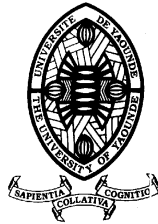


UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

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

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

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**L'IDÉE DE LAÏCITE DANS LA PENSÉE
POLITIQUE DE THOMAS HOBBS : UNE
ANALYSE DU *LEVIATHAN***

Mémoire de Master en Philosophie soutenu publiquement le 28 juin 2024

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par
Pascal Cyrille MVOOH
Licencié en Philosophie

Matricule
18Q768



Président : **Janvier ZA'ABE, MC,**

Université de Yaoundé 1

Rapporteur : **Lydie Christiane AZAB à BOTO, CC,**

Université de Yaoundé 1

Examineur : **Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA, CC,**

Université de Yaoundé 1

Juin2024

ATTENTION

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.

<i>DÉDICACE</i>	<i>iii</i>
<i>REMERCIEMENTS</i>	<i>iv</i>
<i>RESUMÉ</i>	<i>v</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>vi</i>
<i>INTRODUCTION GÉNÉRALE</i>	<i>1</i>
<i>PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉE DE LAÏCITE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE</i>	<i>8</i>
<i>CHAPITRE I : LA LAÏCITE : UNE IDÉE ANCIENNE DANS LA RÉVOLUTION CHRÉTIENNE</i>	<i>11</i>
<i>CHAPITRE II : ÉGLISE ET ÉTAT : RÉVOLUTION ANGLAISE ET FRANÇAISE</i>	<i>27</i>
<i>CHAPITRE III : IDÉE DE LAÏCITE DANS LA MODERNITÉ PHILOSOPHIQUE ET TYPE DE LAICITÉ</i>	<i>47</i>
<i>DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE HOBBIENNE SUR LE RAPPORT ENTRE POUVOIR SPIRITUEL ET POUVOIR TEMPOREL : LA SOUMISSION DU POUVOIR SPIRITUEL AU POUVOIR POLITIQUE</i>	<i>68</i>
<i>CHAPITRE IV : FONDAMENTS DE LA THÉORIE DE L'ÉTAT LEVIATHAN ET FONDAMENTS DE LA CROYANCE RELIGIEUSE CHEZ THOMAS HOBBS</i>	<i>71</i>
<i>CHAPITRE V : LA NON- SÉPARATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS ET LA JUSTIFICATION DE L'ASSUJÉTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE</i>	<i>87</i>
<i>CHAPITRE VI : L'INCARNATION SACRÉE ET ABSOLUTISTE DU SOUVERAIN POLITIQUE : « le dieu mortel »</i>	<i>100</i>
<i>TROISIÈME PARTIE : LIMITES ET FÉCONDITÉS DE L'IDÉE DE LA NON-SÉPARATION DES DEUX POUVOIRS ET DE L'ASSUJÉTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE THOMAS HOBBS</i>	<i>108</i>
<i>CHAPITRE VII : CRITIQUES SUR LA CONSIDÉRATION DU POUVOIR RELIGIEUX, LA NON- SÉPARATION DES POUVOIRS ET LE CARACTÈRE DIVIN DE L'ÉTAT HOBBIEN</i>	<i>110</i>
<i>CHAPITRE VIII : LA FÉCONDITÉ ET L'ÉMERGENCE PHILOSOPHIQUE DE LA PENSÉE HOBBIENNE DANS LES RELATIONS ÉTAT ET ÉGLISE</i>	<i>129</i>
<i>CHAPITRE IX : LA LAÏCITÉ UN PARADIGME À REPENSER</i>	<i>144</i>
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE</i>	<i>154</i>
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	<i>159</i>
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	<i>165</i>

À

Mes chères mères Isalma Victorine et Missoé Loudiya.

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, du plus profond de notre être, nous exprimons nos sincères remerciements :

Au Dr Lydie Christiane Azab à Boto, notre directrice pour sa rigueur scientifique, son immense générosité et son maternalisme. Merci pour votre disponibilité à plein temps et en toute circonstance malgré vos nombreuses occupations. Merci pour le souci ardent et permanent que vous avez porté à l'avancée et à la finalisation de ce mémoire. Merci pour les ouvrages forts illustratifs que vous avez mis à notre disposition.

A nos enseignants du département de philosophie de l'Université de Yaoundé I, pour leur contribution à notre formation intellectuelle et à notre initiation à la vie heuristique. D'une manière particulière, au Dr Narcisse Rostand Miafo Yanou, pour les conseils et orientations qui nous ont permis de redoubler d'ardeur dans le travail.

A notre grand frère, Lawa Simon Maruis et son épouse Bouli Josephine, notre oncle Assoké Lawa Benjamin, à toutes nos tantes, à nos frères et sœurs, pour leur amour et leur soutien indéfectible, sans lesquels nous n'aurions jamais atteint ce niveau d'étude.

Aux familles Belporo Joseph, Garba Etienne, Nana Gilbert.

Au Colonel Bamkoui Emile Joël, à Monsieur Kamdem Emmanuel.

A la communauté chrétienne de Miséricorde II de Yaoundé, son Evêque régional Garba Justin, au Conseil d'Anciens et Diacres, au Comité d'Évangélisation et de Vie Spirituelle, aux frères et sœurs dans la foi en Jésus Christ, pour le soutien spirituel, moral, financier, matériel, multiforme et les conseils bienveillants ayant permis de mener à terme ce travail.

A nos camarades Nzé Bertin, Mbézélé Michel Archange, et Nanga Essele Pierre Paul pour la relecture et la mise en forme de notre travail, à tous ceux qui ont participé de près ou de loin d'une manière quelconque à la rédaction de ce mémoire.

Nous ne saurions terminer ce travail sans remercier le Dieu tout puissant qui nous a toujours donné la force, le souffle de vie et le courage d'achever ce travail.

RESUMÉ

Ce travail portant sur : « *L'idée de laïcité dans la pensée politique de Thomas Hobbes : une analyse du Léviathan* », vient remettre à l'ordre du jour, le vieux débat sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat. En effet, la religion étant reconnue comme une réalité incontournable dans toute société humaine, son organisation en Eglise, c'est-à-dire en communauté de fidèles est également un fait historique avéré. Mais la multiplicité éventuelle des religions, la pluralité des églises, les controverses dans l'interprétation des doctrines font de la religion à la fois une force politique et un danger pour l'Etat. Le concept de laïcité dans son idéal spécifique est alors conçu comme solution pouvant permettre de mettre fin à cette montée du cléricalisme dans la sphère politique. Dès lors, le problème sous-jacent qui se pose est celui de savoir comment est déployé le concept de laïcité dans nos Etats modernes contemporains. Comment se négocient les rapports d'une part, entre l'Etat et l'Eglise, et d'autre part, entre les citoyens croyants et le pouvoir civil ? En clair, comment concilier foi et obéissance civile, de telle sorte que les citoyens, au nom de leurs croyances, ne rejettent pas le souverain et désobéissent à la loi civile, et que les indifférences entre les religions ne dégénèrent pas en guerre civile ? Pour venir à bout de ces préoccupations cruciales, une méthode analytico-critique nous permet de présenter notre travail en trois grandes parties. Plus précisément, nous analysons la progression de l'idée de laïcité dans l'histoire de la philosophie. Par la suite, nous présentons la thèse de notre auteur sur la non-séparation entre les deux pouvoirs et la soumission du spirituel au temporel. Enfin, nous relevons quelques limites spécifiques à cette thèse de Hobbes face à l'actualité renouvelée ; la fécondité et les perspectives. Toutefois, cette pensée hobbesienne est d'une pertinence philosophique, politique, religieuse et socio-culturelle, dans la mesure où, elle permet de comprendre l'autorité de la loi civile sur la loi divine, la finalité sociale du pouvoir politique, et la souveraineté absolutiste du temporel sur le spirituel dans un Etat. Savoir davantage que l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain ne sont pas incompatibles et les hommes pourraient se passer de la première si la seconde était parfaite. Et la laïcité qui trouve encore du mal à être comprise et définie dans nos Etats moderne contemporain, pourrait retrouver ses lettres de noblesse.

Mots-clés : Laïcité, pouvoir politique, pouvoir religieux, Dieu, Léviathan.

ABSTRACT

This work on: *"The idea of secularism in the political thought of Thomas Hobbes: an analysis of Leviathan"*, brings the old debate on the relationship between Church and State back to the fore. Indeed, since religion is recognized as an inescapable reality in any human society, its organization into a Church, i.e. a community of the faithful, is also a proven historical fact. But the possible multiplicity of religions, the plurality of churches and controversies over the interpretation of doctrines make religion both a political force and a danger for the State. The concept of secularism, in its specific ideal, was therefore conceived as a solution that could put an end to the rise of clericalism in the political sphere. So the underlying problem is how is the concept of secularism deployed in our contemporary modern states? How are relations negotiated, on the one hand between the State and the Church, and on the other between believing citizens and the civil authorities? Clearly, how can faith and civil obedience be reconciled so that citizens, in the name of their beliefs, do not reject the sovereign and disobey civil law, and so that religious indifference does not degenerate into civil war? To address these crucial concerns, we will use a historical-critical method to present our work in three main parts. Specifically, we will analyse the progression of the idea of secularism in the history of philosophy. We will then analyse our author's thesis on the non-separation of the two powers and the submission of the spiritual to the temporal. Finally, we will look at some of the specific limitations of Hobbes's thesis in the face of renewed relevance, fruitfulness and prospects. Nevertheless, Hobbesian thought is philosophically, politically, religiously and socio-culturally relevant, in that it enables us to understand the authority of civil law over divine law, the social purpose of political power, and the absolutist sovereignty of the temporal over the spiritual in a state. We also know that obedience to God and obedience to the sovereign are not incompatible, and that people could do without the former if the latter were perfect. And secularism, which is still finding it hard to be understood and defined in our contemporary modern states, could regain its letters of nobility.

Key words : Secularism, political power, religious power, God, Leviathan.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La laïcité est un concept moderne français qui remonte à l'époque des Lumières au XVIII^e siècle. Les Lumières étaient un mouvement philosophique et culturel qui promouvait la raison, la science et la liberté individuelle. Les philosophes de cette époque remettaient en question les traditions et les institutions établies, y compris l'Eglise et son influence sur la société. Depuis plus de trois siècles, ce qu'on appelle aujourd'hui l'idée laïque, s'est constituée en adhérant étroitement aux mouvements de pensées suivantes : philosophique, politique, scientifique, et civique. Les différentes dates énumérées en dessous, sont en quelque sorte celles qui marquent son histoire : 1751, publication de l'Encyclopédie ; 1789, déclaration des Droits de l'homme et du citoyen ; 1881, lois sur l'enseignement pour tous ; 1905, lois sur la séparation, Etat et Eglise. Le dictionnaire philosophique d'André Comte-Sponville définit la laïcité comme suite :

Ce n'est pas l'athéisme. Ce n'est pas l'irréligion encore moins une religion de plus. La laïcité ne porte pas sur Dieu, mais sur la société. Ce n'est pas une conception du monde ; c'est une organisation de la cité. Ce n'est pas une croyance ; c'est un principe, ou plusieurs : la neutralité de l'Etat 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, de droit et de 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 public¹.

Et le *dictionnaire français de la science politique et des institutions politiques* quant à lui la considère comme : « *Principe juridique et institutionnel désignant la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ou de manière plus extensive celle des confessions religieuses et de l'autorité politique* »². C'est à dire un caractère de neutralité religieuse, d'indépendance à l'égard de toutes Eglises et confessions. La conception de l'idée laïque est donc engagée, dans une lutte âpre et décisive contre le cléricalisme. L'Etat se bat contre l'Eglise. De nos jours, comme le souligne Yves Charles Zarka : « *La question Théo logico- métaphysique de Dieu apparait à bien des égards obsolètes, mais aussi ou celle de la laïcité de l'Etat devient de plus en plus une exigence* »³. Personne ne peut nier que la démocratie moderne n'aurait pu s'établir et ne saurait survivre sans opérer une certaine neutralisation de la religion.

¹ A. Comte Sponville, *Dictionnaire philosophique* (2001), nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Quadrige, 2013, pp. 516-517.

² A. Colin, *Dictionnaire français de la science politique et des institutions politiques*, 7^e édition revue et augmentée, Paris, EPA/Corbis, 2010, p. 279.

³ Y. Charles Zarka, « *Pour une critique de toute théologie politique* » in *Annales de philosophie et des sciences humaines*. -N21, t.2(2005), p. 56.

Contrairement à la laïcité française, qui est particulière et un peu provinciale, car ne salarie ni ne subventionne aucun culte, la plupart des démocraties contemporaines règlent la question religieuse par d'autres moyens. En Angleterre, la Reine reste le chef de l'Eglise anglicane, dont les règles de fonctionnement sont fixées par le parlement. Les Eglises allemandes sont largement subventionnées par des fonds publics sur la base des contributions incluses dans les impôts et chaque contribuable déclare à quelle Eglise il souhaite donner son argent.

Les cérémonies officielles américaines s'ouvrent souvent par des prières publiques, et les signes ostentatoires d'appartenance religieuse fleurissent un peu partout sans que l'on estime la démocratie en danger. Au Cameroun, l'Etat finance le déplacement des musulmans à la Mecque et subventionne certaines Eglises. C'est pourquoi le thème que nous avons choisi à savoir : « *L'idée de la laïcité dans la pensée politique de Thomas Hobbes : une analyse du Léviathan* », nous permettra de mieux comprendre le principe de laïcité. Avant d'y parvenir, nous tenons à rentrer dans le passé afin de ressortir la pensée de quelques philosophes qui ont précédé notre auteur sur cette question de politique et de religion ; Etat et Eglise. Il est important de rappeler que les relations entre l'Eglise et l'Etat ont évolué au fil des siècles depuis la période antique.

Dans les premiers temps, les relations étaient étroitement liées à l'Etat, comme c'était le cas dans l'Empire romain où les empereurs étaient considérés comme des dieux. Avec la montée du christianisme, les relations entre l'Eglise et l'Etat ont changé. L'Empire romain est devenu chrétien sous le règne de Constantin, qui a promulgué l'édit de Milan en 313, garantissant la liberté religieuse aux chrétiens. Au moyen Age, l'Eglise catholique a acquis une grande influence sur la société et les dirigeants politiques, ce qui a conduit à des conflits entre l'Eglise et les Rois ou les empereurs. La réforme protestante a également eu un impact sur les relations entre Eglise et Etat, car elle a conduit à la création des nouvelles Eglises et à une plus grande diversité religieuse en Europe. Pour certains philosophes théologiens de cette époque, par exemple Saint Augustin et Saint Anselme, le premier a écrit plusieurs ouvrages dans lesquels il aborde la question. Dans « *La Cité de Dieu* », il soutient que « *la cité terrestre c'est à dire l'Etat et la cité céleste c'est à dire la communauté des croyants sont deux réalités distinctes et que l'Etat doit être subordonné à la cité céleste* »⁴. Il prône également la tolérance envers les autres religions, mais considère que seule la foi chrétienne peut conduire à la véritable paix et à la véritable justice.

⁴ St. Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris (413), trad. Louis Moreau, 3^e Edition avec le texte latin, tome 1, Paris, Classiques Garnier, Chez Jacques Lecoffre et Cie, Libraires, Rue du vieux colombier, 29. 1854, p. 24.

Le second, Saint Anselme, était un théologien et philosophe chrétien du XI^e siècle, connu pour ses travaux sur la théologie, et l'argument ontologique de l'existence de Dieu. Il a développé une réflexion sur la relation entre la théologie et la politique et considère que les deux ont des domaines distincts, mais qu'ils peuvent être en interaction. Pour lui la théologie a pour but de conduire les âmes vers Dieu, tandis que la politique a pour but de maintenir l'ordre social. Cependant, il estime que la politique doit être guidée par des principes moraux et religieux, et que la religion peut influencer la vie politique en offrant une vision du bien commun et de la justice. Il prône également une coopération entre Eglise et Etat, mais avec une distinction claire entre leurs rôles respectifs. L'Eglise doit se concentrer sur les questions spirituelles et morales, tandis que l'Etat doit se concentrer sur les questions matérielles et sociales.

Toutefois, la conception de Saint Anselme sur la relation entre théologie et politique se fonde sur une distinction entre les domaines respectifs, mais avec une possibilité d'interaction et de coopération, tout en maintenant une distinction claire entre les rôles respectifs. La laïcité et le théologico-politique, qui appartiennent à des périodes bien spécifiques et distinctes partagent donc une vision commune de la séparation entre la religion et l'Etat. Ils remettent en question l'idée d'une religion dominante ou d'une influence religieuse excessive sur les affaires publiques. Ils prônent tous deux une approche neutre et égalitaire, où chaque individu est libre de pratiquer sa religion ou pas sans que cela n'interfère avec le fonctionnement de l'Etat.

Il convient donc de retenir que la laïcité est un concept plus moderne qui s'applique à une société pluraliste et diversifiée sur le plan religieux. C'est donc suite à cette dichotomie entre foi et obéissance civile que nous avons, dans le cadre de ce travail, choisi d'analyser cette question de laïcité par le biais de la pensée politique de l'un des philosophes anglais du XVII^e siècle à savoir Thomas Hobbes. En effet comme le souligne si bien Martin Briba :

L'Angleterre de Hobbes est déchirée par les guerres civiles et religieuses. De nouvelles classes et catégories sociales font leurs apparitions sur la scène politique et remettent en question l'ordre féodal. Les diverses révolutions scientifiques qui se produisent à cette époque apportent une nouvelle image du monde et de l'homme. Les concepts traditionnels du devenir de l'homme et de sa situation face au pouvoir politique se trouvent ébranlés par ces chocs culturels et sociaux.⁵

⁵ M. Briba, *Le Souverain, ce « dieu mortel », la religion au service du pouvoir chez Hobbes*, Presses de l'UCAC, 2012, p. 19.

En d'autres termes, à l'époque où notre auteur aborde la question de pouvoir entre l'Etat et la religion, son pays connaît un climat de tension, dont quelques principales causes peuvent être résumées comme suit : la croyance inébranlable de Charles I^{er} en *la théorie du droit divin* qui fait du roi l'auxiliaire par excellence de Dieu sur terre. Pour cela en choisissant cette thématique, nous voulons par-là signifier qu'il n'est pas anodin. En effet tout part d'un constat d'idées diverses attribué au concept de laïcité dans nos Etats moderne contemporains.

Bien plus, l'on pourrait penser à un anachronisme de parler de laïcité et de convoquer Thomas Hobbes. Pour plus des raisons, le philosophe anglais est le premier des philosophes modernes à autoriser le contrôle de la religion par le *Léviathan*. Son idée sur l'unité fondamentale de la souveraineté englobe à la fois, le gouvernement politique et l'organisation des cultes. Ainsi, la question des deux pouvoirs, les deux glaives selon l'expression médiévale va être abordée sous le même angle et appréhendée aussitôt sous la forme d'une rivalité d'autorité ou d'une division de la souveraineté. Martin Briba souligne à cet effet qu'au cour de l'élaboration de son système politique, Hobbes ne cesse de donner plus d'ampleur à la partie théologique : « *La réflexion de Hobbes est donc animée d'un double mouvement, d'une part une démystification de la religion, accompagnée d'une laïcisation, le plus souvent à travers une perception juridico-politique, d'autre part une sacralisation du politique.* »⁶

En d'autres termes, après avoir brièvement inventorié les compétences attribuées au souverain en matière de religion, et analysé les solutions aux différentes crises entre la politique et la religion, le philosophe anglais dit ceci : « *Pour que la paix civile soit maintenue, il faut que l'Etat contrôle les croyances, c'est à dire que, l'Etat soumette l'Eglise et que le souverain soit le cleric de Dieu.* »⁷ Comme pour dire qu'il revient à l'autorité politique de contrôler le culte religieux et d'en définir les modalités de célébration. Le souverain civil est donc le commandeur de la foi et le chef de la seule Eglise reconnue dans l'Etat.

Cependant, cette position traduit-elle encore la neutralité, la tolérance ou l'absolutisme de l'autorité politique à l'égard des religions ? *L'Etat Léviathan* peut-il être dit laïc ? Face à ce qui précède, il se pose autour de notre thématique à savoir : « *L'idée de laïcité dans la pensée politique de Tomas Hobbes : une analyse du Léviathan* », l'épineux problème philosophique du statut de la laïcité dans la pensée politique de Thomas Hobbes. Autrement dit, le crédit épistémologique que la pensée politique de Hobbes accorde au concept de laïcité.

⁶ *Ibid.*, p. 373.

⁷ T. Hobbes, *Léviathan*, trad. Latin. De François Tricaud, Paris, Dalloz. 2004, p. 237.

Ainsi énoncé, ce problème philosophique donne lieu à la question principale de ce travail qui se décline ainsi : comment analyser et concevoir le principe de laïcité dans nos Etats moderne contemporain ? Cette question principale se voit munie d'une norme de pertinence qui renvoie à la problématique de notre travail, car elle donne lieu à trois questions secondaires donc chacune structure une des trois parties de notre travail. Ces questions secondaires sont formulées ainsi qu'il suit : Quelle place occupe l'idée de laïcité dans l'histoire de la philosophie ? Comment est-elle conçue dans la pensée politique de Hobbes, comment envisage-t-il le rapport entre pouvoir politique et pouvoir religieux ? Au final, quelles limites apporter au construit pacifique de Hobbes face à l'actualité renouvelée, et quelle fécondité de l'approche hobbesienne pour les sociétés contemporaines ?

