur les institutions convictionnelles, ce n'est que dans la mesure où l'on oublie, aveuglé par la tendance ultralibérale dominante, que l'Etat est né d'une volonté de limiter les libertés individuelles. L'on ne saurait exiger rationnellement de l'Etat qu'il soit un moyen de rendre possible un retour à l'état de nature. L'éclectisme politique n'est donc pas liberticide, il n'a pas pour vocation d'empêcher les croyances, mais seulement de les régler, dans la mesure où « l'impulsion du seul appétit est esclavage »¹⁶¹. D'ailleurs, Clavreul s'inscrit dans la même logique lorsqu'il affirme qu'« entre l'Etat et la liberté, il n'y a pas à choisir, ni à faire bouger un curseur imaginaire : c'est de l'Etat, un Etat démocratique fondé sur le droit naturel des individus, qu'il faut faire dépendre la liberté politique et les libertés individuelles »¹⁶². Autrement dit, par le processus inverse, la république sombre inéluctablement dans l'anarchie.

Et la démocratie dira-t-on ? Le principe est le même. La démocratie disait Lincoln, est

¹⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière, 1896, p. 32.

¹⁶² Gilles Clavreul, *Dans le silence de l'Etat. Comment l'impuissance publique livre la société à elle-même*, Paris, L'observatoire, 2021, p. 20.

« le pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple »¹⁶³. Seulement, la définition incomplète de Lincoln ne précise pas que ce « pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple » suppose l'élection d'un représentant ou d'un groupe de représentants du peuple. Ce n'est qu'à travers ces derniers que la loi peut être appliquée. De sorte que même dans le système démocratique, il n'est pas nécessairement question du primat de l'individu en tant que particularité. C'est la majorité qui choisit un dirigeant qu'elle juge capable de prendre les bonnes résolutions pour sa destinée. Une fois ce dernier élu, la consultation du peuple au sens premier du terme devient une exception, car le dirigeant, en tant qu'élu du peuple, parle et agit en son nom, il représente le peuple. Ainsi, si la démocratie a toujours été associée au système libéral, admettons qu'elle perd de sa substance dans un système où le libéralisme se radicalise pour devenir l'ultralibéralisme. La démocratie n'est pas synonyme d'une fragilisation de l'Etat en tant qu'autorité publique, bien au contraire, elle en est le fondement légitime, et de ce fait, justifie sa domination sur toute autre forme d'organisation au sein de la nation. L'éclectisme politique n'est donc pas un despotisme, mais une expression de la démocratie.

¹⁶³ Abraham Lincoln, Discours au cimetière national militaire de Gettysburg, Pennsylvanie, novembre 1863.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le XXI^e siècle est le siècle des affrontements entre toutes les formes de repli identitaire : culturel, religieux et politique. Ce climat d'instabilité rend impérative une réflexion sur la laïcité dans la mesure où elle se présente comme ce principe transcendant dont le rôle est de garantir une existence paisible entre les hommes de diverses chapelles doctrinales. Notre préoccupation était principalement de savoir, à travers une analyse du *Traité théologico-politique* de Spinoza, si les conflits de convictions, pouvaient trouver une panacée dans une séparation radicale du politique et du religieux, qui ferait de l'Etat un acteur neutre tout en exilant les croyances à la sphère privée seule.

Pour ce faire, il était question tout d'abord, de remonter aux origines de la laïcité, présenter la conception spinoziste de la laïcité dans son ensemble et telle qu'elle se matérialise dans nos sociétés actuelles et mettre en évidence ses failles, afin de proposer une nouvelle approche dans les rapports entre le théologique et le politique.

En remontant aux origines métaphysiques, nous avons montré que la laïcité, bien que généralement perçue comme une question politique, avait une préoccupation métaphysique, à savoir la liberté. C'est dire que comme objet d'étude, la laïcité ne peut relever que de la compétence des sciences humaines et sociales. En remontant à ses racines politiques, il était question de présenter le processus par lequel l'avènement du libéralisme a conduit à la naissance de la laïcité entendue comme principe du respect de la liberté de conscience et d'égalité entre les citoyens.

L'approche spinoziste a fait l'objet de notre analyse parce que c'est elle qui a façonné la laïcité telle qu'elle est mise en pratique dans les républiques laïques aujourd'hui. L'auteur du *Traité théologico-politique* conçoit en effet la religion comme un phénomène purement dogmatique, dénué de toute rationalité, et par conséquent liberticide. S'il ne propose pas son interdiction pure et simple, c'est dans la mesure où il reconnaît que la multitude, incapable de s'élever à la scientificité, se perdrait sans la religion. C'est cet état de choses qui le conduit à définir le bonheur individuel comme la finalité de la vie politique.