Pour mener à bien notre réflexion, en nous appuyant sur une démarche historique, analytique et critique, nous montrerons dans la première partie que, dans l'histoire de la philosophie, Jésus Christ est celui qui pose les bases de la laïcité. Par la suite dans la deuxième partie, la thèse de Hobbes sur la non-séparation entre les deux pouvoirs et la justification de l'assujettissement du religieux par le politique. Et enfin dans la troisième partie, il s'agira pour nous de marquer un temps d'arrêt sur la fécondité épistémologique de la perception hobbesienne sur le concept de laïcité.

Dès lors, les intérêts philosophiques, politiques, religieux et sociaux culturels qui en découlent de ce travail, nous permettent d'aboutir à une raison selon laquelle, il nous incombe de montrer sous un prisme global que le principe de laïcité qui caractérise l'époque moderne, est plutôt une tentative de penser le politique en dehors du cadre théologico-politique habituel. Ainsi, dans le « *Léviathan* » de notre auteur, le chapitre XII, tout entier est consacré à la religion. Elle est étudiée comme une passion complexe, relationnelle à partir de ses germes naturels dans la nature humaine. Ainsi l'idée de Dieu résulte soit de l'ignorance des causes naturelles qui porte à croire en une puissance invisible qui domine la nature, soit au contraire de la connaissance complète de ces causes qui conduit à l'idée de Dieu éternel, infini et tout puissant autour de la nature. Mais la question de la laïcité en tant que telle est soulevée à propos de la théorie de l'obéissance, sous la forme d'une contradiction majeure qui risque de mettre en péril l'édifice politique ; celle qui peut s'établir entre l'obéissance au souverain et l'obéissance à Dieu. Hobbes souligne dans ce sens que :

Le prétexte le plus fréquent des séditions et de la guerre civile dans les républiques chrétiennes a été la difficulté d'obéir simultanément à Dieu et à l'homme quand leurs commandements paraissent s'opposer. Non pas qu'il existe quelqu'un pour ignorer qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'à un homme, quel qu'il soit ; mais c'est qu'on ignore parfois si ce

qui est commandé par un homme au nom de Dieu est vraiment commandé par Dieu ou si celui qui commande abuse du nom de Dieu pour son profit personnel. (...) Mais pour ceux qui peuvent distinguer entre ce qui est nécessaire et ce qui ne l'est pas pour être reçus dans le royaume de Dieu⁸.

Entreprendre une désacralisation du politique, veut donc dire pour nous reconstruire les concepts politiques de telle sorte qu'ils ne gardent plus en eux la teneur qu'ils avaient au moyen-âge ou encore à l'époque moderne, qui consiste à repenser le principe de démocratie et de souveraineté. Encourager d'avantage la tolérance, multiplier les dialogues entre les individus, les religions et même les Etats, afin que le concept de laïcité soit pleinement compris, défini et trouve son idéal spécifique, assurer un vivre ensemble harmonieux et paisible autour des différentes appartenances religieuses et culturelles dans nos Républiques. Et comme le souligne Lydie Christiane Azab à Boto : « *Il ne s'agit plus de rêver d'une laïcité idéale, mais de penser une éducation à la laïcité comme seule garantie de sa véritable émergence* ».⁹

⁸ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 145.

⁹ L. Christiane AZAB à BOTO, « La République à l'épreuve de l'intégrisme religieux : La laïcité en question », in politique et humanisme. *Réflexion sur le devenir de l'Etat à l'ère des technosciences*, sous la direction de Oumarou Mazadou, Yaoundé, Edition Monange, 2022, p. 97.

**PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉE DE LAÏCITE DANS
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

Le rapport entre l'homme et la divinité remonte aux anciennes civilisations, depuis la période antique où, le panthéon de divinités grecques et romaines est composé de dieux et déesses qui sont censés régner sur différents aspects de la vie humaine et naturelle. Les interactions entre les dieux et les hommes sont nombreuses et variées dans ces deux mythologies grecque et romaine. Les dieux interviennent dans les affaires des mortels en leur accordant les faveurs, en les punissant pour leurs transgressions ou en les guidant dans les moments de besoin.

Les hommes de leur côté prient et offrent des sacrifices aux dieux pour obtenir leur protection et leur aide. Ces interactions entre les dieux et les hommes sont le reflet des valeurs et croyances de la société de l'époque. Celles-ci mettent en lumière les relations complexes entre divinités et les mortels, ainsi que les conséquences de leurs actions sur le monde humain. Ce qui permet d'expliquer les phénomènes naturels et d'exprimer leurs croyances religieuses et morales.

Au fil des siècles, la relation entre l'homme et la divinité connaît des évolutions significatives, passant par différentes phases marquantes de l'histoire occidentale, du Moyen Age à la Renaissance jusqu'à la modernité, reflétant les transformations culturelles, intellectuelles, et sociales de chaque époque. Pendant le Moyen Age (V^e-XV^e siècle) : l'Eglise catholique joue un rôle central dans la vie spirituelle et sociale des individus. La religion chrétienne monothéiste remplace progressivement les religions polythéistes antiques. Les relations entre l'homme et Dieu sont médiatisées par l'Eglise et ses représentants, tels que les prêtres et les moines. Les fidèles cherchent la grâce divine à travers les sacrements, les prières et les rituels religieux. La vision de Dieu est celle d'un être transcendant, tout puissant et miséricordieux, mais également juste et vengeur envers les pécheurs.

Au cœur de cette Renaissance (XV^e-XVII^e siècle) : un renouveau intellectuel et artistique s'opère en Europe, marqué par un retour aux sources antiques et à une redécouverte de la philosophie grecque et romaine. La redécouverte des textes anciens et des idées humanistes favorise une réflexion sur la place de l'homme dans l'univers et sa relation avec Dieu. Certains penseurs remettent en question les dogmes religieux traditionnels au profit d'une approche plus rationnelle et individualiste. Avec l'avènement de la modernité (XVII^e siècle à nos jours) : la venue des Lumières voit émerger un mouvement de sécularisation et de rationalisation de la pensée, remettant en question l'autorité religieuse et favorisant le développement des sciences et de la philosophie.

La relation entre l'homme et la divinité est progressivement transformée, passant d'une vision théocentrique à une vision anthropocentrique, dont témoignent les travaux de

Hobbes mettant davantage l'accent sur les capacités humaines, la raison et la liberté individuelle.

Dès lors, il nous est question dans cette première partie de montrer que, bien que le concept de laïcité soit moderne, il est d'abord ancien et trouve ses cendres dans l'antiquité, et de manière précise dans la révolution chrétienne où le Christ lui-même pose les fondements lorsqu'il affirme que : « *mon royaume n'est pas de ce monde* »¹⁰. Le premier chapitre nous permet d'analyser la problématique de la laïcité dans la Révolution Chrétienne, à partir de la conception de l'Etat du nazaréen et le rapport entre le pouvoir spirituel et temporel chez les philosophes théologiens du moyen âge. Le deuxième chapitre : présenter la période des Lumières à partir des révolutions anglaise et française comme source vitale du concept de laïcité, qui a pour conséquence la séparation et la neutralité entre les deux pouvoirs suivi du contrôle de l'autorité politique sur l'autorité religieuse. Et enfin dans le troisième chapitre : analyser la compréhension de la laïcité et ses différents types dans la modernité philosophique, et le rapport qui en découle avec la pensée Hobbesienne.

¹⁰ St Jean, XVII, 36b, traduit par Buzy.

CHAPITRE I : LA LAÏCITE : UNE IDÉE ANCIENNE DANS LA RÉVOLUTION CHRÉTIENNE

La laïcité et la révolution chrétienne sont deux concepts qui semblent contradictoires à première vue, notamment lorsque des groupes religieux cherchent à imposer leurs croyances dans la sphère politique. Ayant donc pour principe la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la laïcité signifie que l'Etat ne favorise aucune religion en particulier et assure la liberté de culte pour tous les citoyens. Et d'un côté, la révolution chrétienne fait référence à l'idée d'une transformation sociale et politique inspirée par les valeurs chrétiennes de justice, d'amour et de solidarité fondées sur les enseignements des Evangiles de Jésus Christ. En somme, la laïcité est perçue dans la révolution chrétienne à partir du moment où, les deux sont comprises comme des principes visant à garantir la liberté de conscience et à promouvoir des valeurs humanistes et solidaires dans la société. Marcel Prelot, souligne à cet effet que :

La révolution chrétienne n'engendre pas une rupture totale avec le monde antique ; elle ne va pas selon certaines tendances contraires, mais qui ne seront pas dominantes, s'opposer dans son intégralité et dans sa totalité au monde tel que l'histoire l'a fait depuis des siècles ; elle va par contre en accepter largement l'héritage¹¹.

La révolution chrétienne, sans le savoir, indique donc déjà les prémisses de l'idée moderne de laïcité, comprise dans ces propos attribués à Jésus Christ, dans le livre de Mathieu, chapitre 20 :25 lorsqu'il déclare : « *rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* ». ¹² Pour le Christ, Dieu s'occupe des choses célestes et César des choses terrestre. Ainsi l'idée de laïcité qui est un concept de la modernité apparaît au début des siècles, comme la non-immixtion du pouvoir spirituel dans les affaires politiques. En postulant pour la séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, le Christ lui-même est considéré comme le théoricien de la laïcité dans son sens contemporain.

Ainsi, tout ce qui concerne le spirituel, c'est de ramener les âmes à Dieu, mais le développement et la gestion de la cité émanent de la responsabilité de l'Etat. A ce titre, André Ladrielle estime que : « *la laïcité est la distinction des deux pouvoirs, civil et spirituel, de plus en plus habituellement dans la collaboration* » ¹³. Sur cette base, la laïcité est la séparation de

¹¹ M. Prelot, « *Histoire des idées politiques* », Paris, Dalloz, 1959, p. 139.

¹² Mt 20,25.

¹³ A. Ladrielle, « *L'Eglise catholique et la laïcité* », VI, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 91.

deux mondes tout en gardant leur lien de contact. Elle est ce qui confère à chacun son domaine de compétence plus que chacun a ses principes et sa déontologie. C'est pourquoi nous trouvons dans la Révolution chrétienne, bien qu'elle soit ancienne, un apport significatif sur la considération de l'Etat romain, une idée de la laïcité. Elle vient par la suite, à travers son Evangile, donné une modification radicale de la conception qu'a l'homme de sa vie en société entre sa croyance en Dieu et l'obéissance à l'Etat romain.

Dans ce premier chapitre, nous présentons en première partie, la *théorie de l'Etat Nazaréen*, qui renvoie à une interprétation politico-religieuse des enseignements de Jésus de Nazareth, qui serait perçu par ses disciples comme un roi ou comme un chef politique. Dans la deuxième partie, nous présentons aussi les idées de quelques philosophes théologiens du Moyen Age à savoir St Augustin et St Thomas d'Aquin sur le rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.

I. LE NOUVEAU TESTAMENT ET SON ENSEIGNEMENT SUR LA THÉORIE DE « L'ÉTAT DU NAZARÉEN »

« *La théorie de l'Etat du nazaréen* »¹⁴ est un terme employé par Didier Boutet dans son ouvrage, *Vers l'Etat de Droit*. C'est une théorie historique selon laquelle le christianisme primitif était initialement organisé sous forme d'Etat théocratique appelé *l'Etat Nazaréen*. Selon cette théorie, Jésus-Christ aurait été le roi de cet Etat, et les apôtres auraient été les membres de son gouvernement. Le nouveau testament, avec son Evangile, contient plusieurs enseignements dans les relations entre les chrétiens et l'autorité gouvernementale : croyance en Dieu et obéissance à l'Etat. La théorie de « *l'Etat du Nazaréen* », la dualité du spirituel et du temporel, sont les deux points que nous présentons dans cette première partie.

1. La théorie de l'Etat du Nazaréen

C'est dans l'évangile selon Saint Jean qu'il nous est le mieux rendu la rencontre de Jésus-Christ et de leurs témoins avec la société civile et le politique, avec leurs institutions. Au cœur du procès de Jésus, St Jean présente avec une belle acuité la théorie de « *l'Etat du Nazaréen* ». Lorsque Pilate dans le prétoire de la citadelle Antonia demande à Jésus s'il est le Roi des Juifs, il se réfère aux prétentions politiques de l'accusé et montre ainsi que le problème qui se pose à lui le dépasse.

« *Qu'as-tu fait ? Demande Pilate*

¹⁴ D. Boutet, « *Vers l'Etat de Droit* », Paris, L'Harmattan, 1991, p. 70.

Jésus répond : mon royaume n'est pas de ce monde, mes serviteurs seraient entrés en lice pour empêcher que je ne fusse livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici-bas »¹⁵.

Qu'elle est cette royauté alors ?

Jésus donne son témoignage décisif devant le forum politique (...) Pilate est donc maintenant renseigné : on peut réellement parler d'une royauté de Jésus. Mais cette royauté n'a pas son origine dans le monde, par sa nature elle n'est pas de ce monde¹⁶.

Si elle n'est pas de ce monde, qu'elle est son origine ?

Elle est d'en haut, cela veut dire de Dieu. Avec Jésus surgit à côté de la souveraineté de l'Etat la souveraineté de Dieu qui ne cherche pas à entrer en concurrence avec celle de l'Etat en ce qui concerne les moyens de s'imposer. Elle n'est d'ailleurs pas sur le même plan qu'elle¹⁷.

Jean le montrera nettement, Pilate refuse le message de Jésus,

« Pilate lui demanda : tu es le roi tout de même ?

Tu l'as dit je suis le Roi, je suis né et je suis venu en ce monde à la seule fin de rendre témoignage de la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix.

Pilate lui demande : qu'est-ce que la vérité ?¹⁸.

Poser ces questions, qui n'ont nullement pas l'expression d'un scepticisme philosophique, c'est exprimer ce que Bultmann, entend par « *la neutralité de l'Etat, lequel n'est pas intéressé en tant que tel par la question de la réalité qui est le principe de son existence* »¹⁹. Par l'intermédiaire de Ponce Pilate, Rome montre son refus de se laisser interroger sur elle-même que son pouvoir perd sa signification. Un Etat dont le pouvoir et l'action n'ont plus de sens se détruit lui-même.

Réponse certes, mais de manière indirecte, c'est Pilate qui affirme que Jésus est Roi des Juifs. La réponse de Jésus transforme la question de Pilate en affirmation, tout en laissant au compte Pilate. C'est ce jeu complexe d'affirmation oblique autour de la question de la royauté de Jésus, de son rôle « *politique* » qui renvoie à la distinction et la séparation entre les deux pouvoirs terrestre et céleste. La réponse de Jésus à cette question de royauté peut être entendue comme un refus de cette royauté-là, n'acceptant pas la royauté politique qu'on lui attribue.

L'Etat qui élude la question de la vérité pour se réfugier dans une prétendue neutralité se livre lui-même aux mains du monde qui voit dans César et dans son règne le salut suprême. Le livre de l'Apocalypse dont le titre exact est la

¹⁵ St Jean, XVIII, 36, traduit par Buzy.

¹⁶ H. Schlier, *Essai sur le nouveau testament*, Paris, Ed. Du Cerf 1968, p. 228.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ St Jean XVII, 37.

¹⁹ R. Bultmann, *Jésus : mythologie et démythologisation*, trad. F. Freyss, S. Durand-Gasselien et C. Payot, Paris, Seuil, 1968, p. 507.

Révélation de Jésus Christ à son serviteur Jean met les chrétiens en garde contre un Etat ainsi détourné de sa vocation²⁰.

Jésus ayant relayé la distinction entre « le royaume d'ici-bas et le royaume d'en haut » n'éprouve aucune intention de désobéissance et de refus de se soumettre aux hommes qui l'incarnent et le représentent le pouvoir politique. Cette reconnaissance de l'autorité politique des hommes, du gouvernement politique romain par Jésus s'illustre bien aussi dans l'Épître aux Romains de Saint Paul :

Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorités qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pour quoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux même. Ce n'est pas pour une bonne action, c'est pour une mauvaise, que les magistrats sont à redouter. Veux-tu ne pas craindre l'autorité ? Fais-le bien, et tu auras son approbation. Le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant serviteur de Dieu pour exercer la vengeance et punir celui qui fait le mal²¹.

En effet, cette déclaration de Jésus selon laquelle son royaume ne serait pas terrestre mais plutôt céleste, est une affirmation de sa non-appartenance au système politique terrestre et en même temps une distinction entre royaume spirituel de Dieu qu'il est venu établir et les royaumes terrestres gouvernés par des autorités humaines. Il ne cherche pas à exercer un pouvoir politique ou établir un règne terrestre, contrairement à certaines attentes messianiques envisagées. Sa mission est plutôt centrée sur la proclamation du royaume de Dieu, fondé sur des valeurs spirituelles et éthiques, sur l'appel à la conversion et à la transformation intérieure des individus.

En affirmant cela, Jésus pose les bases et les fondements de sa religion, en invitant ses disciples à se défaire des préoccupations terrestres liées au pouvoir et à la domination, pour se concentrer sur la recherche du royaume de Dieu et sur la pratique de l'amour, de la justice et de la compassion. Martin Briba illustre à cet effet : « *l'Écriture a été écrite dans le but d'enseigner l'obéissance, et cet objet se confond avec celui du pouvoir politique* »²². Toutefois, en relatant le procès de Jésus devant Pilate, St Jean soulève en fait tout le problème de l'Etat. Il a bien reconnu que le pouvoir politique représenté par Pilate possède sa sphère propre et la possibilité de garder sa liberté par rapport au monde, bien qu'il soit du monde.

Mais à côté de lui surgit avec Jésus un autre pouvoir, qui ne tire pas du monde son origine ni donc sa nature, mais qui est « *d'en haut* ». Il s'agit du pouvoir de la vérité qui

²⁰ H. Schlier, *Op.cit.*, p. 240.

²¹ St Paul, Romains, XIII,1-6.

²² M. Briba, *Op.cit.*, p. 3.

même devant l'Etat affirme son droit d'être écouté par lui. La théorie de « *l'Etat Nazaréen* » développé par le disciple le plus aimé, témoigne que toutes les autorités sont investies par Dieu. Les chrétiens sont appelés à vivre dans le monde et respectés les lois de l'Etat, sont appelés à prier pour les autorités gouvernementales et à travailler pour la paix et la justice dans la société, car cela reflète de l'amour de Dieu pour le monde.

2. Dualité du spirituel et du temporel

L'évangile de St Mathieu dit ceci :

Les pharisiens allèrent se concerter en vue de le surprendre en parole et ils lui envoyèrent leurs disciples accompagnés des Hérodiens pour lui dire : « Maître nous savons que tu es franc et que tu enseignes la voie de Dieu avec franchise sans te préoccuper de qui que ce soit car tu ne regardes pas au rang des personnes. Dis-nous donc ton avis, est-il permis ou non de payer l'impôt à César ? Mais Jésus connaissant leur perversité riposta : « Hypocrites Pourquoi me tendez-vous un piège ? Faites-moi voir l'argent de l'impôt ». Ils lui présentèrent un denier, et il leur dit : « De qui est l'effigie que voici et la légende ? » « De César » répondirent-ils. Alors il leur dit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». A ces mots ils furent tous surpris et le laissant, ils s'en allèrent²³.

A César ce qui est à César : ainsi tout ne saurait être à César, celui-ci ne saurait revendiquer le tout de l'homme, au titre d'héritier de l'ancienne polis à la fois Etat et Eglise ; César n'est pas le seul à avoir autorité sur l'homme. Le dualisme du spirituel et du temporel est une notion qui fait référence à la séparation entre les affaires séculières dans la vie humaine. Cette idée que Jésus Christ développe ici, dans cette Evangile de St Mathieu considère l'autorité politique et religieuse comme deux sphères distinctes de pouvoir. D'après cette conception, la dualité exprime une séparation ou une distinction particulière à chacun des pouvoirs.

Le spirituel a sa part de pouvoir et d'autorité que représente l'Eglise au sein de la société, de la communauté des hommes. Elles sont donc chargées, responsable des questions spirituelles, de foi, qui ont une relation étroite avec Dieu ; telles que la moralité et la vie éternelle. Tandis que le temporel, l'Etat représenté par l'autorité politique, le gouvernement est chargé, responsable des questions telles que la justice et la sécurité et par exemple le cas échéant, le paiement de l'impôt. Le dualisme chrétien que consacre la fondation de l'Eglise de Christ, succède au monisme païen qui considère que le monde spirituel et le monde matériel

²³ St Mathieu XXII, 15-22

ne sont pas séparés, mais interconnectés. Il considère que la spiritualité est présente dans tous les aspects de la vie, y compris dans les relations sociales et politique, une vision du monde qui peut conduire à une approche holistique de la vie, ou les pratiques spirituelles sont intégrées dans tous les aspects de l'existence.

C'est l'une des raisons pour lesquelles, E. Renan ira jusqu'à dire : « Par ces mots : « *Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu* », il a créé quelque chose d'étranger à la politique, un refuge pour les âmes au milieu de l'empire de la force brutale »²⁴. Ainsi, le chrétien assume deux séries de devoirs, réclamés par deux institutions indépendantes et qui correspondent à la dualité de l'être humain partagé, souvent déchiré, entre sa nature matérielle et sa nature spirituelle. M. Prelot affirme ceci :

Le pouvoir politique a pour domaine le temporel, c'est-à-dire le gouvernement des intérêts présents de la vie humaine assorti de sanctions matériels. Le pouvoir religieux s'exerce par opposition sur l'intemporel. Il a trait aux rapports entre les hommes et Dieu. Son domaine est celui du spirituel, du gouvernement, des intérêts éternels des âmes, avec les moyens de sanctification et aussi des sanctions appropriées qui en elles-mêmes ne sont pas de caractère matériel²⁵.

Le dualisme chrétien publié dans les Evangiles, est une doctrine qui donne au croyant chrétien une discipline permettant de distinguer clairement le bien et le mal, le spirituel et le temporel. Elle lui permet de bien bâtir sa foi, de se concentrer sur ses relations avec Dieu, de chercher à vivre une vie en conformité avec les enseignements de Jésus Christ et choisir librement entre Dieu et le monde. Toutefois cette dualité offre aussi au citoyen chrétien vivant dans l'Etat, les principes utiles pour la gouvernance d'un Etat, le discernement et la prudence, le respect de la diversité culturelle et religieuse dans la société, la promotion de la paix et la justice pour tous.

Cependant, ces deux pouvoirs ne sont à l'évidence pas placés sur un plan d'égalité. Et comme le déclare H. Schlier : « *Le droit de l'Etat est maintenant limité par celui tout différent d'une autre souveraineté qui, venue de Dieu, se dresse maintenant dans le monde* »²⁶. Cette dualité des deux pouvoirs va libérer spirituellement l'individu de l'Etat, mais d'autre part, l'intégrera dans une autre société à la fois invisible et visible. Il en résultera des angoisses, des interrogations pour les fidèles en particulier les gnostiques qui, sont des personnes qui ont une vision particulière de la spiritualité et de la religion. Ils croient en une connaissance spirituelle supérieure qui peut être atteinte par la méditation et la réflexion. Ils

²⁴ E. Renan, *La Vie de St Jean*, Calmann-Lévy, <https://livre-religion.blogs.la-croix.com>. Consultée le 16/01/2023 à 04h06.

²⁵ M. Prelot, *Op.cit.*, p.148.

²⁶ H. Schlier, *Op.cit.*, p.239.

ne sont pas directement liés à la gouvernance d'un Etat, mais leur vision spirituelle influencer les individus qui occupent les postes de pouvoir.

On pourrait aussi aboutir à une irritation envers l'Etat romain imposant la réflexion nuancée et conciliatrice de Saint Pierre et de Saint Paul qui réclameront de la part de leur communauté le respect des autorités et du pouvoir établi. Ayant donc pour credo la neutralité, le laïc n'a pas de parti pris et n'obéit à personne. Il vit selon sa conscience. Comme neutre, il réconcilie les deux camps antagonistes. C'est pourquoi Ladrielle pense que la laïcité est un pont qui relie deux points de vue, deux doctrines. Pour lui, le laïc est l'homme de la situation puisque c'est lui qui apaise les tensions des uns des autres.

Comme telle, la laïcité n'est « ni directement, ni indirectement, une arme tournée contre les croyances (ni les autorités religieuses) »²⁷ mais « un instrument de concorde »²⁸ qui unit les hommes de tout bord entre eux. Sur la même base, Jean Dupuy prône que :

Le laïc est l'homme d'une double foi, mêlant une conception philosophique sur l'indépendance et la capacité de la raison humaine et une conception politique sur les droits de l'Etat et l'influence des prêtres afin d'affaiblir le pouvoir en le privant de l'appoint des forces irrationnelles et la séparation des pouvoirs qu'il impose entre le spirituel et le temporel²⁹.

II. L'IDÉE DE SÉPARATION DE POUVOIRS SPIRITUEL ET TEMPOREL CHEZ LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS DU MOYEN ÂGE

Au Moyen Age, l'Eglise catholique a un pouvoir immense en Europe. Les papes sont considérés comme les représentants de Dieu sur Terre et exerçaient une influence considérable sur les dirigeants politiques. L'Eglise avait également le contrôle sur l'éducation, la culture et la vie sociale. Toutes les initiatives intellectuelles reposaient entre les mains de l'Eglise. Cette période s'étend principalement de la fin du V^e siècle à la fin du XV^e siècle. Il n'existe pas en réalité de débat politique ou de démocratie au Moyen Age, car cette période n'envisage pas la vie terrestre, en dehors de la volonté divine. A cette ère, la matérialisation de l'ordre social et politique découle uniquement de la vision chrétienne d'un univers soumis à Dieu, Etre suprême et détenteur du pouvoir divin.

D'après Raymond Lulle, « *plus grande est l'espérance de l'homme en Dieu, plus signifiante est l'Esperance qu'en Dieu il y a grandeur de bonté, éternité, pouvoir, sagesse,*

²⁷ A. Payet, « Libre pensée et laïcité » in La laïcité, <https://bibliotheque.cpa01.fr>. Consultée le 23/03/2023 à 08h13.

²⁸ *Ibid.*, p 137.

²⁹ J. R. Dupuy, « La laïcité dans les déclarations internationales des droits de l'homme » in La Laïcité, pp. 145-146.

amour, perfection, miséricorde, justice et des autres vertus qui conviennent à Dieu. »³⁰ Le sage est un homme vertueux, qui obéit à son créateur, tandis qu'une cité prospère repose sur les normes suscitées, prescrites par la religion, pour une paix immuable et éternelle. Ces vertus sont des valeurs qui conduisent les humains au bonheur suprême. De ce fait, le droit divin renvoie à la justification d'un pouvoir absolu par le choix de Dieu. Il désigne également la loi divine de l'Eglise telle quelle se trouve consignée dans les Saintes Ecritures, fondement immuable puisque sacré, à partir duquel se fonde la loi chrétienne. Le droit divin des rois exprime une certaine conception du pouvoir.

Le Moyen Age se caractérise au plan politique par l'influence considérable des Eglises précisément l'Eglise catholique sur tous les aspects de la vie en société. A cette époque, les questions doctrinales impactent couramment les décisions des dirigeants de la cité. Ce système naît à partir du morcellement du pouvoir royal en occident. C'est une période qui est donc caractérisé par la division, la limitation de l'autorité politique et le rejet de la notion cité-Etat. La monarchie féodale est à cet effet le système politique rependu de cette époque.

Entre le XI^e et le XIII^e siècle, ce système atteindra son apogée, et sera à l'origine des guerres de croisade entre les religions, ainsi que de nombreuses violences politiques et sociales. Dans la monarchie absolue, le monarque n'a aucun compte à rendre à personne. Il gouverne selon ses désirs et ses volontés, et est détenteur du pouvoir absolu et monarchique. Il a également le droit de vie ou de mort sur ses sujets, cette politique gouvernementale a conduit à l'instauration de la peine de mort, qui représentait la clef de voute des systèmes répressif moyenâgeux, jusqu'au XVIII^e siècle, entendu comme siècle des Lumières, qui traduit l'émancipation de la personne humaine, à travers la raison : faculté fédératrice puisqu'universelle.

Au plan juridique, on note la soumission de l'homme à une justice divine, qui trouve son fondement du tribunal divin. Il s'agit d'un tribunal divin dans lequel les hommes seront tous appelés au dernier jour pour répondre de leur existence. Ceci, de façon individuelle. D'après les Chrétiens, toute créature divine sera jugée au dernier jour par Dieu, Etre Suprême et détenteur du pouvoir absolu. Raymond Lulle réitère à propos que :

Pouvoir et justice s'accordent avec l'éternité ; ainsi Dieu pourrait juger éternellement la créature (...). Or, pour signifier que Dieu pourrait user de sa justice éternellement sans commencement sur la créature, si la créature pouvait être éternelle sans commencement, la sagesse, la volonté, la

³⁰ R. Lulle, *Le Livre du gentil et des trois sages* (1274), traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles, Paris, Editions de l'Eclat, 1992, p. 23.

perfection et les autres vertus divines ont ordonné que la résurrection soit et que la justice ait le pouvoir de conserver le corps éternellement, même s'il est en proie aux tourments, et qu'il dure, afin que sur lui s'exerce la justice. Car le pouvoir et la justice de Dieu seront bien mieux démontrables, selon les conditions des arbres, par le fait que la résurrection est démontrable.³¹

La justice de Dieu est un attribut divin. Un verdict rendu de façon individuelle par Dieu que l'on peut comprendre comme l'impartialité du Maître de l'univers et théologiquement, comme sa Sainteté et sa Magnanimité. D'après la Bible, Dieu demande à ses créatures de rester saints comme lui. La justice de Dieu ne juge pas seulement les actes, mais aussi les cœurs ; c'est pourquoi elle est inséparable de la miséricorde et du pardon. Selon les chrétiens, aucune justice fut-elle des hommes, ne peut remplacer la justice divine. Personne ne doit prendre la place de Dieu en accusant, en condamnant, ou en gracieant autrui car, la justice divine touche les cœurs et œuvre dans le spirituel, dans le temps, l'espace et dans l'éternité.

La foi est immanente à la justice divine. Elle est miséricordieuse, en ce sens qu'elle appelle les hommes à la sainteté et à l'amour du prochain. Dès lors, La Cité de Dieu de Saint Augustin présente deux cités différentes à savoir : la cité terrestre qui est celle des hommes et la cité céleste qui est le temple de Dieu. La cité des hommes est caractérisée par le mal, l'injustice, le mensonge et la haine tandis que la cité céleste est celle du Bien, de la justice, de la vérité et de l'amour. L'homme qui croit en Dieu et qui mène une vie en phase avec le bien, ne craint pas d'être jugé au dernier jour, conformément à ses actes, ses paroles et ses intentions. Saint Augustin dira à propos :

La mort n'est pas un mal quand elle succède à une bonne vie ; elle ne peut être un mal que par l'évènement qui la suit (...). Or les chrétiens savent que la mort du bon pauvre sous les langues des chiens qui lèchent ses plaies, est incomparablement meilleure que celle du riche aux yeux expirant dans la pourpre et le lin (...). Dure et cruelle des hommes, cette mort de ses saints est précieuse devant le Seigneur. Tout reste, en effet, soin des funérailles, choix de la sépulture, pompes de l'enterrement, tout cela consolation des vivants plutôt que soulagement des morts. »³².

Selon les chrétiens et les théologiens, la justice divine est impartiale et parfaite, contrairement à la justice des hommes, qui peut être rendue consciemment ou inconsciemment de façon arbitraire. La justice divine renvoie donc au salut de l'homme. Le jugement dernier d'une part, démontre le caractère juste de Dieu, qui réserve un châtement aux méchants ; tandis que le salut de l'homme révèle la volonté du Maître de l'Univers de

³¹ R. Lulle, *Op.cit.*, p.24

³² St. Augustin, *Op. cit.*, pp. 24-25.

sauver son peuple, à qui il a promis la prospérité et la vie éternelle. Pour cela, Saint Thomas d'Aquin s'appuiera sur la justice aristotélicienne pour construire sa propre conception de la justice, mais en y ajoutant la notion de religion. Il ambitionne à cet effet d'étudier la nature et les enjeux de la justice dans les douze articles de sa *somme théologique*. D'après lui : « *le caractère vertueux de la justice consiste dans la volonté stable et permanente de rendre à chacun ce qui lui est dû* »³³.

1. Théorie de « *deux cités* » de Saint Augustin

Saint Augustin (354-430), est un théologien et philosophe chrétien d'origine berbère, est né dans la province romaine d'Afrique (actuelle Algérie). Il est considéré comme l'un des plus grands penseurs de l'Eglise catholique et a influencé de nombreux courants de la pensée occidentale. Saint Augustin a développé une théorie sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat connue sous le nom de « *théorie des deux cités* ». Selon cette théorie, il existe deux cités ou sociétés distinctes dans le monde : la *cité terrestre*, qui est gouvernée par les lois et les institutions créées par les hommes. Elle est caractérisée par le péché, l'égoïsme et la recherche du pouvoir et de la richesse, les individus qui appartiennent à cette cité sont motivés par des intérêts personnels plutôt que par des principes moraux ou spirituels. Toutefois, cette cité terrestre n'est pas nécessairement mauvaise en soi selon Augustin, car elle peut contribuer à la paix, la sécurité et la prospérité de la société. Mais elle doit être soumise à l'autorité de la *cité de Dieu* pour atteindre une véritable justice et une paix durable.

La *cité céleste* ou encore *cité de Dieu*, d'après Saint Augustin est celle où les croyants doivent à tous les prix chercher à vivre, tout en étant présents dans la cité terrestre. Selon lui, elle est la communauté des croyants qui cherchent à vivre selon les principes de Dieu et à suivre sa volonté. Elle est caractérisée par l'amour, la charité et la recherche de la vérité et de la justice. Les individus qui appartiennent à cette cité sont motivés par des principes moraux et spirituels plutôt que par des intérêts personnels. Cette cité de Dieu est la seule source de véritable paix et de bonheur éternel. Elle est caractérisée par la paix, la justice, l'égalité et la solidarité entre les membres, également ouverte à tous ceux qui cherchent à vivre selon les valeurs de l'Evangile, indépendamment de leur statut social ou de leur origine ethnique. Bien que la cité terrestre puisse contribuer à la société, elle ne peut jamais atteindre la perfection spirituelle de la cité de Dieu. Cependant, il est à noter que l'auteur de la théorie des « *deux cités* » a tout de même assigné des missions particulières à chacune des cités.

³³ St. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* (1274), tome 1, trad. F. Lachat, Paris, Editions Librairie De Louis Vivès, 1861, p. 28.

D'après Saint Augustin, l'Eglise et l'Etat sont deux institutions distinctes mais complémentaires, chacune ayant sa propre mission et son propre domaine d'action. Pour Saint Augustin, l'Eglise est chargée de guider les âmes vers le salut éternel, en enseignant la vérité de la foi chrétienne et en offrant les sacrements, notamment le baptême et l'eucharistie, qui sont des moyens de grâce pour la sanctification des âmes. L'Eglise doit également fournir des conseils spirituels et une direction morale pour aider les fidèles à éviter le péché et à cultiver la vertu, cette Eglise doit aussi être un modèle de charité et de service entre les autres, en particulier les plus pauvres et les plus vulnérables de la société, afin d'incarner l'amour du Christ dans le monde.

La mission de l'Etat selon Saint Augustin dans sa théorie, est de maintenir l'ordre social et de promouvoir la justice. Il doit veiller à ce que les lois soient justes et équitables, et à ce que les citoyens respectent ces lois pour éviter le chaos et la violence. L'Etat doit également encourager les citoyens à vivre selon les principes de la cité de Dieu en promouvant la charité, l'amour et la recherche de la vérité. Toutefois, Augustin souligne que l'Etat doit être au service de la cité de Dieu en favorisant les conditions propices à la vie spirituelle des individus.

D'après le philosophe théologien, l'Etat est une institution divine, créée par Dieu pour maintenir l'ordre social et la paix entre les hommes, il est souverain, c'est-à-dire qu'il doit avoir le pouvoir suprême sur son territoire et ses citoyens. Il est aussi limité comme pour dire qu'il ne doit pas empiéter sur les droits et libertés des citoyens. Il doit respecter les limites fixées par Dieu et par la nature humaine qui sont : le principe de la justice divine et la dignité humaine. Il est temporel, destiné à disparaître avec la fin des temps, différent de la cité de Dieu, c'est-à-dire le royaume de Dieu qui est éternel. Saint Augustin a écrit plusieurs ouvrages sur les rapports entre Etat et Eglise, notamment : « *La Cité de Dieu* », « *Les Confessions* » et « *Le Traité sur la doctrine chrétienne* ».

Tôt dans ses études, en lisant Cicéron, Augustin avait été marqué par la philosophie antique. Certes ce chrétien reconnaît en Dieu un au-delà de la raison, mais il n'a pas pour autant renoncé à l'idéal de rationalité qui anime la pensée grecque depuis Platon. Il entend concilier la raison et la foi. Mieux, il voit dans la première un précieux soutien pour la seconde. « *Croire afin de comprendre, comprendre afin de croire* », telle sera la maxime de ce croyant philosophe.

« *Les Confessions* », son œuvre la plus célèbre, portent la marque de cette double exigence. Après les neuf premiers livres, qui constituent la première tentative pour un philosophe d'exposer l'histoire personnelle de ses pensées, Augustin se penche sur le récit

biblique de la création du monde. Il voit dans le livre de la Genèse non seulement un objet de foi, devant lequel notre raison doit s'incliner, mais aussi une extraordinaire incitation à penser. C'est que, dès les premiers mots, « *au commencement, Dieu créa le ciel et la terre...* », L'esprit bute sur l'énigme du temps. On sait la fascination de l'homme pour les origines.

Mais l'esprit attiré par cette régression vers le moment premier du monde, pose une question vertigineuse : qu'y avait-il avant le commencement ? –Dieu, répond le texte. Il y a donc eu un avant le commencement. Dans ce cas, que faisait Dieu en attendant de créer le monde ? –Il préparait un bucher, répondent certains théologiens irrités par tant d'impertinence, le bucher sur lequel méritent de finir ceux qui se posent de telles questions ! Saint Augustin récuse cette façon cavalière de couper court à l'interrogation métaphysique. Il choisit de relever le véritable défi à l'intelligence que représente la question – ou plutôt les questions du temps. Cette recherche fait l'objet du livre *XI des Confessions*.

Les Confessions de Saint Augustin sont un livre profondément personnel, autobiographique et spirituel qui offre un aperçu fascinant de la vie et de la pensée d'un des plus grands penseurs chrétiens de tous les temps. Il raconte sa vie, son enfance à sa conversion au christianisme, commence par évoquer ses premiers souvenirs d'enfance et sa quête incessante de la vérité, décrit ainsi sa jeunesse tumultueuse, marquée par des plaisirs charnels, les amitiés et les erreurs de jugements. Il y aborde des thèmes tels que la recherche de la vérité, la nature du péché, la grâce divine, affirmant que l'homme est incapable de se sauver lui-même et a besoin de la grâce divine. La relation entre la foi et la raison, et la place de Dieu dans sa vie, le désir de comprendre le monde qui l'entoure, des questions plus larges telles que la nature du temps, la mort et l'éternité.

Le concept d'augustinisme politique, forgé dans les années 1930 par Henri Xavier Arquillière, a eu un grand retentissement dans son époque et une postérité exceptionnelle, restant aujourd'hui, malgré les nouvelles perspectives d'analyse des pensées médiévales, un concept impératif souvent utilisé qui informe encore nos manières d'appréhender la théologie politique. Parler d'augustinisme implique une certaine vision de Saint Augustin, de l'Eglise, de l'histoire, de la philosophie. « *La doctrine du gouvernement du monde par Dieu au moyen de son plus haut représentant ici-bas, de son suprême vicair le pape. Les autres pouvoirs ne sont légitimes que dans la mesure où ils sont institués ou approuvés par cette suprême hiérarchie.* »³⁴

³⁴ H.X ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique*, Paris, 1955, p. 36.

C'est un concept qui décrit en partie, le mouvement de christianisation de la politique. Il définit une entreprise de subordination du pouvoir politique au pouvoir religieux au nom de la supériorité de l'âme sur le corps, un effort de moralisation chrétienne des conceptions politiques, fondées sur des notions antiques. « *On se tromperait en croyant que ce livre, avec son titre, ait fourni une sorte de modèle pour la réalisation d'une société temporelle chrétienne qui fut une cité de Dieu sur terre. Ce sont les textes moraux que l'on cite, ceux qui esquissent le portrait du prince* »³⁵.

L'Etat est alors fortement soumis à des valeurs éthiques et morales : la discipline ecclésiastique est envisagée comme perfectionnement de l'Etat lui-même, et les vertus chrétiennes deviennent les conditions du bon exercice du pouvoir. L'augustinisme politique affirmerait la mission politique du sacerdoce et envisagerait l'Etat comme garant d'un ordre, tourné vers Dieu, maintenant des valeurs et préservant la vérité de l'amour chrétien comme fin. Elle serait la tendance à penser la réalisation de la cité de Dieu, concept mystique, dans un empire théocratique, institution politique.

La doctrine qui confond la cité de Dieu avec un empire théocratique, bien que ce soit un vrai contresens, était inévitable dès que les circonstances politiques et sociales en favorisaient l'éclosion ; Augustin lui-même s'était engagé dans cette direction en imposant à l'État, comme un devoir, de subordination dont les modalités et les limites ne sauraient être déterminées à priori.³⁶

La politique devient le lieu où l'homme doit montrer sa capacité à faire vivre sur terre la cohésion donnée par une révélation. L'augustinisme politique symboliserait le rêve d'unité politique et religieuse de la société médiévale. Toutefois, la question du rapport entre Eglise et Etat, qui a marqué la grande période du Moyen Age a été l'une des préoccupations majeures des pères d'Eglise. A la suite de Saint Augustin, Saint Anselme et Saint Thomas d'Aquin ont aussi développés des théories très pertinentes.

2. Théorie de la « *double fin* » de Saint Thomas d'Aquin

Contrairement à Saint Augustin qui considérait que l'Eglise et l'Etat étaient deux entités distinctes, mais que l'Eglise avait un rôle important à jouer dans la vie politique en guidant les dirigeants vers le bien commun, et qui défendait aussi la séparation entre les deux pouvoirs, Saint Thomas d'Aquin considérait que l'Eglise et l'Etat étaient deux sphères complémentaires et interdépendantes. Chacune ayant son propre rôle à jouer dans la société. Il

³⁵ Y. Marie CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age*, t. I, 1968, p. 85.