Spinoza est celui qui pose les jalons de l'ultralibéralisme en affirmant que la finalité de l'existence de l'individu doit être le bonheur. Et puisque le bonheur n'est pas une donnée universalisable, il propose que les convictions soient simplement reléguées à la sphère privée, afin de permettre à l'Etat de garder sa neutralité tout en laissant à chacun la liberté de chercher son bonheur tel qu'il l'entend.

À travers une approche critique, nous avons montré que cette conception de la laïcité ne pouvait garantir la stabilité dans les républiques laïques en ce siècle où les religions et les intégrismes sont déterminés à jouer leur partition sur la scène politique. En effet, en posant le religieux comme un phénomène foncièrement irrationnel, Spinoza identifiait la rationalité à la science. Or, la rationalité scientifique n'est pas l'unique forme de rationalité, et nous l'avons démontré en dévoilant les rationalités politiques qui sous-tendent les idéologies religieuses. La raison reste unique, mais la multiplicité des démarches rationnelles elle-même permet déjà d'entrevoir une pluralité des rationalités. La religion donc, parce qu'elle est déjà porteuse d'une rationalité politique, ne peut être exclue totalement de la scène politique par manque de rationalité.

En outre, une telle conception de la laïcité fragilise l'Etat en accordant aux religions une liberté qui, échappant au pouvoir de contrôle de l'Etat, permet à ces dernières de mettre en place des mécanismes qui ne permettent ni la tranquillité des citoyens, ni celle de l'Etat. En posant la laïcité comme une éthique de séparation dans le but de libérer l'Etat de l'endoctrinement religieux et fragiliser la religion en renvoyant les croyances dans la seule sphère privée, la pensée de Spinoza n'a fait que produire l'inverse de ses attentes.

Face à ce constat, nous avons pensé qu'il faudrait, au lieu d'envisager la laïcité comme une éthique de séparation, en faire plutôt une éthique de collaboration entre le politique et le religieux, afin de redonner une place à l'éthique de conviction dans la gestion de la chose publique. Cette nécessaire collaboration que nous avons nommé éclectisme politique, se justifie d'abord par le fait que les religions ont un fond politique qu'il est nécessaire de prendre en considération. Ensuite, les objectifs de paix et de sûreté qui reviennent à l'Etat lui donnent le droit de savoir qu'elles croyances sont des obstacles à l'accomplissement de son devoir. Toutefois, pour qu'une telle collaboration soit possible et efficiente, une réforme du système éducatif est nécessaire. Il s'agit plus exactement, de profiter de l'innocence de l'enfance pour inculquer aux enfants une éducation qui leur permette de développer un esprit d'ouverture. C'est cet esprit ouvert qui les rendra aptes à analyser de façon plus objective les contenus religieux, à les relativiser, et surtout à maintenir ouvertes les portes d'un débat entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique. Un tel résultat ne peut être obtenu que par l'enseignement du fait religieux dans toutes les écoles.

Toutefois, l'heure étant à l'urgence au regard du lourd bilan des conflits entre les religions elles-mêmes, et entre les religions et les Etats, nous avons proposé une réforme du système politique qui sous-tend le principe de laïcité. L'essence de l'Etat, c'est sa capacité à maintenir

la paix et la sûreté, tout en s'assurant du respect des droits de chacun. Dans cet ordre d'idées, c'est à la puissance publique que revient le droit de recourir à la force. Face à la montée des intégrismes, l'Etat a besoin d'être plus fort que jamais. L'ultralibéralisme doit faire place à un libéralisme modéré, équilibrée, qui, loin de s'affirmer par des actes liberticides, saura contenir toute idéologie dont les objectifs et les pratiques s'inscriraient aux antipodes des finalités de paix et de sécurité.