³⁶ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1931, p. 235.

défendait également l'idée selon laquelle, le pouvoir temporel devait être subordonné au pouvoir spirituel, et que l'Eglise avait le devoir et la lourde tâche de guider les dirigeants politiques vers le bien commun en rappelant les principes moraux et religieux de la loi divine.

Saint Thomas d'Aquin (1266-1274), est l'un des plus grands esprits du Moyen Age, philosophe théologien italien appartenant à l'ordre des dominicains. Il s'efforça d'accorder la foi et la raison, estime que la première apporte des vérités inaccessibles à la deuxième, que cette dernière est en mesure de confronter, sans toutefois les démontrer. Fidèle à Aristote, s'efforce d'unifier les thèmes chrétiens et les concepts de celui-ci, sa morale est très proche de l'éthique d'Aristote. Les considérations de Thomas d'Aquin sur la justice aboutissent à distinguer justice distributive- celle qui répartit honneurs, richesses et dignités selon les qualités de chacun- et justice commutative- celle qui règle les échanges économiques selon le principe de l'égalité de proportion. Ici, Saint Thomas d'Aquin se réfère directement au livre V de « *l'Ethique à Nicomaque* », d'Aristote.

Au sommet de l'éthique se dessine la figure du sage :il désigne celui dont l'attention est tournée vers la cause suprême de l'univers, à savoir Dieu. Ainsi la sagesse représente-t-elle la connaissance des réalités divines. L'ultime bonheur de l'homme consiste à contempler le divin et la vérité la contemplation du vrai est notre but ultime et nous élève de Dieu. Cette adaptation de la doctrine aristotélicienne à la pensée chrétienne, acceptée d'abord difficilement par l'Eglise (en raison de certains aspects de la philosophie d'Aristote, qui voyait, par exemple, dans l'âme la forme du corps), va jouer, progressivement, un rôle fondamental dans le catholicisme : à partir du XV^e siècle, le thomisme est adopté comme doctrine officielle de l'Eglise.

Le thomisme est donc une doctrine philosophique et théologique qui s'appuie sur les écrits de Saint Thomas d'Aquin. Dans cette doctrine officielle de l'Eglise catholique, le thomisme est considéré comme une des principales sources de la théologie catholique. Il a été adopté comme méthode d'enseignement dans les universités catholiques et est utilisé pour développer la théologie dogmatique et morale. Cette doctrine met l'accent sur la raison et la logique pour comprendre la foi chrétienne, tout en reconnaissant l'importance de la révélation divine et de la tradition de l'Eglise.

La « *théorie de la double fin* », développée dans le rapport entre l'Eglise et l'Etat par Saint Thomas d'Aquin, dévoile que l'Eglise et l'Etat ont des fonctions distinctes mais complémentaires, les deux institutions doivent rester distinctes et indépendantes l'une de l'autre, chacune ayant sa propre mission et ses propres responsabilités.

L'Eglise avait pour mission de guider les âmes vers le salut éternel, être indépendante de l'Etat et que les autorités ecclésiastiques ne devaient pas exercer de pouvoir temporel. L'Etat quant à lui, avait pour rôle de maintenir l'ordre et la justice dans la société, ne devait pas s'immiscer dans les affaires religieuses, et qu'il devait respecter la liberté de conscience des individus. Cependant Thomas reconnaissait que les deux pouvoirs politique et ecclésiastique pouvaient coopérer pour le bien commun, notamment dans le domaine de l'éducation et la charité, que cette coopération ne devrait pas compromettre leur intégrité ou leur autonomie. C'est-à-dire que Saint Thomas d'Aquin prônait une collaboration respectueuse entre l'Eglise et l'Etat, basée sur des valeurs communes de justice et de bien-être pour tous.

Dans sa *Somme Théologique*, œuvre maitresse, c'est là qu'il développe une synthèse de la théologie chrétienne et de la philosophie aristotélicienne. Dans cet ouvrage, Saint Thomas aborde des sujets tels que la nature de Dieu, la création du monde, la nature humaine, la vie morale, le péché, la grâce, les sacrements et l'eschatologie. Son influence sur la théologie et la philosophie chrétienne, a donné naissance à une approche rationnelle et synthétique de la théologie et a été largement adoptée par les théologiens catholiques.

Sa méthode d'analyse logique et de raisonnement a été utilisée dans de nombreux domaines, notamment la philosophie de la connaissance, la métaphysique et l'éthique. Ses enseignements sur les sacrements ont été intégrés dans le catéchisme catholique et ont influencé la liturgie de l'Eglise catholique. Sur le droit canonique et la pensée politique de l'occident, l'auteur de *somme théologique* reconnaît le droit canonique comme le droit de l'Eglise catholique romaine. Il a défendu le principe selon lequel les autorités ecclésiastiques devaient être responsables devant Dieu et devant les fidèles, et qu'ils devaient exercer leur autorité avec prudence et sagesse. Ce droit assurait que les croyants respectaient les enseignements de l'Eglise, et que les lois, justes et équitables.

Sur la pensée politique de l'occident chrétien, le pouvoir politique devrait être exercé avec justice et dans le respect de la loi naturelle, qui est la loi divine. Les gouvernants devaient être responsables devant Dieu et devant le peuple, souligne également le principe de subsidiarité, qui stipule que les problèmes doivent être résolus au niveau le plus bas possible de gouvernement ou d'autorité. Dans ces différents ouvrages en rapport avec l'Eglise et l'Etat, Saint Thomas d'Aquin, développe sa théorie de la double vérité, selon laquelle il existe une vérité naturelle accessible à la raison humaine, et une vérité surnaturelle révélée par Dieu. Il dévoile également que le pouvoir temporel doit être subordonné au pouvoir spirituel de

l'Eglise, et que l'Etat doit promouvoir le bien commun en respectant les lois naturelles et divines.

Nous retenons donc de ces deux philosophes théologiens à savoir : Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin que la question du rapport entre l'Eglise et l'Etat au Moyen Age n'a pas été bouclée, elle s'est vue prolongée jusqu'à la période de la Renaissance, et même au-delà.

CHAPITRE II : ÉGLISE ET ÉTAT : RÉVOLUTION ANGLAISE ET FRANÇAISE

Dans ce second chapitre, nous voulons montrer que la révolution en Angleterre et en France sont des éléments significatifs et déclencheurs qui ont entraînés de nombreuses mutations dans la pensée scientifique, philosophique et politique en Europe à partir du XVI^e – XVIII^e siècle. Elles sont toutes liées et interconnectées par un mouvement de changements de désir plus large, de remise en question des structures traditionnelles de la société et de promotion des nouvelles idées basées sur la raison, la liberté et l'égalité.

Il est donc question pour nous non pas de refaire l'histoire des révolutions, mais plutôt de rejoindre le philosophe allemand Georg Wilhelm Friedrich Hegel, qui symbolise l'envol de l'oiseau de Minerve, comme le moment du début de réflexion philosophique sur une analyse des événements passés une fois qu'ils sont survenus. Il s'agit donc ici de ressortir les éléments qui ont marqués la remise en question du cléricalisme et qui ont suscité l'idée d'une soumission du pouvoir religieux par le pouvoir politique chez Hobbes et l'idée de séparation entre le pouvoir politique et religieux, où de neutralité de l'un à l'autre par les hommes de Lumières du XVIII^e siècle, porteurs du mouvement révolutionnaire en France et dans le monde.

I. LES CAUSES, LES MANIFESTATIONS ET LES IMPACTS DE LA RÉVOLUTION ANGLAISE

La révolution anglaise est également connue sous le nom de la guerre civile anglaise ou encore la guerre des trois royaumes qui a opposé l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande entre 1640 et 1660. L'une des différentes causes de cette guerre est ancienne et s'agit de l'acte de suprématie de 1534 promulgué par le roi Henri VIII d'Angleterre, qui établit l'Eglise d'Angleterre comme une institution indépendante de l'autorité papale. Cet acte qui confirme la rupture avec l'autorité ecclésiastique de Rome, permet au roi par la suite de divorcer de sa première femme, Catherine d'Aragon, sans l'autorisation du pouvoir religieux de Rome et lui confère tout de même le titre de « *chef suprême* » de l'Eglise d'Angleterre, et le pouvoir considérable sur les affaires religieuses du pays.

Les causes immédiates sont donc désormais d'ordres religieux, économique et politique. L'Angleterre qui est majoritairement protestante, tandis que l'Ecosse et l'Irlande sont majoritairement catholiques, tente d'imposer le protestantisme dans les deux autres royaumes et suscite des réactions violentes. Une combinaison de tensions politique et économique est suivie à travers la politique gouvernementale du roi Charles Ier, qui manque de consulter et de convoquer le parlement. La révolution industrielle, la question fiscale qui impose un besoin d'argent au roi pour financer ses guerres et ses projets, sont les malheurs par lesquels le parlement lui refuse son appui et son soutien.

Ces facteurs sont en quelque sorte des causes du déclenchement des luttes qui conduisent à une véritable guerre civile (1642-1646) entre les partisans du roi (anglicans, haute noblesse et paysans) et les partisans du parlement (puritains, petite noblesse terrienne et bourgeoisie urbaine). Cromwell, chef de l'armée parlementaire, soumet les forces de Charles Ier et réussit à obtenir sa décapitation en (1649), et sous couvert de la souveraineté parlementaire, Cromwell impose à l'Angleterre une dictature militaire. C'est donc sur ce fond de crises diverses que va évoluer Hobbes et dont la pensée est fortement influencée. Toutefois dans cette première partie, nous nous attelons à montrer que les causes, les manifestations et les conséquences religieuses, sociales, politiques et économiques de la révolution anglaise sont sommairement décrites comme les crises qui contribuent à changer le visage politique, religieux et philosophique sur les questions de gestion de pouvoir et de gouvernance du royaume d'Angleterre au début du XVII^e siècle.

1. Causes et manifestations de la Révolution anglaise

Cette guerre civile anglaise, a été causée par un certain nombre de facteurs, dont la principale cause fut, le conflit permanent entre le roi Charles Ier d'Angleterre et le parlement anglais au sujet du pouvoir politique, des finances et des réformes religieuses déclenchées dans une situation marquée par la paranoïa. Tous les camps recoururent à la violence, et ses effets concourent à plus de deux cent mille morts, l'exécution de Charles Ier d'Angleterre, l'abolition de la monarchie, la création d'une République du Commonwealth et une dictature militaire sous Olivier Cromwell.

a. Sur l'aspect religieux

La guerre civile anglaise, a été causée par un certain nombre de facteurs religieux à savoir : La réforme protestante, le puritanisme, la politique religieuse de Charles Ier, et le conflit entre les trois royaumes.

En l'an 1640, le gouvernement d'Angleterre était monarchique et le roi régnant, Charles, premier du nom, tenait la souveraineté du droit d'une lignée ininterrompue de six cent ans, était aussi roi d'Ecosse par une lignée plus longue et était roi d'Irlande depuis l'époque de son ancêtre Henri II. C'était un homme qui ne manquait pas de vertu, tant pour le corps que pour l'esprit, et qui s'efforçait surtout de remplir ses devoirs envers Dieu en gouvernant bien ses sujets³⁷.

La Réforme protestante avait commencé en Europe au début du XVI^e siècle, mais en Angleterre, elle a pris de l'ampleur sous le règne d'Henri VIII. La rupture avec l'Eglise catholique romaine a créé une division religieuse en Angleterre avec les protestants et les catholiques. Le pouvoir du Pape, aussi bien temporel qu'ecclésiastique, a été aboli par un Acte parlementaire. Le Pape était le vicaire de Christ et devait, par le droit de Christ, gouverner tous les chrétiens. Et ceux-là étaient connus sous le nom de Papistes.

Pour ce qui est des Papistes, ils revendiquent ce droit en se fondant sur un texte de Deutéronome, XVII, 12, et sur d'autres textes semblables, en ces termes : « *L'homme qui par orgueil, n'écouterà pas le sacrificateur placé là pour servir l'Eternel, ton Dieu, ou qui n'écouterà pas le juge, cet homme sera puni de mort* »³⁸. Comme le peuple juif était le peuple de Dieu et que toute la chrétienté est de même aujourd'hui le peuple de Dieu, il infère de là que le Pape, qu'ils pensent être le grand prêtre de tout le peuple chrétien, doit être obéi dans tous ses décrets par tous les chrétiens sous peine de mort.

De même, comme dans le nouveau testament Mathieu XXVIII, 18-20, le Christ dit : « *Jésus, s'étant approché, leur parla ainsi : Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du père, du Fils et du Saint Esprit, et enseignez-leur à observer ce que je vous ai prescrit* »³⁹. Il ressort qu'il faut obéir au commandement des apôtres et, par conséquent, que les nations sont tenues d'être gouvernées par eux et surtout par le prince des apôtres, Saint Pierre, et ses successeurs les Papes de Rome.

L'acte de suprématie de 1534, a été promulgué par le roi Henri VIII d'Angleterre et a établi l'Eglise d'Angleterre comme une institution indépendante de l'autorité papale. Cet acte a permis à Henri VIII de divorcer de sa première femme, Catherine d'Aragon, incapable de lui donner un héritier mâle, sans l'autorisation du Pape. Catherine avait donné naissance à une fille, la future reine Mary I, mais Henri VIII, voulait un fils pour assurer la succession de la couronne. A également été attiré par Anne Boleyn et voulait l'épouser, mais cela était

³⁷ T. Hobbes, *Béhémot Ou le long parlement (1679)*, Trad., originale de Philippe Folliot, professeur de philosophie au Lycée Ango, Dieppe, Normandie. 17 aout 2010, p.7.

³⁸ Deutéronome, XVII, 12.

³⁹ St Mathieu, XXVIII, 18-20.

impossible tant qu'il était marié à Catherine d'Aragon, et a donc arraché le divorce pour pouvoir épouser Anne Boleyn. Cet acte a également conféré au roi le titre de « *chef suprême* » de l'Eglise d'Angleterre, lui donnant ainsi le pouvoir considérable sur les affaires religieuses du pays. L'acte de suprématie a été un tournant majeur dans l'histoire religieuse de l'Angleterre et a ouvert la voie à la Réforme protestante du pays. Voici par exemple la teneur :

Bien que sa majesté le roi soit et doive être, en toute justice et selon le droit, le chef suprême de l'Eglise d'Angleterre et qu'il soit ainsi reconnu par le clergé de ce royaume dans ses assemblées, pourtant, pour corroborer et confirmer ce titre, pour développer la vertu de la religion chrétienne en ce royaume d'Angleterre et pour réprimer et extirper toutes les erreurs, hérésies et autres démesures et abus en usage dans ce royaume, il est décrété, par l'autorité du présent parlement,⁴⁰

Le philosophe anglais énumère d'avantage que :

le roi sera considéré comme le seul chef suprême sur la terre de l'Eglise d'Angleterre, appelée Eglise anglicane, et qu'il jouira, unis à la couronne impériale du royaume, aussi bien du titre et du droit que tous les honneurs, dignité, profits et avantages de ladite dignité de chef suprême de cette Eglise qui dépend de lui ;⁴¹

Il conclut :

que notre dit seigneur souverain, ses héritiers et successeurs, rois de ce royaume, auront les pleins pouvoirs et une pleine autorité pour, régulièrement, inspecter, réprimer, redresser, enregistrer, ordonner, corriger, empêcher et rectifier de telles erreur, hérésies, abus, offenses, outrages et démesures, quels qu'ils soient, ce qu'aucune autorité ou juridiction spirituelle ne pourra faire⁴².

L'une des causes religieuses de la guerre civile anglaise est aussi, le conflit entre les trois royaumes, conflit qui a opposé l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande entre 1639 et 1651. Cette guerre a été causé au fait que les Ecossais étaient majoritairement presbytériens, tandis que les Anglais étaient divisés entre les anglicans et les puritains. Le roi Charles Ier a tenté d'imposer l'anglicanisme en Ecosse, ce qui a suscité la colère des presbytériens écossais. En réponse les Ecossais ont envahi l'Angleterre en 1640, déclenchant la guerre des trois royaumes.

Au cours de cette période, un mouvement religieux appelé puritanisme a commencé à prendre de l'ampleur en Angleterre. C'était des protestants qui cherchaient à purifier l'Eglise d'Angleterre de tout ce qu'ils considéraient comme étant trop proche du catholicisme. La

⁴⁰ T. Hobbes, *Béhémot Ou le long parlement*, *Op. cit.*, pp. 8-9.

⁴¹ *Id.*

⁴² *Id.*

politique religieuse de Charles Ier avait des sympathies pour l'Eglise catholique romaine. Il a tenté d'imposer une politique religieuse qui favorisait les catholiques, ce qui a suscité la colère des protestants.

Le conflit entre le parlement et le roi qui cherchait à gouverner sans le parlement et imposait sa politique religieuse : Le parlement composé en grande partie des puritains qui s'opposent à la politique religieuse de Charles Ier. Deux camps apparaissent et la guerre éclate, d'un côté les royalistes étant considérés comme plus catholiques et de l'autre côté les parlementaires, cherchant à limiter l'autorité du roi et à défendre leurs propres intérêts. Voici en quelques sortes ce que dit Hobbes dans le *Béhémoth* :

Il me semble que l'Angleterre et l'Ecosse, ne constituant qu'une seule ile et leur langue étant presque la même, étant gouvernés par un seul Roi, se jugent l'une l'autre un pays étranger. Les Romains étaient maître de nombreuses nations et, pour les obliger à mieux obéir aux édits et aux lois qu'on leur envoyait de la cité de Rome, ils jugèrent bon d'en faire tous des romains et, dans les diverses nations, comme l'Espagne, la Germanie, l'Italie ou la France,⁴³

Il réitère :

Ils donnaient des promotions à certains qu'ils jugeaient digne, même d'être sénateurs de Rome, et donnaient à tous les gens du petits peuple les privilèges de la cité de Rome par lesquels ils étaient protégés des offenses des autres nations dans lesquelles ils résidaient. Pourquoi les Ecosseis et les Anglais ne furent-ils pas réunis de la même manière en un seul peuple ?⁴⁴.

La réforme protestante et la rupture avec l'Eglise catholique romaine ont été l'une des véritables causes religieuses de la guerre des trois royaumes, de (1640 à 1660). Au XVI^e siècle, lors de la réforme, le roi Henri VIII d'Angleterre s'était proclamé chef de l'Eglise d'Angleterre. Le protestantisme était devenu intimement lié à l'identité anglaise. Le catholicisme devenu l'ennemi national, interdit en Angleterre et incarné par la France et l'Espagne, restait cependant la religion de la majorité de la population irlandaise. En Ecosse, le succès de la réforme protestante, avait amené le parlement écossais à reconnaître officiellement l'Eglise presbytérienne.

Ces différents groupes religieux de la réforme protestante à savoir : les puritains, les baptistes, les presbytériens, les indépendants ont contribué à façonner les événements de la révolution anglaise et ont joué un rôle important dans le développement de la religion en Angleterre et en Ecosse à cette époque. Leur influence a contribué à façonner les événements et les résultats de cette période tumultueuse de l'histoire anglaise.

⁴³ T. Hobbes, *Béhémoth Ou le Long parlement*, Op. cit., pp. 45-46.

⁴⁴ *Id.*

b. Sur le plan politique

Cette guerre a été aussi causée par une combinaison de facteurs politiques à savoir : La question du pouvoir royal, la politique optée du roi, les conflits territoriaux, la question fiscale et la question de la représentation politique. Le roi Charles Ier cherchait à renforcer son pouvoir absolu en s'opposant au parlement et en s'appuyant sur des conseillers impopulaires comme le comte de Strafford. Cette question de pouvoir royale a été l'une des principales causes politiques de la guerre civile anglaise. La guerre n'était que la phase de combat d'une lutte qui remontait à la toute première année du règne de Charles Ier, en 1625. L'absence de compromis du roi Charles et sa croyance inébranlable en son droit divin de régner l'avaient mis en conflit direct et persistant avec un parlement tout aussi déterminé qui voulait un rôle plus important dans le gouvernement.

Le parlement voulait également empêcher ce qu'il considérait comme un retour progressif aux pratiques catholiques dans l'Eglise anglicane, sous l'impulsion d'arméniens tels que William Laud ; l'archevêque de Canterbury, (1573-1645). De nombreux députés étaient puritains, et parmi eux, les indépendants ou congrégationalistes dominaient. Ils voulaient moins des évêques, plus d'inclusion dans l'Eglise et une plus grande liberté pour les congrégations « *indépendante* » qui se réunissaient selon la conscience de chaque croyant et leur propre interprétation de la Bible.

L'absolution de la monarchie n'était pas l'objectif de la majorité des députés, mais plutôt la suppression de ce qui était considéré comme les mauvais conseillers du roi et une limitation de ses pouvoirs, notamment en terme de finances et de levée d'impôts sans le consentement du parlement, comme la

Ship Money », pour financer les navires de guerre. « Il n'y était pas depuis de nombreux jours quand ils lui envoyèrent dix-neuf propositions parmi lesquelles plus d'une douzaine réclamaient différents pouvoirs qui étaient des parties essentielles de la souveraineté. Mais avant cette époque, ils avaient réclamé certains des droits dans une pétition qu'ils avaient appelée pétition de Droit⁴⁵.

Ces griefs et d'autres sont présentés par le parlement dans la « *pétition of right* » (pétition des droits) de 1628. Le roi quant à lui, ne voyait pas l'utilité d'un parlement et n'en convoqua aucun entre 1629 et 1640, période que l'on appelle aujourd'hui son « *règne personnel* », qui commença après le rejet de la pétition des droits.