Seulement, cette position de transcendance attribué à l'Etat n'exclut pas la participation du religieux à la construction de l'édifice national. Bien au contraire, l'Etat a besoin d'une collaboration étroite avec les chapelles pour accroître son pouvoir. En tout état de cause, dans le cadre d'une république libérale, la légitimité du pouvoir précède sa légalité. Autrement dit, l'Etat ici ne devient transcendant que dans la mesure où il est capable de prendre en considération toutes les idéologies pouvant œuvrer à l'atteinte des objectifs ultimes de paix et de sûreté. Craindre une telle collaboration sous le prétexte de protéger l'Etat contre un éventuel endoctrinement reviendrait tout simplement à affirmer que l'Etat n'est pas assez fort ni ancré dans ses propres missions. Fermer les portes du débat sous la menace de l'endoctrinement est impuissance, s'ouvrir au débat et s'accaparer de la pertinence de l'autre tout en restant objectif est puissance.

L'Etat se doit donc d'être objectif, sans être neutre pour autant. Car, la neutralité, en tant qu'elle exclut l'engagement, est nécessairement augure d'indécision. Il n'y a pourtant rien de pire qu'un Etat qui n'agit pas, et les conséquences de l'inaction des Etats sont presque toujours fatales. Dès lors, pour un modèle éclectique disions-nous, convient un Etat objectif, c'est-à-dire un Etat qui, engagé sur le chemin de la préservation de la paix et de la sûreté, ne manque pas d'analyser les doctrines afin de déceler en elles les idées qui peuvent lui être profitables, tout en excluant celles qui lui sont nuisibles.

Malgré l'universalité des principes qu'elle défend, la laïcité comme valeur est loin d'être universelle, et les Etats laïcs sont loin d'être les plus répandus. Il serait donc également nécessaire d'interroger la position des organismes chargés de veiller au respect du droit international vis-à-vis de la question laïque.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE BARUCH DE SPINOZA

SPINOZA Baruch (de) :

Traité théologico-politique, trad. fr. Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965.

L'éthique, trad. fr. Armand Guérinot, Paris, IVREA, 1993.

Traité de la réforme de l'entendement, trad. fr. Séverine Auffret, Paris, Mille et uneNuits, 1996.

Court traité. Dieu, de l'homme et de la santé de son âme, trad. C. Appuhn, Paris, Gaïa, 2012.

Lettres, trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022.

Traité politique, trad. fr. C. Appuhn, Paris, Flammarion, 2022.

OUVRAGES SUR BARUCH DE SPINOZA

BENMAKHOUF Ali, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

DELEUZE Gilles, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

LENOIR Frédéric, *Le miracle Spinoza. Une philosophie pour éclairer notre vie*, Paris, Fayard, 2017.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

AVERRONES, *Discours décisif* (1179), trad. M. Geoffroy, Paris, GF Flammarion, 1996.

BASTIAT Frédéric, *La loi* (1850), Paris, Institut Coppet, 2011.

BIRNBAUM Jean, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Seuil, 2016.

CLAVREUL Gilles, *Dans le silence de l'Etat. Comment l'impuissance publique livre la société à elle-même*, Paris, L'observatoire, 2021.

COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

DESCARTES René, *Discours de la méthode* (1637), Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

DUBREUIL Laurant, *La dictature des identités*, Paris, Gallimard, 2019.

FRIEDMAN David, *Vers une société sans Etat*, trad. F. Liégeois, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GAUTIER Léon, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, PUF, 1948.

GAYRAUD Hippolyte, *Providence et libre arbitre selon Saint Thomas d'Aquin*, Toulouse, Privat, 1892.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

HABERMAS *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Flammarion, 1991.

Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie

(2005), trad. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

L'éthique de la discussion et la question de la vérité, Paris, Flammarion, 1991.

HITLER Adolf, *Mein kampf*, tome II, (1925), trad. J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Paris, NEL, 1934.

HOBBS Thomas, *Le léviathan* (1651), trad. M. Philippe Folliot, Québec, Éditions Numérique, coll.

« Les Classiques des Sciences Sociales », 2004.

Le citoyen (1647), trad. S. de Sorbière, Paris, Les Echos du Maquis, 2013.

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tra.fr. J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988.

KREBS Gilbert et SCHNEILIN Gérard, *Etat et société sous le IIIe reich*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997.

LUTHER Martin, *95 thèses* (1517), trad. J. Bosc et G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 1999.

- MACLURE Jocelyn et TAYLOR Charles, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010.
- MARTELLI Roger, *L'identité c'est la guerre*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2016.
- MARX Karl, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. J. Molitor, Paris, Allia, 1998.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal* (1886), trad. L. Weiscopef et G. Art, Paris, Henri Albert, 1898.
- ONDOUA Pius et DIOUF Khare, *La résilience de la religion. Ambivalence d'un religieux et défi du vivre ensemble*, Paris, L'Harmattan, 2022.
- PEILLON Vincent, *Une religion pour la république. La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris, Seuil, 2010.
- PINA Céline, *Silence coupable*, Paris, Kero, 2016.
- PLATON, *Gorgias ou sur la rhétorique*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- REYNIE Dominique, *Le XXI^e siècle du christianisme*, Paris, Cerf, 2021.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Ancienne Librairie Germer Baillière, 1896.
- SANSAL Boualem, *Gouverner au nom d'Allah. Islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe*, Paris, Gallimard, 2013.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Nagel, 1970.
- SCHIAPPA Jean-Marc, *Une histoire de la libre-pensée*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- SCHOOYANS Michel, *La face cachée de l'ONU*, Paris, Le Sarment, 2000.
- TOWA Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, CLE, 1971.
- URBANSKI Sébastien, *L'enseignement du fait religieux*, Paris, PUF, 2016.
- WEIL Francis, *L'intégrisme. Le comprendre pour mieux le combattre*, Paris, L'Harmattan, 2012.

ARTICLES ET REVUES

V-1- Articles

CAKPO Erick, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique : l'Eglise catholique en déroute », in *Contributions* l'Harmattan, électronique, Décembre 2013. [En ligne]

DEBRAY Régis, « Rapport à monsieur le Ministre de l'Education nationale. L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque », 2002.

LINCOLN Abraham, Discours au cimetière national militaire de Gettysburg, Pennsylvanie, 1863.

TESTA Sabrina, « Religion et politique dans un Brésil divisé : la question du « vote religieux » lors des élections présidentielles de 2022 », Focus de l'Observatoire International du Religieux, Novembre 2022. [en ligne].

V-2- Revues

BENCHENANE Mustapha, « Islam et conflits : entre interprétations et confusion », *Revue Défense Nationale*, 2015/5 (n°780), Février 2020, p. 62. [en ligne].

USUELS

Bible de Jérusalem.

COMTE-SPONVILLE André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.

Coran.

JACOB André (dir), *Encyclopédie philosophique universelle* (1989), vol. II, Paris, PUF, 1998.

LALAND André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902), t. 1, Paris, PUF, 1997.

ONU, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Paris, décembre 1948.

MÉMOIRES SUR SPINOZA

AMINA Justin-Richard, « Raison et religion chez Spinoza », Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2005-2006.

MBOME Alexandre, « Spinoza et la question de la gouvernance », Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies en Philosophie, Université de Yaoundé I, 2002-2003.

WEBOGRAPHIE

Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales, Dictionnaire, www.cnrtl.fr, 2012, consulté le 15/04/2023.

DE SMET François, Métaphysique de la laïcité et dynamique du religieux, www.l'academie.tv, 19/04/2012, consulté le 19/05/2023.

Pape François, Lettre aux membres de la société Max Planck. Audience du 23 février 2023, www.vaticannews.va, consulté le 60/06/2023.

WIDODO Joko, Discours lors de la conférence de presse à Bogor, www.arabnews.fr, 31/10/2020, consulté le 06/06/2023.

WIKIPEDIA, Inquisition, www.fr.m.wikipedia.org, 03/2023, consulté le 10/05/2023.

WWW.editions-harmattan.fr, consulté le 10/06/2023.

WWW.fr.m.wikipedia.org, consulté le 28/05/2023.

WWW.lefigaro.fr, consulté le 06/03/2023.

WWW.leparisien.fr, consulté le 15/05/2023.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	ii
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ	iii
ABSTRACT	iv
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : HISTORIQUE ET ACTUALISATION DU DÉBAT SUR LA LAÏCITÉ	7
CHAPITRE I : DES PRINCIPES AU CONCEPT : LES ORIGINES MÉTAPHYSIQUES ET POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ	8
I- LA LAÏCITÉ COMME PRINCIPE PREMIER DE L'ORDRE SOCIAL.....	9
1- Le Dynamisme de la pensée	10
2- L'insatisfaction naturelle de l'homme : de la liberté à la libération	11
II- LES ORIGINES POLITIQUES DE LA LAÏCITÉ.....	14
1- Conjoncture politique au moyen Âge : conflits et révolutions	14
1-1- Le règne du politico-religieux : analyse de l'alliance foi-raison.....	15
1-2- La réforme protestante	17
2- L'islam, ses conflits et ses révolutions	18
3- Les Lumières ou l'avènement du libéralisme.....	21
3-1- Le contractualisme comme vecteur du principe de laïcité	21