Les événements atteignirent un point critique en 1639, lorsqu'une armée écossaise envahit le nord de l'Angleterre, ce qui marque le début des guerres des évêques (1639- 40).

⁴⁵ T. Hobbes, *Béhémot ou le long parlement*, Op. cit., p. 39.

Ces guerriers étaient connus sous le nom de « *convenanters* » (covenantaires) par ce qu'ils avaient signé une alliance dans laquelle ils juraient de défendre l'Eglise presbytérienne écossaise et son chef organisationnel, le Kirk. Charles avait pris plusieurs mesures impopulaires pour modifier les pratiques religieuses en Ecosse, notamment en imposant un nouveau « *Book of Common prayer* », livre de la prière commune en 1637. Afin de lever une armée capable de défendre son royaume, Charles fut obligé de rappeler le parlement. « En effet, ce que ces démocrates visaient surtout à ce moment, c'était de forcer le roi à convoquer un parlement ce qu'il n'avait pas fait depuis dix ans »⁴⁶.

Les députés saisirent cette occasion pour faire valoir leurs arguments en vue de limiter les pouvoirs du roi. Cependant Charles fut obligé de congédier ce que l'on a appelé le parlement court après trois semaines (avril à mai 1640). « Le roi envoya le Duc de Hamilton en Ecosse avec une commission et des instructions pour y convoquer un parlement et pour utiliser tous les moyens possibles mais tout cela ne servi à rien car les Ecossais étaient désormais résolus à lever une armée et à entrer en Angleterre »⁴⁷.

Mais la vérité est que ces Ecossais étaient poussés par certains Anglais démocrates et presbytériens. Il ressort même que le Duc de Hamilton les avait encouragés plutôt que de les découragés de cette expédition. Par conséquent un autre parlement fut convoqué en novembre 1640, et celui-ci eut plus de succès, à tel point qu'il est désormais connu sous le nom de Long parlement. Lorsque les députés présentèrent à nouveau leurs doléances casernant le régime du roi, cette fois dans la « *Grande Remontrance* » de novembre 1641, Charles les rejeta une fois de plus.

Le roi semblait-il, ne pouvait pas faire de compromis, et il était encore sous le coup du procès et de l'exécution par le parlement de son plus proche conseiller Thomas Wentworth, comte de Stafford (1593-1641) en mai 1641. Stafford avait été accusé de se préparer à faire entrer une armée irlandaise en Angleterre pour aider le roi, ce qui ne fut jamais vraiment éprouvé, mais qui était un symptôme de l'atmosphère de méfiance entre le souverain et nombre de ses députés. Le roi coupa ensuite les derniers fils fragiles de la confiance entre les deux parties lorsque, en janvier 1642, il pénétra dans le sanctuaire du parlement avec un groupe d'hommes armés et tenta d'arrêter les cinq députés qu'il considérait responsable de la Remontrance.

Les cinq hommes, dont John Pym (1584-1643), un puritain qui était l'opposant le plus virulent du roi au parlement, avaient été avertis à l'avance et ne s'étaient pas présentés pour

⁴⁶ *Ibid.*, p.40.

⁴⁷ *Ibid.*, p.43.

éviter l'arrestation. Cependant, même à ce stade, tous les députés n'étaient pas contre le roi, et la division du parlement sur la manière de gérer la crise gouvernementale encouragea Charles à chercher une solution militaire à ce qui n'avait été jusque-là qu'un conflit de mots. Les deux parties commencèrent à rassembler leurs ressources.

En aout 1642, Charles s'était établi à Nottingham où une armée royale fut formée. Les royalistes contrôlaient le sud-ouest et le nord de l'Angleterre avec le port de Newcastle et le précieux charbon de la région. Le parlement contrôlait Londres, la Royal Navy et le sud-est de l'Angleterre. Les deux camps sont connus sous le nom de « *Cavaliers* » (royalistes) et « *Têtes rondes* » (parlementaires). Ce dernier nom provient du fait que certains puritains portaient leurs cheveux très courts, mais cela n'était vrai qu'au tout début de la guerre. Réalité, de nombreux officiers des deux camps portaient de longues perruques et des vêtements extravagants.

2. Conséquences ou impacts de la révolution anglaise

Les hommes se sont toujours fait la guerre, et les armées de penseurs n'ont cessé d'y réfléchir. Or même les plus grands d'entre eux n'ont à peu près rien à dire sur la guerre civile. Ce sont les philosophes surtout qu'elle a hanté, parce qu'elle déchire la vie commune jusqu'à mettre le corps politique en péril de mort. Les conséquences ou l'impact de la guerre civile anglaise, furent énormes et de plusieurs ordres : humains, matériels, politiques, économiques, sociaux, et religieux...

De Platon à Marx, de Cicéron à Machiavel, de Hobbes à Tocqueville, tous ont tenté de comprendre une guerre que chacun a connue. Mais la guerre civile, dont les définitions abondent au point de la rendre insaisissable, se résume le mieux dans sa proposition originelle : c'est la guerre que se font les citoyens. Les classiques de la Grèce et de Rome nous ont appris qu'elle se nourrit de l'inégalité et des dissemblances extrêmes. Mais une rupture se produit depuis l'avènement de l'ère chrétienne, ou s'impose l'évidence de l'universel, ou les promesses d'un autre monde opposent les hommes. Désormais la guerre civile prend une autre dimension, et s'analyse à double sens : négatif et positif.

a. Conséquences ou impacts négatifs de la guerre civile anglaise

La guerre civile anglaise a laissé de nombreuses séquelles et a fait des dommages sur le plan politique et religieux. Tout d'abord, elle est responsable d'une division profonde entre les Anglais, qui se sont battus les uns contre les autres pour des raisons religieuses et politiques : « Il y eut une bataille entre la milice du parlement et celle de l'appel du ban à Staffordshire, avec milord Brook pour le parlement et milord de Northampton pour le roi,

bataille ou ces deux commandants furent tués »⁴⁸. En outre, la guerre a entraîné la mort de milliers de personnes, la destruction de villes et villages, et a laissé le pays en lambeau, dans une situation économique difficile :

Pour ce qui est des actions militaires en commençant par les quartiers généraux, le prince Rupert prit Birmingham, une garnison du parlement. En juillet suivant, les forces du roi remportèrent une grande victoire sur les forces du parlement près de Devizes, à Roundway-Down, où ils furent 2.000 prisonniers et s'emparèrent de 4 pièces d'artillerie en bronze, 28 drapeaux et tous les bagages de l'ennemi⁴⁹.

Sur le plan religieux, la guerre civile a entraîné une répression des non-conformistes et des catholiques, qui ont été considérés comme des ennemis du régime parlementaire. Les puritains ont pris le pouvoir et ont imposé leur vision stricte de la religion, ce qui a entraîné une forte opposition de la part des anglicans et des catholiques.

Avec plus de 600 batailles et sièges enregistrés, il y eut bien évidemment un grand nombre de morts et de blessés graves à la suite de ces événements. Peut-être 100 000 soldats moururent pendant les guerres, bien qu'avec un tel nombre de batailles et d'escarmouches à petite échelle au cours de la décennie, il est très probable que beaucoup de décès ne furent pas enregistrés. Les chiffres concernant les batailles de grande envergure eux furent relevés, mais il y a souvent des divergences entre les chiffres donnés par chaque camp adverse.

Il y eut environ 1500 morts au total lors de la première grande bataille d'Egehill en 1642. 4500 royalistes perdirent la vie à la bataille de Marston Moor en 1644, et 3000 Ecossais furent tués à la bataille de Dunbar en 1650. Au total, environ 200 000 soldats et civils moururent pendant la guerre, ce qui, rapporté à la population, est supérieur au nombre de victimes de la première guerre mondiale de (1914-1918). Il y eut ensuite les civils qui durent supporter de nombreuses épreuves, en supposant qu'ils échappent à la conscription dans les armées, une méthode employée par les deux camps :

Au mois de juin suivant, le comte de Newcastle mit en déroute Sir Thomas Fairfax (fils de Lord Fairfax) à Adderton Heath et, en poursuivant ses hommes jusqu'à Bradford, il prit et tua 2.000 hommes. Le jour suivant il prit la ville et encore 2.000 prisonniers (Sir Thomas s'échappant de justesse) avec toutes leurs armes et toutes leurs munitions.⁵⁰

Hobbes poursuit :

En outre, cela fit que Lord Fairfax quitta Halifax et Beverley. Enfin le prince Rupert délivra Newark, assiégée par Sir John Meldrum (pour le parlement) avec 7.000 hommes dont 1.000 furent tués et dont le reste fut

⁴⁸ T. Hobbes, *Béhémot ou le long parlement*, Op. cit., p. 142.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰ T. Hobbes, *Béhémot ou le long parlement*, Op. cit., pp. 146- 147.

laissé libre, conformément à certains articles, laissant derrière eux armes et bagages ⁵¹

Plus de 150 villes et villages, et environ 200 manoirs furent directement impliqués dans des conflits armés allant de longs et terribles sièges à de simples escarmouches. Il y eut environ 300 sièges qui virent « *environ 21000 pertes soit 31% des effectifs des parlementaires et 21% des effectifs des royalistes* » (Barratt, 1). Les troupes cantonnées dans une région saccageaient souvent les communautés locales et pillaient les réserves de nourriture. Si une garnison était établie, les habitants pouvaient s'attendre à être exploités pour de l'argent et des ressources en échange de leur protection. Les civils étaient astreints au travail forcé afin de creuser d'énormes terrassements pour que les fortifications constituent un défi plus redoutable pour les unités d'artillerie.

Ensuite, les habitants étaient très souvent employés à abimer, détruire ces mêmes défenses après leur capture. Les soldats apportèrent également violence et maladies aux communautés locales. Les armées confisquaient ce qui leur est utile, en particulier les chevaux, et bien que les promesses de paiement aient souvent été émises, elles furent rarement honorées. Le parlement ayant pris le dessus dans le conflit, les personnes qui avaient soutenu les royalistes ou qui étaient catholiques perdirent souvent tous leurs biens. Tout au long du conflit et par la suite, les communautés étaient divisées, et même les familles individuelles se séparaient selon le camp qu'elles avaient choisi de soutenir.

Le paysage physique changea lorsque les zones urbaines furent détruites. Des villes comme Bristol, Chester et Colchester furent particulièrement touchées par l'artillerie, et il leur fallut une génération pour s'en remettre. De nombreux châteaux, manoirs et églises subirent des épisodes destructeurs ou furent pillés, vandalisés et abandonnés. Le parlement eut également pour politique délibérée de démolir de nombreux châteaux médiévaux afin qu'ils ne puissent plus jamais être utilisés en temps de guerre ; certains virent leurs tours exploser à la poudre à canon. Dans les zones urbaines, une personne sur dix perdit sa maison. Si certains parvenaient à éviter une des certitudes de la vie – la mort et la destruction – ils devaient faire face à la seconde. La grande majorité des gens devaient supporter de lourds impôts, imposés par les deux camps sur toute les formes de revenus et payables chaque semaine, chaque quinzaine ou chaque mois.

b. Conséquences ou impacts positifs de la guerre civile anglaise

Sur le plan religieux, pendant et après les guerres, les différentes branches du protestantisme bénéficièrent d'une plus grande liberté religieuse et les idées alternatives

⁵¹ *Id.*

fleurirent pendant que les piliers centraux de l'Etat et de l'Eglise s'étaient fissurés, voire effondrés. Nombre de ces idées n'étaient pas nouvelles, mais elles pouvaient désormais être discutées et diffusées plus ouvertement, notamment dans l'atmosphère de la tolérance qui régnait pendant la guerre elle-même, à partir de 1642 environ :

Quand le Roi Henri VIII abolit l'autorité du pape en Angleterre et prétendit être le chef de l'Eglise, les évêques, qui ne pouvaient pas lui résister, ne furent cependant pas mécontents de cela, alors que, avant, le pape ne permettait pas aux évêques de revendiquer la juridiction de leur diocèse, c'est-à-dire par un droit venant directement de Dieu, mais considérait que cette juridiction leur venait par son don et son autorité du pape. Désormais que le pape était dépossédé de son droit, les évêques ne doutaient pas que le droit divin fut en eux⁵².

En outre, les nouvelles idées en matière de religion amenèrent les gens à réfléchir à leurs implications sur la politique et la société en général. De nombreux groupes différents proposèrent leur propre conception de la relation entre croyant, Eglise et Dieu, ce qui souleva d'autres questions telles que la relation entre un croyant et son gouvernement, les responsabilités et obligations des riches envers les pauvres. En ce sens, la guerre divisa le pays en termes de conscience à travers toutes les classes, non seulement en pro- et anti-monarchiste mais aussi en d'innombrables groupes dissidents ayant leurs propres idées sur la manière de remplacer l'ancien régime et l'Eglise.

L'élimination de la hiérarchie des évêques qui suivit la guerre fut, pour certains, un renversement du monde. Beaucoup craignaient l'anarchie, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Eglise anglicane, car le vide du pouvoir attirait les hérétiques de toutes sortes en marge de la société du XVI^e siècle. Il devint impossible de censurer efficacement les documents imprimés, tant ils étaient nombreux et parce que c'étaient les évêques qui étaient auparavant chargés de la censure. Parmi les groupes les plus importants, notons les indépendants ou les congrégationalistes, qui voulaient la liberté religieuse pour permettre aux croyants individuels de suivre leur propre conscience sans être soumis à un organe directeur centralisé.

Les presbytériens s'opposaient aux congrégationalistes car ils croyaient en une hiérarchie ecclésiastique, bien que moins stricte qu'auparavant, peut-être toujours avec des évêques mais avec des pouvoirs réduits, et certainement avec un ministre d'une congrégation qui rendait compte à une sorte de gouvernance supérieure de membres élus de l'église. Les niveleurs qui jouaient un rôle important dans la « *new Model Army* » du parlement, réclamait des réformes radicales telles que l'élargissement du suffrage, l'égalité des richesses, l'exploitation de terres communes et la création de communautés entièrement autosuffisantes.

⁵² T. Hobbes, *Béhémoth ou le long parlement*, Op. cit., p. 155.

Ce dernier point était un projet des Diggers ou True-Levellers. Les Quakers demandaient aux croyants de ne regarder qu'en eux –mêmes pour trouver des conseils spirituels et critiquaient les riches qui ne faisaient pas assez pour aider les pauvres. Les Ranters prétendaient être inspirés par des visions divines, et certains d'entre eux affirmaient que le péché n'existait pas. Certains des groupes accordaient de plus grandes libertés aux femmes et, pour la première fois dans le domaine de la religion, la possibilité de participer aux processus de décision. Le Livre de prière commune fut éliminé, l'essor de la littérature incitant les gens à réfléchir aux obligations et aux responsabilités de ceux qui les gouvernaient, tant sur le plan politique que religieux. Il régnait une atmosphère de liberté de pensée comme jamais auparavant, car la tolérance religieuse a mis fin à la persécution des non-conformistes, ces changements ont jetés les bases d'un système politique plus juste et plus égalitaire en Angleterre qui a influencé d'autres pays dans le monde entier.

Sur le plan politique, elle a des impacts majeurs et durables, la fin de la monarchie absolue, la victoire des parlementaires a conduit Olivier Cromwell, dirigeant de facto à la tête de la République d'Angleterre. En tant que Lord Protector, sous son règne, il a mis en place des réformes politiques et religieuses importantes. Il a établi un système politique plus équilibré entre le roi et le parlement. La venue de la démocratie a contribué à l'émergence d'une politique moderne en Angleterre avec une plus grande participation politique de la classe moyenne. La montée de l'individualisme a encouragé l'émergence d'une culture de l'individualisme avec une plus grande importance accordée à la liberté individuelle et aux droits de l'homme. La consolidation du pouvoir britannique, en Ecosse et en Irlande qui a conduit à une plus grande unité nationale.

Grace au contrôle du Lord Protector sur les forces militaires du parlement, le Commonwealth et le protectorate établis par les parlements victorieux portèrent des richesses importantes à l'Angleterre. L'exécution du roi Charles Ier pour haute trahison ne laissait aucune illusion aux futurs monarques anglais : tout ce qui serait perçu comme du despotisme ne serait pas toléré. Les parlements Irlandais et Ecosais furent abolis, mais en théorie, ils étaient représentés au parlement anglais. Cromwell mourut en 1658, le Commonwealth se désagrégea sans grande violence, et Charles II fut restauré roi d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande.

Sous la restauration anglaise, le système politique fut rétabli dans l'état où il était avant les guerres. Les responsables du régicide de Charles Ier furent eux-mêmes exécutés ou emprisonnés à vie. Le corps de Cromwell fut exhumé et subit une exécution posthume.

L'Ecosse et l'Irlande retrouvèrent leurs parlements, quelques biens fonciers irlandais furent restitués, et le New Model Army fut dissoute.

II. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LES PRÉMISES DE LA LAÏCITÉ

Dans cette deuxième articulation, nous voulons montrer que c'est en France que se consolide la conception contemporaine de la laïcité. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, adoptée en 1789, est le texte fondateur de la Révolution française qui énonce les principes de libertés, d'égalité et de fraternité. La loi de 1905 portant sur la séparation des pouvoirs de l'Eglise et de l'Etat, va permettre à la laïcité de devenir un principe fondamental de la République française⁵³. En 1958, ces principes sont repris dans la constitution française, et par la suite vont marquer plusieurs Etats et même impacter les démocraties modernes à travers le monde.

1. Le christianisme et la formation de l'identité française

Le christianisme a joué un très grand rôle dans la formation de l'identité française. Lorsque les romains et les Francs ont conquis la Gaule au V^e siècle, ils ont apporté avec eux le christianisme, qui est devenu la religion dominante dans la région. Au fil du temps, le christianisme s'est intégré dans la culture et la tradition française, influençant l'art, la littérature et la philosophie. Les romains et les Francs ont contribué à façonner l'identité nationale française telle que nous la connaissons aujourd'hui.

a. La conquête romaine en France et la place des francs dans l'idéologie française

La conquête romaine en France a commencé en 121 avant J.C. Lorsque les romains ont envahi la région de Provence. Ils ont ensuite étendu leur influence vers le nord en direction de la Gaule Belgique et de la Gaule celtique, qui était une région de la Gaule située dans le Nord-Est de la France, ainsi que dans la partie de la Belgique du Luxembourg et de l'Allemagne actuelles. Dès le premier siècle, l'Evangile de Jésus arrive à travers les premiers chrétiens venus d'Orient. Les apôtres Pierre et Paul auraient envoyé des missionnaires en Gaule pour y prêcher la parole de Dieu⁵⁴. Cependant, il est difficile de savoir avec certitude comment le christianisme s'est répandu dans les premiers temps, car il n'y a pas beaucoup de

⁵³ Loi française de 1905, consultée sur Google, <https://www.conseil-constitutionnel.fr>, Le 26/01/2024 à 23h07.

⁵⁴ www.lemonde.fr, consultée le 26/01/2024 à 10h09.

sources écrites à ce sujet. Ce n'est qu'au III^e siècle que les premières communautés chrétiennes sont attestées en Gaule, principalement dans les grandes villes comme Lyon, Arles et Marseille. Au IV^e siècle, l'empereur Constantin a légalisé le christianisme et en a fait la religion d'Etat de l'Empire romain. Cela a conduit à une rapide expansion de l'Eglise en Gaule, avec des nombreux évêchés et monastères fondés dans les grandes villes. Un siècle plus tard, l'Eglise en Gaule a commencé à se différencier de l'Eglise romaine, avec des pratiques liturgiques et des traditions locales distinctes.

Les gaulois étaient un peuple celte qui habitait la Gaule avant la conquête romaine. Ils étaient divisés en nombreuses tribus et avaient une culture riche et variée, avec des traditions religieuses, artistiques et guerrières. Les Gaulois étaient connus pour leurs bravoures au combat et leurs résistances face aux envahisseurs romains, afin de protéger leur territoire et leur culture. Ils ont laissé des traces de leur culture dans l'art, l'architecture et la langue française actuelle. Les romains ont utilisé leur supériorité militaire, leur technologie pour vaincre les Gaulois, mais cela a pris plusieurs décennies. La conquête romaine a entraîné des changements significatifs dans la région, y compris la construction des routes, de villes et de ports, ainsi que l'introduction de la langue latine et de la culture romaine, la Gaule est devenue une province romaine, connue sous le nom de Gaule romaine, car les romains ont apporté leur religion à la région et ont investi dans la construction de la région. La Gaule est devenue un centre important de l'Empire romain, avec des villes comme Lyon, Narbonne et Arles devenant des centres de commerce et de culture, voyant ainsi les Gaulois romanisés, adoptant progressivement la langue latine et la culture romaine. Cependant, les Gaulois ont également conservé certaines de leurs cultures et traditions propres, qui ont continué à évoluer sous l'influence romaine.

La France est restée sous la domination romaine jusqu'à l'invasion des barbares au V^e siècle après J.C. lorsque les romains ont conquis la Gaule, ils ont introduit leur langue, le latin, qui a peu à peu supplanté les langues Gauloises. Au fil du temps, l'Empire romain a commencé à décliner et à se fragmenter, ce qui a laissé la Gaule vulnérable aux invasions des barbares. Les Francs, un peuple germanique, ont envahi la Gaule au V^e siècle et ont finalement établi leur propre royaume, connu sous le nom de Francie. D'autres peuples barbares, tels que les Wisigoths et les Burgondes, ont également établi leurs propres royaumes dans la région.