3-2- <i>Du contractualisme au libéralisme</i>	22
---	----

CHAPITRE II : SPINOZA ET LA QUESTION DU THÉOLOGICO-POLITIQUE 24

I- DES PRINCIPES METAPHYSIQUES DE LA LAÏCITE DANS LA PENSEE DE SPINOZA	25
---	----

a- <i>Du monisme au principe de liberté</i>	27
---	----

b- <i>De la distinction de la morale et de l'éthique au principe de séparation</i>	28
--	----

II- DES FONDEMENTS POLITIQUES DE LA LAÏCITE CHEZ SPINOZA	31
--	----

1- <i>Spinoza et la conjoncture politique hollandaise du XVII^e siècle</i>	31
--	----

2- <i>De la problématique de la multitude à la liberté de conscience</i>	33
--	----

3- <i>L'idée critique de la théologie et le principe de tolérance religieuse</i>	35
--	----

**CHAPITRE III : LA LAÏCITÉ DANS LE TRAITE THÉOLOGICO-POLITIQUE : NATURE
ETCARACTÉRISTIQUES 37**

I- LA LAÏCITÉ DANS LE TRAITE THÉOLOGICO-POLITIQUE	38
---	----

II- LES CARACTÉRISTIQUES DE LA LAÏCITÉ SPINOZISTE	42
---	----

1- Le Traité théologico-politique : une éthique de séparation	43
---	----

2- <i>La laïcité spinoziste : une éthique libérale</i>	45
--	----

3- <i>La laïcité spinoziste comme éthique intellectualiste</i>	46
--	----

**DEUXIÈME PARTIE: LA LAÏCITÉ SPINOZISTE AU XXI^e SIÈCLE : ENJEUX ET
DÉBATS 49**

**CHAPITRE IV :L'ACTUALITÉ DU PRINCIPE SPINOZISTE DE LA LAÏCITÉ ET SES
LIMITES 50**

I- LA LAÏCITÉ AUJOURD'HUI : GÉNÉRALITÉS ET PARTICULARITÉS	51
1- Généralités.....	51
2- Particularités	51
II- EXAMEN CRITIQUE D'UNE LAÏCITÉ EN QUÊTE DE NOUVEAUX.....	54
REPERES	54
1- Les insuffisances endogènes de la laïcité spinoziste	54
a- La conception spinoziste de la religion comme phénomène statique : une confusion du spirituel et du religieux	54
b- L'éthique du bonheur de Spinoza : une laïcité en opposition avec les objectifs de paix et de sûreté.....	57
c- Antagonisme pratique entre le principe d'égalité et la laïcité intellectualiste de Spinoza ..	58
2- Les faillites exogènes de la laïcité spinoziste.....	59
a- Les nouveaux problèmes liés à la problématique du politico-religieux	59
b- L'internationalisation des conflits politico-religieux.....	60
 CHAPITRE V : LA RECRUESCENCE DES INTÉGRISMES ET LE RETOUR DU RELIGIEUX	62
I- LES CAUSES ET MANIFESTATIONS DES INTÉGRISMES.....	63
1- Le repli identitaire corollaire de l'orgueil.....	63
2- L'altérisation.....	65
3- La victimisation des intégrismes	65
B- Les Manifestations Des Intégrismes Au XXI ^e Siècle.....	66
1- L'amoralité	66
2- La sanctification du meurtre.....	67
3- L'usage du totalitarisme	68
II- LE XXI ^e SIECLE FACE AU RETOUR DU RELIGIEUX.....	69