Ces invasions ont entraîné des changements importants dans la région, avec des influences culturelles et linguistiques diverses, les Francs ont fusionné leur langue et culture germaniques avec les traditions romaines existantes pour former la culture française. Leur

royaume de Francie s'est étendu au fil des siècles pour inclure une grande partie de ce qui est aujourd'hui la France, et leurs rois ont créé un Etat centralisé et puissant qui a jeté les bases du système politique français moderne. Les Francs ont également influencé la religion en France, en introduisant le christianisme et en aidant à établir l'Eglise catholique romaine comme institution dominante. En somme les Francs ont contribué à façonner l'identité nationale française telle que nous la connaissons aujourd'hui, et ont uni la plupart de la Gaule sous leur règne, créant ainsi les fondements de la France moderne.

b. La France christianisée

Après cette conquête romaine, la Gaule est devenue une province de l'Empire romain et a été christianisée au IV^e siècle après J.C par l'empereur Constantin. Les missionnaires chrétiens ont évangélisé la population et ont construit des églises et des monastères dans toutes les régions. Cette christianisation a eu un impact profond sur la culture et la société de France, car elle a introduit les valeurs chrétiennes telles que la charité, la compassion, et l'égalité. La religion chrétienne est devenue une partie intégrante de la vie quotidienne des français, et elle a influencé l'art, la littérature et la philosophie française pendant des siècles.

Aujourd'hui encore, le catholicisme est une religion majoritaire en France, bien que le pays soit devenu plus séculier au fil du temps. Xavier Ternisien, affirme à cet effet dans son ouvrage, *Débat publique état et religions* que :

Le baptême de Clovis en 496 avait scellé pour treize siècles l'alliance de la royauté et du christianisme. C'est le premier prince à avoir adopté le christianisme, donc à s'en faire le protecteur : il devient le « fils aîné de l'Eglise ». A partir de cette date, christianisme et royaume de France ne font qu'un.⁵⁵

Cette alliance a également permis aux rois francs de renforcer leur pouvoir en s'appuyant sur l'Eglise, qui leur apportait un soutien moral et spirituel important. Ainsi le christianisme est devenu une composante essentielle de la culture française, et a influencé également de nombreux aspects de la vie sociale et politique du pays. Il précise davantage dans le même ouvrage que :

En 1230, dans une lettre à Saint Louis, le pape Grégoire IX rappelle que « le royaume de France est le royaume de Dieu ; les ennemis de la France sont les ennemis de Christ », car « Dieu a choisi la France de préférence à toutes les autres nations de la terre pour protection de la foi catholique »⁵⁶. Représentant de Dieu sur terre, la personne royale est inviolable. S'opposer au roi c'est

⁵⁵ X. Ternisien, *Débat publique Etat et religion*, Odile Jacob, la documentation française, Janvier, 2016, pp. 13-14.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

s'opposer à l'ordre des choses voulues par Dieu. La religion catholique est au cœur de l'Etat et de la vie. Elle est le cadre de toute activité humaine. Baptême, mariage, enterrements ponctuent les étapes de la vie. Chaque profession possède son saint patron, chaque village à son église, chaque grande ville sa cathédrale. En campagne de nombreux monastères abritent des communautés religieuses. Le prêtre, personnage central, sert de guide aux paroissiens, souvent aussi maître d'école⁵⁷.

Le pape a prononcé cette phrase en 1230, affirmant ainsi l'importance de la France dans le contexte religieux de l'époque. Cette déclaration souligne également le lien étroit entre la royauté et la religion qui a marqué l'histoire de la France pendant les siècles. La monarchie française était considérée comme de droit divin, c'est à dire que les rois étaient considérés comme étant choisis par Dieu pour gouverner le pays. La religion était également un élément central de la vie quotidienne des français, avec la messe dominicale et les fêtes religieuses jouant un rôle important dans la vie communautaire. Les rois et les reines étaient souvent représentés dans les peintures et des sculptures avec des symboles religieux tels que des croix et des anges, pour renforcer leur lien avec Dieu.

Cette époque a aussi vu l'Eglise catholique jouer un rôle important dans l'éducation en France, en établissant des écoles et des universités éléments essentiels de la laïcité pour former les futurs dirigeants du pays. Les églises et les cathédrales étaient des centres de culture et d'art, avec de nombreux artistes travaillant pour décorer ces bâtiments avec des fresques, des sculptures et des vitraux. L'influence sociale et politique de l'église catholique était telle que, elle avait le pouvoir de collecter des impôts, de juger les crimes commis par les membres du clergé et de régler les mariages et les héritages.

Cependant, cette influence a également conduit à des conflits avec la royauté. Les rois français cherchaient souvent à limiter le pouvoir de l'église et à affirmer leur propre autorité. Cela a conduit à des conflits tels que la querelle des investitures, qui a vu le pape et l'empereur du Saint-Empire romain germanique s'affronter pour le contrôle de l'Eglise. Cette querelle portait sur le droit de nommer les évêques et les abbés, qui étaient considérés comme des seigneurs féodaux ayant des terres et des vassaux. L'Eglise revendiquait le droit exclusif de nommer ces hauts dignitaires religieux, tandis que les rois français voulaient conserver leur pouvoir de nomination. Le conflit a atteint son apogée sous le règne du roi Philippe Ier, qui a été excommunié par le pape Grégoire VII en 1076 pour avoir nommé des évêques sans l'accord de l'Eglise. La querelle a continué pendant plusieurs décennies, avec des périodes de tension et de réconciliation, jusqu'à ce qu'un accord soit finalement conclu en 1122 avec le

⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

Concordat de Worms⁵⁸. Cet accord a reconnu le droit de l'Eglise à nommer les évêques et les abbés, mais a également permis aux rois de France d'avoir un rôle consultatif dans le processus de nomination. Elle a aussi marqué un tournant dans la relation entre Etat et Eglise en France, en montrant que les rois ne pouvaient pas exercer leur pouvoir sans tenir compte de l'influence de l'Eglise.

La révolution française a vu l'Eglise catholique perdre son influence politique et sociale, et aujourd'hui la France est un pays laïc avec une séparation stricte entre l'Eglise et l'Etat. La révolution industrielle puis technologique, l'exode rural, le mode de vie urbain entre autres, ont fait éclater les anciennes structures sociales. L'évolution des mœurs et une certaine rigidité de la hiérarchie catholique ont fait le reste. Par exemple l'assistance à la messe du dimanche est aujourd'hui le fait d'une très faible minorité, et la crise des vocations religieuses est profonde : les Eglises sont vides, les prêtres vieillissants. C'est pour quoi lors de la première visite du pape Jean Paul II en 1980 en France, disait aux jeunes fidèles venus l'écouter, il leur pose la question comme un reproche : « *France qu'as-tu fais des promesses de ton baptême ?* » Cette apostrophe était une manière de rappeler ce qui unissait la papauté à la « *filles ainées de l'Eglise* », mais aussi une façon de mettre en garde contre ce profond mouvement de déchristianisation. Cependant, l'héritage de cette relation étroite entre l'Eglise et la société française reste visible dans l'architecture, l'art et la culture du pays.

2. Impacts de la Révolution française sur la politique et la religion

La révolution française est un évènement majeur de l'histoire de France qui a eu lieu entre 1789 et 1799. Elle a été marquée par les changements politiques sociaux et économiques importants qui ont transformé la France et ont eu des répercussions dans le monde entier. Elle a été déclenchée par une série de facteurs notamment la crise économique, les inégalités sociales, la corruption des régimes monarchique et les idées des Lumières. Elle entre en activité avec la convocation des Etats généraux en Mai 1789 et s'est poursuivie avec la prise de la Bastille en juillet de la même année. Au cœur de cette révolution, la monarchie a été abolie, une république a été proclamée, l'Eglise a été séparée de l'Etat et des réformes économiques ont été entreprises. Cependant, la révolution a également été marquée par des violences, des exécutions et des guerres, notamment avec les pays voisins de la France. Elle a également conduit à l'avènement de Napoléon Bonaparte, qui a établi un empire et a poursuivi les guerres en Europe. Malgré donc ces quelques défauts et excès, la Révolution

⁵⁸ <http://Google.com>, consultée le 13/12/2023 à 16h27.

française a eu un impact durable sur la France et le monde. Elle a inspiré d'autres mouvements révolutionnaires dans le monde entier et a jeté les bases de la démocratie moderne.

a. Impacts de la révolution française sur la politique

La révolution française est marquée par des événements majeurs qui influencent la séparation et la neutralité de l'Etat en matière politique. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789), est un texte fondamental qui proclame la liberté de culte et d'égalité devant la loi. La constitution de (1791), est aussi un texte qui établit un régime politique basé sur la séparation des pouvoirs et la souveraineté nationale, écartant ainsi toute ingérence de l'Eglise dans les affaires de l'Etat. La loi de (1905), bien que postérieure à la révolution en France, officialise la séparation complète des Eglises et de l'Etat. Ces différents éléments mettent fin à la monarchie absolue et concourent à une République démocratique. Les idées de liberté, d'égalité et de fraternité sont adoptées comme valeurs fondamentales de la société française.

La Révolution française a également un impact sur les relations internationales. Les idées révolutionnaires inspirent des mouvements similaires dans d'autres pays, notamment en Amérique latine, en Europe et en Asie. La France est devenue un modèle pour les mouvements nationalistes et démocratiques dans le monde entier. En Mai (1789) ; le roi Louis XVI convoque une assemblée représentative de la société française sous le nom des Etats généraux. Assemblée constituée des membres de la noblesse, du clergé et du tiers état. Ils sont convoqués pour de besoin de réforme, de tenter de résoudre la crise économique et sociale qui frappe la France.

Le 14 juillet, les parisiens prennent d'assaut la prison de la Bastille, qui est un symbole du pouvoir royal et de l'oppression. Cette prise de la Bastille est une victoire pour le peuple qui démontre que les Français sont prêts à se battre pour leurs droits et leur liberté. Cet événement a également entraîné une vague de révoltes populaires dans toute la France, qui ont finalement conduit à la chute de la monarchie, donc les causes sont multiples, notamment l'endettement du royaume, la mauvaise gestion financière par Louis XVI et l'agitation politique causée par les idées des Lumières et l'influence de la révolution américaine.

Le 21 janvier (1793) à Paris, sur la place de la Révolution (actuelle place de la Concorde), Louis XVI est exécuté, après être jugé coupable de trahison envers la République. Après cette exécution du roi, la France devient une république démocratique, la convention

nationale est mise en place pour gouverner le pays et adopte une nouvelle constitution (1793), qui établit un système de gouvernement représentatif et une séparation des pouvoirs. Cependant, cette période est marquée par une grande instabilité politique et sociale, avec des conflits internes et externes, des guerres et des révoltes populaires.

La terreur est aussitôt mise en place pour éliminer les ennemis de la Révolution, ce qui entraîne des milliers d'exécutions et de persécutions. Toutefois, ceux-ci contribuent à poser les bases de la laïcité moderne qui repose sur la neutralité de l'Etat en matière religieuse et la liberté de culte pour tous les citoyens.

b. Impacts de la révolution française sur la religion

La Révolution française a également eu un impact important sur la religion en France, elle a entraîné la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mettant fin à la domination de l'Eglise catholique sur les sociétés françaises. La constitution civile du clergé de (1790) a nationalisé les biens de l'Eglise et a imposé un serment de fidélité à la constitution aux prêtres qui ont prêté serment et d'autres qui ont refusé. Cette constitution est un texte législatif adopté pendant la Révolution française qui a bouleversé le statut et l'organisation de l'Eglise catholique en France. Ce texte a confisqué les biens de l'Eglise et a imposé l'élection des évêques et des prêtres par les citoyens. Il a également soumis le clergé à l'autorité de l'Etat et a supprimé les ordres religieux contemplatifs. Cette constitution a été très controversée et a provoqué une forte opposition de la part de l'Eglise catholique, qui a refusé de reconnaître sa validité.

La constitution civile du clergé de (1790) est finalement abolie en (1801) par le concordat signé entre Napoléon Bonaparte et le pape Pie VII, qui rétablit les relations diplomatiques entre la France et le Saint- siége. Il réorganise également l'Eglise catholique en France, en rétablissant les évêques et les prêtres dans leurs fonctions et en restituant une partie de la propriété de l'Eglise. Ce Concordat établi également un système de nomination des évêques par le gouvernement français, mais avec l'approbation du pape.

Cette Révolution voit également l'émergence de mouvements religieux alternatifs, tels que le culte de la raison et le culte de l'Etre suprême. Le culte de la raison est créé en (1793) pour remplacer le catholicisme, il s'agit d'une religion laïque qui célèbre la raison et la science plutôt que Dieu. Cependant cette religion n'est pas largement acceptée et est remplacée par le culte de l'Etre suprême en (1794). Ce culte célèbre un Etre suprême, mais sans référence à une religion organisée ou à des dogmes spécifiques. Cependant, ce culte non plus ne réussit pas à s'imposer et est abandonné peu de temps après sa création. Ces

mouvements cherchaient à remplacer la religion catholique par une religion laïque basée sur la raison et la vertu. En outre, elle encourage la liberté religieuse et la tolérance en France.

Ceci ouvre la voie à une plus grande diversité religieuse en France, avec l'émergence de communautés protestantes, juives et musulmanes. Concernant par exemple la question sur l'organisation des religions en France : la liberté des cultes, Xavier Ternisien souligne que : « *En principe, tout mouvement religieux peut se constituer librement. Les bases de la liberté du culte sont posées dès 1789, dans l'article 10 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen* »⁵⁹. « *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* »⁶⁰. On peut aussi poursuivre avec l'article 11 : « *La libre communication des pensées et des opinions est un droit les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi* »⁶¹.

Les seules restrictions qui peuvent être opposées à l'organisation d'une religion sont donc le respect de l'ordre public et des lois. La loi française du 1^{er} juillet (1901), qui régit le droit des associations, permet la création d'associations sans autorisation préalable de l'Etat. Cette loi donne aux associations la personnalité juridique et établit les règles relatives à leurs fonctionnements et à leur dissolution. Elle permet également aux associations de recevoir des dons et des legs, ainsi que de mener des activités à but non lucratif. Cette loi est complétée par le titre IV de la loi du 9 décembre (1905), relative à la séparation des Eglises et de l'Etat, et la loi du 2 janvier (1907) concernant exercice public des cultes.

En résumé, les révolutions anglaise et française sont toutes liées et interconnectées par un désir de changement et de remise en question des structures traditionnelles de la société ancienne. Les mutations scientifiques, politiques et philosophiques, telles que : le mécontentement envers les régimes monarchiques absolutistes, les solutions aux guerres civiles, l'essor de la pensée scientifique basée sur l'observation, l'expérience, et les idées des *Lumières* sur la raison, la tolérance, la liberté individuelle et la séparation des pouvoirs ; sont des inspirations révolutionnaires qui permettent de remettre en question l'autorité papale, cléricale du pouvoir religieux sur le pouvoir politique et de revendiquer les droits fondamentaux pour tous les citoyens et la domination de la raison sur la foi, par conséquent le contrôle de l'Etat par un *Léviathan* et l'assujettissement du politique sur le religieux.

⁵⁹ X. Ternisien, *Op.cit.*, p. 35.

⁶⁰ Préambule des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, consulté sur Google, <https://fr.wikipedia.org>. Le 13/07/2023 à 22h14.

⁶¹ Préambule des Droits de l'Homme et du citoyen 1789, Consulté sur Google, <https://fr.wikipedia.org>. Le 13/07/2023 à 22h36.

CHAPITRE III : IDÉE DE LAÏCITÉ DANS LA MODERNITÉ PHILOSOPHIQUE ET TYPE DE LAÏCITÉ

L'idée de laïcité dans la philosophie moderne et les différents types de laïcité, nous permettent de mieux analyser et comprendre les divergences d'opinions autour de l'idée de laïcité, qui reflètent des débats profonds sur la place de la religion dans la société, le rôle de l'Etat et la liberté individuelle. Toutefois, ces préoccupations sont essentielles pour définir les contours et les implications pratiques de ce principe fondamental de notre époque. Précisons par ces mots de Vitaly Malkin qui rappellent ceci :

Il ne faut jamais oublier que la laïcité est d'abord un combat. Un combat qui commence en 1789, à la révolution française. A l'époque, les sans-culottes voient d'un très grand œil les relations de l'Eglise avec l'ancien régime. Ils reprochent aux catholiques de vouloir chercher le soutien du pape et de la monarchie absolue. Ces liaisons dangereuses couleront cher à l'Eglise au moment de la terreur⁶².

Il tient à rappeler premièrement que le concept philosophique moderne de la laïcité est français et précis. Les sans-culottes de 1789 en France étaient un mouvement populaire de la Révolution française qui s'opposait à l'aristocratie et défendait les idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité. Ils étaient principalement constitués des travailleurs urbains et de petites classes moyennes. Bien que certains aient été anticléricaux et anti-église, ce n'était pas une position partagée par tous les membres du mouvement. Les relations entre l'Eglise et l'Etat ont été complexe et mouvementées, allant de la nationalisation des biens de l'Eglise à la persécution des prêtres et religieux.

Ainsi le concept de laïcité est conçu différemment selon les opinions, qu'on soit citoyen, philosophe, fidèle croyant, athée, etc., mais la particularité dans la modernité philosophique reste et demeure celle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Dans ce chapitre, nous illustrons deux parties dans lesquelles, à la première nous présentons l'idée de laïcité chez quelques philosophes moderne, sens et contre sens de la laïcité. Et dans la seconde partie, les différents types de laïcité.

⁶² V. Malkin, *La marche rebours, la laïcité au fond du gouffre*, VM, PDF, p. 8.

I. IDÉE DE LA LAÏCITÉ CHEZ LES PHILOSOPHES MODERNES

Il est très difficile d'aborder le mot laïcité, car tout le monde le perçoit l'approuve, mais le conçoit différemment et ne met pas la même chose à l'intérieure. Dans la modernité philosophique, la laïcité est considérée comme une valeur fondamentale de la démocratie et de la liberté individuelle. Elle est souvent associée à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui permet de garantir la liberté de conscience et de religion pour tous les citoyens, indépendamment de leur croyance ou de leur appartenance religieuse. D'autres philosophes considèrent qu'elle peut contribuer à réduire les tensions et les conflits liés aux différences religieuses dans les sociétés pluralistes. Malheureusement parfois le sens qui lui est affecté ne correspond pas toujours à ce qu'elle semble désignée. D'où Jean Baubérot et Emile Poulat pensent que : « *peut-être est-il plus exact d'écrire que la laïcité est une invention française* ». ⁶³ Cependant, la manière dont elle est mise en pratique peut varier d'un pays à l'autre en fonction de leur histoire, de leur culture et de leur contexte politique. Par exemple, en France, la laïcité est inscrite dans la constitution et est considérée comme un principe fondateur de la République, tandis qu'aux Etats Unis, la laïcité est davantage basée sur le principe de la liberté religieuse individuelle plutôt que sur la séparation stricte de l'Eglise et de l'Etat.

1. Idée de laïcité chez John Locke (1632- 1704) et chez Baruch Spinoza (1632-1777)

John Locke, Philosophe anglais du XVI^e Siècle, se positionne comme un pionnier de la pensée libérale. Il est également fondateur de l'Etat de droit. Sa philosophie politique se résume en une seule question : comment les hommes peuvent-ils vivre-ensemble dans la paix et la concorde ? Ayant vécu les désastres de la guerre civile en Angleterre, opposant les partisans du roi Charles Ier aux forces parlementaires, cette guerre a été marquée par des conflits religieux entre les Anglais, les puritains et les presbytériens. Etant donc témoin de la violence et de la répression qui ont accompagné ces évènements, et membre participant aux débats sur la nature du pouvoir politique, la souveraineté populaire et la liberté individuelle, John Locke défend l'idée selon laquelle, le pouvoir politique doit être limité et contrôlé par les citoyens.

Il s'attaque a priori à la position de Rober Filmer, l'un des défenseurs de la monarchie absolue, par la théorie du droit divin des rois. Locke rejette la monarchie absolue et propose

⁶³ J. Baubérot et Emile Poulat, « *laïcité* », in Encyclopedia Universalis, 2015.

son modèle politique, fondé sur la société civile, qui se diffère de la nature de Hobbes. Tout comme Rousseau, la société civile de Locke résulte d'un contrat social, qui établit une loi commune, marquante à l'état de nature, mais qui n'a pas d'autre fin que d'assurer la sauvegarde des droits naturels. Dans le libéralisme lockéen, l'Etat précède une convention, entendue comme consentement mutuel entre les hommes, vivants dans une même société :

Les gouvernements n'ont pu avoir d'autre origine que celle dont nous avons parlé, ni les sociétés politiques n'ont été fondées sur autre chose que le consentement du peuple. Cependant, comme l'ambition a rempli le monde de tant de désordres, et a excité tant de guerres, qui font une si grande partie de l'histoire, on n'a guère fait réflexion à ce consentement et plusieurs ont pris la force des armes pour le consentement du peuple, et ont considéré les conquêtes comme la source et l'origine des gouvernements.⁶⁴

Il poursuit en ces mots :

Mais les conquêtes sont aussi éloignées d'être l'origine et le fondement des Etats, que la démolition d'une maison est éloignée d'être la vraie cause de la construction d'une autre en la même place. A la vérité, la destruction de la forme d'un Etat prépare souvent la voie à une nouvelle ; mais il est toujours certain, que sans le consentement du peuple, on ne peut jamais ériger aucune nouvelle forme de gouvernement.⁶⁵

Avec John Locke, le consentement mutuel entre les hommes n'est pas un artifice, puisqu'il a pour rôle non pas, comme chez Hobbes, de rompre totalement avec l'état social, mais de le garantir, en lui conférant une sanction légale. Le consentement mutuel suppose donc un droit de résistance à l'abus de l'autorité politique, lorsque celui-ci met en péril la liberté et la propriété dont elle est garante. Il s'agit d'un libéralisme politique qui a fortement influencé la constitution américaine de 1787. Le constitutionalisme de Locke met en exergue trois pouvoirs différents qu'il convient d'énumérer : le pouvoir paternel, le pouvoir politique et le pouvoir despotique. Le pouvoir paternel chez Locke renvoie au pouvoir qu'exercent les parents sur les enfants. Il s'agit :

D'un pouvoir que les pères et les mères ont sur leurs enfants, pour les gouverner d'une manière qui soit utile et avantageuse à ces créatures raisonnables, à qui ils ont donné le jour, jusqu'à ce qu'elles aient acquis l'usage de la raison, et soient parvenues à un état d'intelligence, dans lequel elles puissent être supposées capables d'entendre et d'observer les lois⁶⁶. D'après Locke, l'affection et la tendresse que Dieu a mise dans le cœur des parents, dans le but d'éduquer leurs progénitures, permet à ceux-ci d'exercer un pouvoir légitime sur ceux-ci. Comme le démontrait déjà Michel de Montaigne, la relation entre parents et enfants

⁶⁴ J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. David Maze, Québec, Chicoutimi, 2002, p. 104.

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 101.

est basée sur l'autorité ; ce qui revient à dire que les parents ont une autorité naturelle sur leurs progénitures : « *entre un père et ses enfants, il s'agit plutôt de respect (...) car les pensées secrètes des pères ne peuvent être communiquées aux enfants sous peine de favoriser une inconvenante intimité pas plus que les avertissements et les remontrances* »⁶⁷, affirme Michel de Montaigne.

Ensuite, nous notons le pouvoir politique chez Locke qui trouve son fondement à l'état de nature, et que l'homme a vite fait de le remettre entre les mains de la société. Cette société à son tour, remet ce pouvoir politique à ses dirigeants sociaux, qui ont la lourde charge de gouverner avec efficacité. C'est donc « *avec cette assurance et cette condition, soit expresse ou tacite, que ce pouvoir sera employé pour le bien du corps politique, et pour la conservation de ce qui appartient en propre à ses membres* »⁶⁸. Ce pouvoir politique s'oppose radicalement à l'absolutisme, qui était affectif en France en 1600, et qui avait la peine à s'implanter en Angleterre, à cause des écrits politiques de John Locke.

Enfin, nous avons le pouvoir despotique qui se présente comme « *pouvoir absolu et arbitraire qu'un homme a sur un autre, et dont il peut user pour ôter la vie dès qu'il lui plaira* »⁶⁹. D'après Locke le despotisme est une forme de pouvoir qui n'a aucune base légale et légitime. Cela dit, le despotisme ne trouve son fondement ni de la nature, ni de la convention entre les hommes. Il s'agit plutôt d'un pouvoir qui relève de la volonté pour un individu d'anéantir tous ceux qui s'opposent à lui. Etienne de La Boétie dira à propos que la : « *servitude des peuples est volontaire par ce que ces derniers ont accepté volontairement de se soumettre à un tyran qui n'a ni la force ni les capacités de les anéantir* »⁷⁰. C'est dans cette optique qu'il propose à chaque peuple d'aller à la conquête de la liberté, afin de se libérer du joug de la servitude.

La théorie de Locke sur la séparation entre Eglise et Etat est basée sur la liberté individuelle et la neutralité de l'Etat en matière de religion. La religion reste une question personnelle, et le gouvernement n'a aucun droit de dicter les croyances religieuses des gens. L'Etat se doit être neutre en matière de religion et ne doit pas favoriser une religion particulière par rapport à une autre, théorie qu'il développe en majeure partie dans son œuvre « *Lettre sur la tolérance* » (1689).

⁶⁷ Montaigne, *Essai* (1595), vol. I, trad. Guy de Pernon, Paris, Ebooks libres, 2008, p. 270.

⁶⁸ J. Locke, *Op. cit.*, p. 102.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁰ E. de La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire* (1577), Présentation par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 2015, Quatrième de couverture.

Dans « *Deux traités du gouvernement civil* » (1690), Locke expose une théorie de la souveraineté populaire et de limitation du pouvoir. Il soutient que les gouvernements ne doivent pas avoir un pouvoir absolu et qu'ils doivent être limités par des lois pour protéger les droits individuels. Il critique également l'idée du droit divin des rois, qui affirme que les rois ont un pouvoir absolu accordé par Dieu. Dans l'ensemble, la pensée de John Locke sur le rapport des deux glaives, a eu une influence majeure et très considérable sur le développement de la démocratie libérale et des droits individuels dans les constitutions modernes.

Baruch Spinoza, philosophe hollandais du XVI^e siècle, a développé une théorie de séparation de pouvoir entre l'Eglise et l'Etat, en affirmant que ces deux institutions sont distinctes et ne devraient pas se mêler l'une à l'autre. Il considère que l'Eglise a pour rôle de guider les individus dans leur vie spirituelle et de leur offrir un cadre moral, mais qu'elle ne doit pas exercer de pouvoir politique, et que la religion doit relever de l'aspect privée et personnel. De même, il estime que l'Etat doit être dirigé par les institutions laïques, et ne devrait pas être soumis à l'autorité de l'Eglise. Selon lui, la politique se doit être régie par des lois rationnelles et universelles. Il prône une séparation totale entre les deux pouvoirs, le respect des droits individuels, qui garantit la liberté de pensée et d'expression, très essentielle pour assurer un gouvernement juste et équitable.

La pensée de Spinoza a eu une influence considérable sur les rapports entre Eglise et Etat. Ses idées sur la séparation entre les deux institutions ont contribué à garantir la liberté de pensée, d'expression et la justice équitable dans de nombreux pays notamment en France et au Etat Unis. La notion de liberté de pensée et d'expression est devenue un principe fondamental de la démocratie moderne, et la séparation des pouvoirs a été établie pour garantir que l'Etat ne puisse pas être influencé par les intérêts religieux ou politiques particuliers. En outre, la critique de Spinoza du rôle de l'Eglise dans la vie politique a incité les gouvernants à limiter l'influence des institutions religieuses sur les affaires publiques. Elle a bien aussi contribué à la création d'un système politique plus équitable et démocratique, où la liberté individuelle est respectée et protégée.

La liberté de penser indépendamment de la religion doit être effective, pour que règnent la paix et la concorde dans les Etats. Désormais, l'Etat doit être le garant d'une loi universelle, fondée sur les règles éthiques, juridiques, ainsi que la charité. Cette liberté ne vise non pas à nuire au pouvoir religieux ou à l'Etat, mais à rendre la société entièrement bonne. Pour cela Spinoza estime que, « *si le juste partage des tâches, il est réalisé entre les autorités religieuses et politiques- la liberté de croire et d'opiner peut être accordée sans restriction aucune, sauf pour ce qui relevé de l'incitation, à la haine et qui serait donc susceptible de*

nuire à l'Etat, comme condition de la paix civile. »⁷¹ Si l'on veut éviter que les conflits confessionnels et philosophiques dégénèrent en affaires d'Etat, il faudrait d'une part, se rassurer que les affaires d'Etat ne soient pas traitées indépendamment des options religieuses pour les hommes ; c'est-à-dire, qu'il ne soit pas une théocratie (pouvoir politique subordonné à la religion), mais une République libre.

Il publie anonymement, en 1670 un ouvrage, *Traité théologico-politique*, rejeté et censuré par les autorités religieuses juives et calvinistes, dans lequel il plaide en faveur de la tolérance et prône l'indépendance des pouvoirs religieux et politiques⁷². Etudie philosophiquement les textes des livres saints, Bible hébraïques et Evangiles, qui lui attire les foudres des théologiens, mais qui ouvre aussi la voie à une étude rationnelle de la Bible qui se prolonge avec fécondité jusqu'à ce jour. Il se donne pour tâche dans cette production, trois raisons : d'abord, il s'agit de détruire les préjugés des théologiens, qui selon lui, empêchent les hommes à philosopher ou à penser librement. Ces préjugés justifient ce qu'il appelle « *philosophie servante de la théologie* ». Désormais, l'homme doit penser et agir librement, afin de s'affirmer indépendamment de quelques principes monarchiques et religieux que ce soit.

Ensuite, il veut se défendre de l'accusation d'athéisme, portée contre sa personne car, d'après les chrétiens, Spinoza a remis en cause la foi rayonnante. Enfin, ce dernier voudrait établir la liberté de philosopher dans la cité, qui est restée depuis plusieurs décennies sous le joug de l'absolutisme. La philosophie de Spinoza dans son ensemble est une philosophie de la béatitude, qui vise le salut de l'homme au sein de la société. Ayant pour modèle la pensée aristotélicienne, cette philosophie nous enseigne comment la « *pensée doit nous permettre de trouver le Souverain Bien.* »⁷³.

L'histoire des peuples et des nations fait que le citoyen peut se trouver tiraillé entre deux types de commandements, le commandement de l'empire civil dont il est citoyen et sujet c'est-à-dire en tant qu'il a cédé de son droit naturel au pouvoir souverain de la cité auquel il est tenu d'obéir, et le commandement de l'empire religieux dont il est un fidèle, c'est-à-dire en tant qu'il a cédé de son droit naturel au pouvoir religieux qui a passé contrat avec un Dieu, auquel le fidèle promet d'obéir en tout. Obéir à tout ce que le Dieu révélé dit de faire, à tout ce qu'il ordonne de faire, à tout ce qu'il a révélé, a inscrit dans les livres sacrés dans les

⁷¹ Disponible sur [www.https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza](https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Baruch_Spinoza), page consultée le 28 août 2023 à 18h15.

⁷² E. Gaël Chuadé Ngalé, « Démocratie et justice sociale chez Friedrich Hayek. Une lecture du *Droit, législation et liberté* », Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention du Diplôme de Mater en Philosophie, option Ethique et philosophie politique, sous la direction de Philippe Nguemeta, Université de Yaoundé 1, 2023.

⁷³ F. Hansen-Love et al., *La philosophie d'A à Z*, Paris, Hatier, 2020, p. 473.

langues des hommes. Spinoza montre dans le *Traité théologico-politique* que le commandement premier des Ecritures sacrées, adressées à tous les fidèles, est simplement : la charité. Le dogme principal des religions est de s'aimer soi-même, et d'aimer la justice et son plus proche comme soit même.

Jean dit que Dieu est charité, d'où il conclut qu'a véritablement le souffle de Dieu celui qui a la charité. Bien plus de là il conclut, puisque personne n'a vu Dieu, que personne ne sent ou ne comprend Dieu si ce n'est à travers la seule charité envers le plus proche, si bien qu'en tant que nous participons pleinement de Dieu, personne aussi ne peut connaître de lui d'autre attribut que cette charité.⁷⁴

Si les hommes reconnaissent le seul dogme commun en tous, les lois et commandements édictés par le pouvoir souverain de la cité conviendraient naturellement à tous. Mais les religions multiplient les dogmes et les commandements et ceux-ci diffèrent d'une église à l'autre, d'une communauté de fidèles à l'autre. Et la question centrale pour l'individu est : dois-je obéir à mon église ou dois-je obéir à la république ? Dois-je obéir aux commandements de ma religion et de mon Dieu, ou dois-je obéir à l'Etat ? Et si les commandements du pouvoir souverain sont contradictoires avec ceux de la religion ? Comment la concorde peut-elle être assurée dans la cité ? Spinoza estime :

Si toutefois quelqu'un demande maintenant ce qu'il faut faire si le pouvoir suprême commande quelque chose contre la religion et contre l'obéissance que, par un pacte exprès, nous avons promis à Dieu, faut-il obtempérer à l'empire divin ou à l'empire humain ? Mais par ce que je traiterais plus abondamment de cela par la suite, je dis juste ici que quand nous tenons une révélation certaine et indubitable, il faut par-dessus tout obéir à Dieu (...), alors le droit de la cité dépendrait des différents jugements et affects de chacun.⁷⁵

Le philosophe hollandais poursuit en ces termes :

Car personne ne serait tenu à ce même droit qu'il jugerait établi contre sa foi et sa propre crainte des choses divines ; à ce point chacun sous ce prétexte pourrait prendre licence de tout ; et puisque pour cette raison le droit civil serait tout à fait violé, de là suit qu'au pouvoir suprême auquel incombe de conserver les droits du seul empire et protéger tant le droit divin que le droit naturel, revient le droit suprême de statuer tout ce qu'il juge bon sur la religion. Et tous sur ce point, par la confiance qu'ils lui ont spontanément donnée, sont tenus d'obtempérer à ses propres décrets et mandats, confiance que Dieu lui-même ordonne d'observer absolument.⁷⁶

La réponse que Spinoza donne, elle est claire, et simple. Pour assurer la concorde dans la cité, tous sont tenus par la confiance qu'ils ont spontanément donnée au pouvoir souverain

⁷⁴ B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, (1670), trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965, p. XIV

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. XVI.

de la cité et tous sont tenus d'obtempérer à ses décrets et mandats, Dieu lui-même l'ordonne absolument :

Car celui qui connaît l'essence de Dieu sait que « Dieu existe de la seule nécessité de sa nature () et fait les choses par la seule nécessité de sa nature. ». « Qu'en tant que nous comprenons, nous ne pouvons appéter que ce qui est nécessaire, et absolument n'avoir confiance que dans le vrai ; à ce point, en tant que nous comprenons cela droitement, l'ardeur de la meilleure part de nous, forme un tout avec l'ordre de la nature tout entière. » Et celui « qui vit sous la conduite de la raison, le bien qu'il appète pour lui, il le désire pour autrui aussi.⁷⁷

Et qui comprend Dieu en son intellect, obéit à Dieu autrement dit, obéit à la nécessité divine, c'est-à-dire à la dictée de la raison : il désire pour autrui ce qu'il désire pour lui-même et fait preuve de charité divine. Et qui croit en Dieu révélé en son imagination, obéit à Dieu autrement dit, obéit à sa foi c'est-à-dire à la dictée de l'Écriture : il fait preuve de charité divine et ce qu'il désire pour lui-même il le désire pour autrui.

2. Idée de la laïcité chez Condorcet, Voltaire et Montesquieu

Condorcet : est un philosophe des lumières qui a défendu la séparation de l'Église et de l'État, considérant que la religion devait être une affaire privée et que l'État ne devait pas interférer dans les croyances et pratiques religieuses des citoyens. Il a également plaidé pour la liberté de conscience et d'expression ; qu'elle est un droit fondamental qui ne doit pas conduire à une ingérence religieuse dans les institutions. Affirmant que chacun devait être libre de penser ce qu'il veut et de le dire sans crainte de persécution, que la raison doit être au centre de la société et de la politique, plutôt que les dogmes religieux. Il prône une éducation basée sur la raison et le libre examen, permettant ainsi aux individus de développer leur esprit critique et leur autonomie intellectuelle. Le philosophe français des lumières a écrits plusieurs ouvrages sur la laïcité.

Dans *Réflexion sur l'esclavage des nègres*, Condorcet critique la justification religieuse de l'esclavage et plaide pour l'égalité entre tous les êtres humains, quelle que soit leur couleur de peau. Il considère que l'esclavage est une violation des droits de l'homme et que la religion ne peut pas être utilisée pour le justifier. Il souligne également que les préjugés racistes sont des constructions sociales qui peuvent être déconstruites par la raison et l'éducation. En somme, Condorcet défend dans cet ouvrage, l'idée que la laïcité doit permettre de garantir l'égalité et la liberté de tous les individus, indépendamment de leur religion ou de leur origine.

⁷⁷ B. Spinoza, *Ethique*, I, IV, *Op. cit.*, pp. 17-34-51.

Dans un autre ouvrage, *Plan d'éducation*, il proposait une réforme d'éducation nationale qui visait à garantir l'accès à l'éducation pour tous les citoyens, quel que soit leur sexe, leur religion ou origine sociale. Ce plan prévoyait la création d'écoles primaires gratuites et obligatoires pour tous les enfants, ainsi que l'enseignement de disciplines telles que les mathématiques, les sciences, la philosophie et la morale. Condorcet souhaitait également que l'éducation soit laïque et que les enseignants soient formés à la raison et à la tolérance, afin de lutter contre les préjugés et les superstitions. Il préconisait aussi l'éducation des femmes et leur accès à des professions intellectuelles, afin de favoriser leur émancipation à la vie politique et sociale. Dans un autre ouvrage, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, il expose sa vision de l'histoire comme un processus de développement de la raison et de la liberté, qui doit se débarrasser des préjugés et des superstitions religieuses. Toutes fois nous admettons que ces idées du philosophe des lumières ont influencé la conception moderne de la laïcité.

Voltaire : est l'un des plus grands philosophes du XVIII^e siècle, qui a contribué au développement de l'idée de laïcité. Il était un fervent défenseur de la liberté de pensée et de la tolérance religieuse. Il critiquait fermement les abus de pouvoir de l'Eglise et plaidait en faveur d'une séparation stricte entre l'Eglise et l'Etat. Il croyait en la primauté de la raison et de la science sur la religion et s'opposait aux privilèges et à l'influence excessive de l'Eglise dans les affaires publiques. Il a défendu le droit des individus à choisir leur propre religion ou à ne pas en avoir, et a soutenu que la religion devait être une affaire privée séparée des institutions politiques.

Bien que Voltaire n'ait pas utilisé le terme laïcité lui-même, ses écrits et ses idées ont grandement influencé le développement ultérieur de ce concept. Sa défense de la liberté de conscience et de la séparation entre l'Eglise et l'Etat a jeté les bases intellectuelles qui ont contribué à l'émergence de la laïcité en tant que principe fondamental de gouvernance dans de nombreux pays aujourd'hui.

Le traite sur la tolérance, l'un de ses livres est publié en 1763. A l'intérieur, l'auteur défend la liberté de conscience et la tolérance religieuse. Il critique les persécutions religieuses et les fanatismes qui ont marqué l'histoire de l'Europe, et plaide pour une coexistence pacifique entre les différentes religions. Voltaire y soutient que la religion doit être fondée sur la raison et la tolérance et non sur la force ou la violence. Ce livre a eu une grande influence sur les penseurs des Lumières et a contribué à la diffusion des idées de la laïcité et de la liberté de pensée en Europe. Voici un cas de situation de Paul devant les romains :

On nous dit qu'aussitôt que les chrétiens parurent, ils furent persécutés par ces même Romains qui ne persécutaient personne. Il me paraît évident que ce fait est très faux ; je n'en veux pour preuve que Saint Paul lui-même. Les Actes des apôtres nous apprennent que, Saint Paul étant accusé par les juifs de vouloir détruire la loi mosaïque par Jésus-Christ, Saint Jacques proposa à Saint Paul de se faire raser la tête, et d'aller se purifier dans le temple avec quatre juifs, afin que tout le monde sache que tout ce qu'on dit de vous est faux, et que vous continuez à garder la loi de Moïse⁷⁸.

Il poursuit :

Paul, chrétien, alla donc s'acquitter de toutes les cérémonies judaïques pendant sept jours ; mais les sept jours n'étaient pas encore écoulés quand des juifs d'Asie le reconnurent ; et voyant qu'il était entré dans le temple, non seulement avec des juifs, mais avec les Gentils, ils crièrent à la profanation : on le saisit, on le mena devant le gouverneur Félix, et ensuite on s'adressa au tribunal de Fétus. Les juifs en foule demandèrent sa mort ; Fétus leur répondit : ce n'est point la coutume des romains de condamner un homme avant que l'accusé ait ses accusateurs devant lui, et qu'on lui ait donné la liberté de se défendre⁷⁹.

Chez l'auteur, l'idée de tolérance repose sur le respect de la liberté de conscience et la reconnaissance de la diversité religieuse. Il considère que chacun doit être libre de pratiquer sa religion ou de ne pas en avoir, sans être persécuté ou discriminé pour ses convictions. La tolérance est pour lui une valeur fondamentale qui permet de construire une société juste et pacifique, où les différences sont acceptées et respectées. Pour Voltaire la tolérance n'est pas seulement une question religieuse, mais concerne également les opinions politiques et philosophiques. Il prône ainsi la liberté d'expression et la libre circulation des idées, qui sont des conditions essentielles à l'épanouissement de l'individu et la construction d'une société éclairée.

Le fanatisme, ou Mohamed le prophète : publié en 1741 est une critique de l'islam et du fanatisme religieux. Voltaire y défend une vision de la religion fondée sur la raison et la tolérance et critique les guerres de religions qui ont marqué l'histoire de l'Europe. Il dénonce les dangers du fanatisme religieux, de la persécution des minorités et défend les croyances et les opinions différentes de celles des minorités. Il critique notamment l'inquisition et la violence commise au nom de la religion. Dans *Mohamed le prophète*, Voltaire s'attaque à la figure de Mahomet et à l'islam, mais il le fait dans une perspective critique vis-à-vis de toutes les religions, et non pas pour stigmatiser une communauté particulière.