<i>A- Comprendre Le Retour Du Religieux Au XXI^e Siècle : Ses Causes</i>	70
1- <i>Le besoin de transcendance</i>	70
2- <i>La crise du discours politique</i>	71
3- <i>La crise du discours éthique</i>	72
<i>B- Les Manifestations du Retour du Religieux</i>	72
1- <i>La prolifération des nouvelles églises</i>	73
2- <i>Un discours religieux politisé</i>	73
3- <i>L'assimilation de l'identité à la religion</i>	74
<i>CHAPITRE VI : LA LAÏCITÉ ENTRE LE PUBLIC ET LE PRIVE : LE RENOUVEAU</i>	
<i>RELIGIEUX ET L'IMPOSSIBLE NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT</i>	77
I- <i>LE RENOUVEAU RELIGIEUX ET LA PROBLÉMATIQUE DU PUBLIC</i>	78
ET DU PRIVE	78
1- <i>La sphère privée comme subjectivité : une contradiction psychanalytique</i>	79
2- <i>La sphère privée : prémisses d'une liberté d'association et de réunion problématique</i>	79
II- <i>L'IMPOSSIBLE NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT</i>	81
A- <i>Les Raisons Du Silence De l'Etat</i>	81
1- <i>L'hypothèse d'une anomalie structurelle</i>	81
2- <i>Les motifs politiques du silence : l'art du politiquement correct et ses inconvénients</i>	82
3- <i>La crise de légitimité</i>	84
B- <i>La Nécessité D'une Réforme De La Politique De Neutralité</i>	84
1- <i>L'Etat comme arbitre et représentant transcendant de la justice</i>	85
2- <i>La religion : un socle de moralité</i>	86
3- <i>La laïcité comme religion</i>	87

<i>TROISIÈME PARTIE : PERSPECTIVES POUR UNE ÉTHIQUE DE CONVICTIONS DU FUTUR.....</i>	<i>90</i>
<i>CHAPITRE VII : NÉCESSITE D'UNE RECONNAISSANCE DU CARACTÈRE POLITIQUE DU FAIT RELIGIEUX.....</i>	<i>91</i>
I- LES FONDEMENTS POLITIQUES DE LA RELIGION	92
1- <i>Le religieux comme volonté de comprendre l'homme</i>	<i>93</i>
2- <i>La religion comme volonté de construction d'un système politique juste.....</i>	<i>93</i>
II- LA POLITIQUE DANS LES PRATIQUES RELIGIEUSES.....	94
1- <i>La politique dans les rites traditionnels.....</i>	<i>94</i>
2- <i>La politique dans les nouvelles pratiques religieuses.....</i>	<i>95</i>
III- LA FINALITÉ POLITIQUE DU RELIGIEUX	96
A- <i>Le Chrétien Accompli : Un Citoyen Socialiste, Égalitaire Et Cosmopolite</i>	<i>96</i>
1- <i>L'idéal socialiste comme finalité de la religion chrétienne</i>	<i>96</i>
2- <i>Le cosmopolitisme comme idéal chrétien</i>	<i>98</i>
B- <i>Le Totalitarisme Socialiste, Une Finalité Politique De L'islam</i>	<i>99</i>
1- <i>L'idéal totalitariste de l'islam.....</i>	<i>100</i>
2- <i>Le socialisme comme finalité politique de l'islam.....</i>	<i>101</i>
 <i>CHAPITRE VIII : ENJEUX DE L'ENSEIGNEMENT DU FAIT RELIGIEUX ET PRIMAT DE LA PÉDAGOGIE DES VALEURS SUR LA PÉDAGOGIE DES SAVOIRS.....</i>	 <i>103</i>
I- <i>DE LA VALEUR HISTORIQUE ET CULTURELLE DU FAIT</i>	<i>104</i>
1- <i>La valeur historique du fait religieux</i>	<i>105</i>
2- <i>Intérêt culturel de l'enseignement du fait religieux</i>	<i>106</i>
II- <i>ENSEIGNEMENT DU FAIT RELIGIEUX ET PROMOTION D'UNE PÉDAGOGIE DES VALEURS.....</i>	<i>109</i>
1- <i>Critique de l'idée de connaissance comme valeur morale</i>	<i>109</i>

- 2- *Pour une pédagogie des valeurs, l'enseignement du fait religieux dans les écoles publiques*
112

<i>CHAPITRE IX : POUR L'ÉCLECTISME POLITIQUE : PLAIDOYER POUR UN LIBÉRALISME MODÉRÉ</i>	115
<i>I- LE LIBÉRALISME MODÉRÉ COMME CONDITION DE</i>	116
<i>L'ÉCLECTISME POLITIQUE</i>	116
<i>1- Le libéralisme modéré</i>	117
<i>2- Interdépendance entre libéralisme modéré et éclectisme politique</i>	119
<i>II- ÉCLECTISME POLITIQUE : UNE LAÏCITÉ ENTRE COOPÉRATION ET</i>	120
<i>DOMINATION</i>	120
<i>1- L'éclectisme politique comme laïcité de domination</i>	120
<i>2- L'éclectisme politique comme laïcité de collaboration</i>	121
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i>	125
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	129