Défenseur de la laïcité c'est-à-dire de la séparation entre l'Eglise et l'Etat, il considère que la religion devait relever de la sphère privée et que l'Etat ne devait pas s'immiscer dans

⁷⁸ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1975, p.18.

⁷⁹ *Id.*

les affaires religieuses. En ce sens, il était un précurseur des idées laïques qui ont été consacrées par la loi de 1905 en France. Dans certaines œuvres, comme par exemple *Dictionnaire philosophique*, publié en 1764, est une encyclopédie de sa pensée, dans laquelle Voltaire y a contribué, il a à l'intérieur plusieurs articles sur des sujets tels que la religion, la philosophie, la politique et les sciences.

Montesquieu : philosophe français du XVIII^e siècle, il est connu pour ses idées sur la séparation des pouvoirs et l'importance de l'équilibre des pouvoirs dans un Etat. Cependant, il n'a pas développé explicitement l'idée de laïcité telle qu'elle est comprise aujourd'hui. Montesquieu, quant à lui a plutôt mis l'accent sur la nécessité de séparer les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire pour éviter les abus de pouvoir et assurer la liberté individuelle. Il souligne en ces termes :

Il y a dans chaque Etat trois sortes de pouvoirs : la puissance législative, la puissance exécutrice des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutrice de celles qui dépendent du droit civil.⁸⁰ Il précise :

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait de la paix ou de la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les innovations. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutrice de l'Etat.⁸¹

Par la suite, le philosophe français souligne :

*Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la même puissance exécutrice, il n'y a point de liberté ; par ce qu'on peut craindre que le monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement*⁸².

Et enfin, il termine :

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire : car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutrice, le juge pour-rait avoir la force d'un oppresseur.⁸³

Tout aussi, on peut dire que Montesquieu a jeté les bases intellectuelles qui ont influencé le développement ultérieur du concept de laïcité. En défendant la séparation des pouvoirs, il a contribué à promouvoir une vision de l'Etat indépendant des institutions religieuses et à encourager la tolérance religieuse en permettant à chaque individu de pratiquer

⁸⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1758), trad. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1994, p. 40.

⁸¹ *Id.*

⁸² *Id.*

⁸³ *Ibid.*, p.41.

sa religion librement. Ayant constaté que dans le régime despotique, les trois pouvoirs politiques sont souvent détenus par une seule personne, Montesquieu théorisa les principes d'un Etat dans lequel chaque pouvoir est exercé par un organe distinct, totalement indépendant ; à la fois par son mode de désignation et par son fonctionnement. Il mentionne à cet effet que :

Dans les Etats despotiques, chaque maison est un empire séparé. L'éducation, qui consiste principalement à vivre avec les autres, y est donc très bornée : elle se réduit à mettre la crainte dans le cœur, et à donner à l'esprit la connaissance de quelques principes de religion fort simple⁸⁴.

Cette théorie de séparation entre les pouvoirs chez le philosophe français, permet de garantir et de protéger les droits des citoyens au sein des Etats. La séparation et le contrôle mutuel qu'exerce désormais les pouvoirs envers les autres, permet de préserver les atteintes aux droits fondamentaux de l'individu. Dans la même lancée, cette théorie constitue un obstacle au despotisme moderne ou du moins, à la confiscation des pouvoirs par un seul individu. Désormais personne n'a le droit de concentrer entre ses mains, la totalité des attributs de la souveraineté, à partir du moment où la nécessité d'un Etat prospère s'impose. Ayant observé l'institution représentative en Angleterre dont il s'en inspire plus tard pour défendre sa théorie, Montesquieu démontre qu'un Etat est libre lorsque le « *pouvoir arête le pouvoir* », c'est-à-dire lorsque la séparation et l'équilibre des pouvoirs sont effectives.

Il convient également de noter que Montesquieu a vécu à une époque où la religion jouait un rôle central dans la société et où la séparation de l'Eglise et de l'Etat telle qu'elle est comprise aujourd'hui n'était pas encore pleinement développée. Ainsi, bien que le philosophe des Lumières n'ait pas directement abordé le concept de laïcité, ses idées sur la séparation des pouvoirs ont posé les fondements intellectuels qui ont contribué à son développement ultérieur. Fervent défenseur de la liberté de pensée et de la tolérance religieuse, il critiquait fermement les abus de pouvoir de l'Eglise et plaidait en faveur d'une séparation stricte entre les deux pouvoirs. Il croyait aussi en la primauté de la raison et de la science sur l'esprit de religion et s'opposait aux privilèges et à l'influence excessive de l'Eglise dans les affaires publiques. Il a défendu le droit des individus à choisir leur propre religion ou à ne pas en avoir, et à soutenir que la religion devait être une affaire privée, séparée des institutions politiques.

Montesquieu a également fait usage de sa plume en publiant quelques ouvrages qui ont influencé la laïcité. Ils sont principalement *De l'esprit des lois* (1748) et *Lettres persanes*

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 112-113.

(1721). Dans le premier ouvrage *De l'esprit de lois*, l'auteur français des Lumières a développé sa théorie de la séparation des pouvoirs et a souligné l'importance de la liberté religieuse. Il a également critiqué les religions qui cherchaient à imposer leur vision du monde à tous, en particulier les religions qui étaient associées au pouvoir politique. Dans cet ouvrage, l'auteur examine les différentes formes de gouvernement et les lois qui les régissent. Il explore également les principes fondamentaux de la politique, tels que la séparation des pouvoirs et la liberté individuelle. Il utilise une approche comparative pour analyser les différentes formes de gouvernement, en examinant les sociétés européennes, asiatiques et américaines. Il explore également les facteurs qui influencent le développement des lois et des institutions, tels que le climat, l'histoire et la culture. Le titre de cet ouvrage a eu une influence considérable sur la pensée politique moderne, et son producteur a été l'un des premiers à proposer la séparation des pouvoirs comme principe fondamental de la gouvernance, une idée qui a été adoptée par des nombreux gouvernements démocratiques. Cet ouvrage a également inspiré des penseurs comme Rousseau et Voltaire, et a contribué à la diffusion des idées de l'époque des Lumières.

Dans le deuxième ouvrage, *Lettres persanes*, Montesquieu a utilisé une forme épistolaire pour critiquer les institutions politiques et sociales de son époque, y compris la religion. Il a utilisé l'exemple de la Perse pour montrer comment une société peut être organisée sans être dominée par une religion particulière, comme un contre-exemple la société française de son temps. Il décrit la Perse comme une société où la religion n'a pas un rôle prédominant dans la vie politique et sociale, contrairement à la France où l'Eglise catholique exerce une grande influence sur la société. Il montre comment les persans ont réussi à maintenir l'ordre et la stabilité sans avoir recours à une religion d'Etat. Pour le philosophe, la société perse est une voie pour critiquer la monarchie absolue en France. Cette société des perses a un système politique plus équilibré, où le pouvoir est partagé entre le roi, les nobles et les magistrats. Montesquieu montre comment ce système permet une meilleure protection des libertés individuelles et une plus grande tolérance religieuse.

II. TYPES DE LAÏCITÉ

Il existe différents types de laïcité, chacun de ces types a ses avantages et ses inconvénients, et leur mise en pratique dépend des contextes historiques, politiques, sociaux et culturels de chaque pays. L'organisation des religions est faite dans un cadre juridique naturel associatif, tel qu'il est défini par les lois relatives aux constitutions dans chaque pays. Un

mouvement religieux peut choisir de s'organiser en association culturelle, dont l'objet exclusif est l'exercice d'un culte.

Parler des laïcités, c'est construire une démarche comparatiste exigeante et dépasser l'idée habituellement partagée qui fait d'elle une exception ou un idéal spécifique, à l'aune duquel on jugerait les différents types. Cette perception ethnocentrique étant renforcée par le fait que le mot « *laïcité* » est difficilement traduisible, notamment dans les pays anglo-saxons où l'on préfère le terme de sécularisme ou *secularity*. Ainsi, parler de types de laïcités c'est croiser l'idée d'une diversité des régimes de cultes, fruit d'une histoire particulière et objet d'une identification forte autour des valeurs de démocratie, de pluralisme, de droit de l'homme et de liberté individuelle.

1. Laïcité de séparation stricte ou de combat

Le modèle Français qui est un type de laïcité de séparation, de combat dominant dans certains Etats, affirme la primauté de la République et de ses valeurs sur les religions. Elle se caractérise par une stricte neutralité de l'Etat vis-à-vis des religions, qui se traduit notamment par l'interdiction des signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques et les administrations. Cette approche a été renforcée par la loi de 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat, qui a consacré la neutralité confessionnelle de l'Etat et la liberté de conscience individuelle.

De manière indirecte on repère les traces d'une influence du modèle français, en Afrique et dans plusieurs Etats d'Europe. L'un des cas est celui, du mouvement nationaliste arabe, avec les partis laïques Baas, en Syrie en Iraq, dans la Turquie Kémaliste, référence à Moustafa Kémal qui fut l'instigateur des réformes fondamentales qui ont façonné la Turquie moderne au début des années 1920. Il impose la suppression des écoles et des tribunaux religieux, l'interdiction du foulard islamique pour les femmes à l'université, considérant que la religion doit être cantonnée au plan individuel.

Parmi les vingt-cinq pays de l'Union européenne, sept Etats rejoignent la France dans la pratique de laïcité de séparation, et adoptent les cours de morale laïque et d'humanisme séculier dans les écoles, pour les élèves qui ne souhaitent pas suivre les cours de religion qui y sont dispensés. Xavier Ternisien, évoque quelques raisons pour lesquelles, les valeurs chrétiennes n'ont pas été retenues dans le projet de constitution européenne de 2004.

Il y a eu à cette époque, tout un débat pour savoir qui était responsable du retrait de la mention des « racines chrétiennes » ou de l'« héritage religieux de l'Europe » dans la charte des droits fondamentaux, qui devait figurer dans le préambule de la constitution européenne. Il éclair que c'est la France qui a pèse de tout son poids pour que cette mention

n'y figure pas. D'une part la tradition laïque française qui supporte mal une référence confessionnelle dans les textes constitutionnels ; d'autres part, l'opportunité d'ajouter des références à d'autres religions et philosophies (l'islam, les Lumières...).⁸⁵

Cette laïcité de séparation est souvent associée à la laïcité de combat, qui cherche à reléguer la religion dans la sphère privée, ses partisans considèrent que les religions ont trop d'influence sur la société et qu'il est nécessaire de protéger la liberté de conscience et l'égalité entre les citoyens en limitant cette influence. Une telle approche peut parfois être perçue comme hostile envers les religions, ce qui peut susciter, des tensions, des critiques, des controverses, et des débats passionnés. La considération faite à la laïcité de séparation comme valeur fondamentale de la République, se perd parfois dans les procès qui lui sont faits. Certains estiment que cette laïcité est utilisée pour stigmatiser certaines religions et leurs doctrines, et pour restreindre leur liberté religieuse. D'autres soutiennent que la séparation ou le combat est utilisé pour justifier l'interdiction du port du voile dans les espaces publics, ce qui est considéré comme une atteinte à la liberté individuelle.

Il y a aussi des tensions autour de la question de l'enseignement religieux dans les écoles publiques, certains parents estiment que leurs enfants doivent suivre un enseignement religieux dans les écoles, d'autres estiment que cela va à l'encontre du principe de laïcité.

2. La laïcité de séparation souple

Parmi ces 25 pays également, sept autres connaissent un régime de « *religion d'Etat* », dans lequel une religion se voit accorder un statut de culte officiel. C'est le cas par exemple de la Grande-Bretagne (anglicanisme). Elle ne pratique pas une laïcité stricte comme la France, elle pratique une laïcité souple, qui repose sur le principe de la liberté religieuse, qui permet à chacun de pratiquer sa religion librement, et qui reconnaît la place de la religion dans la société. Cependant l'Eglise anglicane est considérée comme l'Eglise d'Etat, financée par celui-ci et dont le chef est le monarque ou la reine. Il y a aussi une séparation de facto entre Eglise et Etat dans les domaines tels que la législation, l'éducation et la justice. Les symboles religieux sont autorisés dans les écoles publiques et les lieux de travail, mais il y a des politiques pour prévenir la discrimination religieuse.

Malgré la méthode souple adoptée par ces Etats, elles n'échappent pas à des critiques, des tensions et des controverses. Par exemple, il éclate des débats sur la place de l'Eglise d'Angleterre en tant que Eglise d'Etat, et sur le rôle du monarque en tant que chef de l'Eglise.

⁸⁵ X. Ternisien, *Op.cit.*, pp. 29-30.

Certains ont également critiqué le financement public de l'Église d'Angleterre, arguant que cela va à l'encontre du principe de laïcité.

La fameuse formule : « *Good bless America* », Dieu bénisse l'Amérique nous plonge dans un type de laïcité à l'américaine. Les textes fondateurs de la démocratie américaine insistent sur la neutralité juridique de l'État. Le premier amendement de la Déclaration stipule que : « *le Congrès ne fera aucune loi relativement à l'établissement d'une religion ou en interdisant le libre exercice* ». La religion imprègne profondément la vie américaine, qu'il suffit d'assister à un repas traditionnel de *Thanksgiving* dans n'importe quelle famille américaine, avant de déguster la traditionnelle dinde, on commence le repas en récitant les « *grâces* ».

On peut dire qu'aux États-Unis, l'appartenance religieuse fait partie de l'identité publique de l'individu. Elle n'est pas enfermée dans le secret des consciences. Elle est aussi considérée comme le socle de valeurs communes, qui unit les personnes de confessions ou de religions différentes. On ne trouve donc pas anormal que le président des États-Unis termine son discours par « *Good bless America* », ou prête serment sur la Bible lors de son installation : « *je jure solennellement que je soutiendrai et défendrai la constitution des États-Unis contre tous ennemis, et allégeance (...) je vais bien et loyalement m'appête à prendre. Que Dieu me vienne en aide* »⁸⁶. La référence à Dieu qui est par ailleurs, très souvent prononcée dans toutes les cérémonies publiques, quelle que soit leur nature. Cela ne voudrait pas dire que les États-Unis ne respectent pas la liberté de conscience, bien au contraire. Le respect de la liberté passe par le fait de ne pas attenter avant tout à la liberté religieuse.

Ces références sont nombreuses notamment dans la devise nationale, *In God we Trust*, porté par exemple sur la monnaie américaine, le dollar. Lors du *National Day of prayer*, le premier jeudi de mai, les Américains sont en effet invités à prier la divinité qui leur convient. L'État n'est donc pas a-religieux au sens où l'entendent certains. Il est a-confessionnel, ce qui signifie qu'il n'entretient pas des liens avec les différentes Églises.

Nous tenons à rappeler que les États-Unis se sont construits à partir d'une immigration largement issue de minorités religieuses qui, dans leur pays d'origine, s'estimaient discriminées. Les pères fondateurs de la démocratie américaine ont donc voulu mettre chaque religion à l'abri d'éventuelles persécutions étatiques en posant un principe de non-intervention. Le premier amendement de la constitution des États-Unis, adopté en 1791, affirme ainsi : « *Le congrès ne pourra faire aucune loi ayant pour objet l'établissement d'une*

⁸⁶ Discours du démocrate Barack Obama, par, JM Goglin, dans États et religion, le 5 AOUT 2013, <http://jmglog.com>. Consultée le 12/07/2023 à 13h16.

religion ou interdisant son libre exercice ». La liberté de conscience comme la liberté de culte sont garanties. Reprenant la formule du troisième président des Etats-Unis, Thomas Jefferson, la Cour suprême évoque l'existence d'un « *mur de séparation entre Eglise et les Etats* » (arrêt *Everson v. Board of Education* de 1947).

Ce « *mur de séparation* » n'a pas pour objet de mettre l'Etat à l'abri des ingérences religieuses. Au contraire, il doit protéger les religions contre les interventions étatiques. L'intervention de l'Etat dans la liberté religieuse n'est pas totalement écartée. Elle n'est toutefois possible que si elle s'applique indifféremment à toutes les confessions et si elle est motivée par un intérêt public légitime. Peu à peu, le système juridique américain a opéré un glissement. Il a exigé de l'Etat non seulement qu'il s'abstienne d'intervenir dans les questions religieuses mais encore qu'il ne témoigne d'aucune hostilité à l'égard d'une Eglise particulière. Au principe d'égalité devant la loi a succédé une pratique des accommodements : l'Etat ne doit pas montrer d'hostilité à l'égard des revendications religieuses mais, au contraire, les considérer avec bienveillance.

La laïcité de séparation américaine est interprétée de manière différente qu'en France, et en Allemagne dans la mesure où, les Etats Unis ne dispose pas une loi sur la laïcité, mais plutôt d'un principe de séparation de l'Eglise et de l'Etat inscrit dans la constitution. Cela signifie que l'Etat américain ne favorise aucune religion en particulier et garantit la liberté de religion pour tous les citoyens. Les Eglises n'ont pas de statut particulier et ne bénéficient pas de financements publics pour leurs activités sociales et caritatives. En ce qui concerne le port de signes religieux dans les espaces publics, cela dépend souvent du contexte et de la jurisprudence locale. Les employés de l'Etat, tels que les enseignants ou les fonctionnaires, sont généralement tenus de respecter la neutralité religieuse dans l'exercice de leurs fonctions. Cependant, les citoyens ont le droit de porter des signes religieux dans les espaces publics, à condition qu'ils ne perturbent pas l'ordre public ou ne portent atteinte aux droits des autres.

En Allemagne, la laïcité est également une valeur importante, mais elle est interprétée différemment qu'en France et aux Etats-Unis. La constitution allemande garantit la liberté de religion et le principe de séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais reconnaît également l'importance de la coopération entre l'Etat et les Eglises. En effet, l'Allemagne a un système de financement des Eglises, connu sous le nom de « *Kirchensteuer* », (impôt religieux), qui permet aux citoyens de verser une partie de leur impôt sur le revenu de l'Eglise de leur choix. Cela permet aux Eglises de financer leurs activités sociales et caritatives.

En ce qui est du port de signes religieux dans les espaces publiques, cela dépend également du contexte et de la jurisprudence locale. Les employés de l'Etat sont tenus de

respecter la neutralité religieuse dans l'exercice de leurs fonctions, mais les citoyens ont le droit de porter des signes religieux dans les espaces publics.

Cependant, la laïcité n'existe pas à l'état chimiquement pure dans ces Etats qui l'observent. On pourrait trouver, dans la pratique, bien des entorses. Par exemple, la coutume qui voudrait que le Saint-Siège demande l'avis du gouvernement avant de nommer un évêque. Il est très rare que la République oppose un veto et, pourtant, elle tient à ce petit contrôle, qui va pourtant à l'encontre d'une stricte séparation. Toutefois là où cette séparation ne s'applique pas, les Etats et Eglises passent par un concordat, qui repose sur un principe d'accord bilatéral entre l'Eglise et l'Etat. Ces accords portent sur les questions telles que le financement des Eglises, la reconnaissance des institutions religieuses et la protection des droits des croyants. Dans ce régime concordataire, les ministres de cultes reconnus (évêques, prêtres, pasteurs, imams, rabbins...) bénéficient d'un traitement comme des fonctionnaires. L'enseignement religieux est dispensé à l'école publique. Cette législation donne lieu à un certain nombre de démarches administratives anachroniques.

3. La laïcité concordataire

Le système concordataire a été largement utilisé en Europe au cours des siècles passés, mais il est devenu moins courant depuis la séparation de l'Eglise et de l'Etat dans de nombreux pays. Les partisans du régime concordataire soutiennent que cela garantit une certaine stabilité et cohérence dans les relations entre Etat et Eglise, tandis que les opposants considèrent que cela peut limiter la liberté religieuse et favoriser une religion spécifique. Au sein des Etats concordataires, plusieurs cultes peuvent être reconnus de manière officielle par la constitution. Les ministres de cultes sont payés par l'Etat. Les communes versent de l'argent aux paroisses, le président nomme les évêques et l'enseignement religieux est obligatoirement proposé à l'école. Cependant quelques éléments avantageux et inconvénients ne lui échappent pas.

Le régime concordataire, permet une collaboration étroite entre l'Etat et l'Eglise. C'est-à-dire facilite une meilleure prise en compte des besoins spirituels et sociaux de la population. Il offre une plus grande stabilité et une meilleure organisation aux communautés religieuses, en leur donnant un statut officiel reconnu par l'Etat. Il permet également une meilleure protection des lieux de culte et des pratiques religieuses. Malheureusement les soucis qu'il porte sont ceux qui peuvent entraîner une ingérence excessive de l'Etat dans les affaires religieuses, et qui peuvent porter atteinte à la liberté de conscience et de culte. Il peut également favoriser une certaine discrimination envers les religions minoritaires ou non

reconnues par l'Etat. Enfin, ce régime peut être source de tension entre les différentes communautés religieuses, qui peuvent se sentir lésées ou privilégiées en fonction de leur statut.

Dans certains Etats africains, la laïcité varie considérablement d'un pays à un autre. Certains comme la Tunisie, ont une tradition laïque forte et ont adopté des lois qui garantissent la séparation de l'Etat et de la religion. D'autres pays, comme le Sénégal, ont une tradition de coexistence pacifique entre les religions et ont adopté une approche plus tolérante en matière de religion. Cependant dans d'autres comme le Nigeria ou le Soudan, les tensions religieuses sont élevées et la laïcité est souvent compromise par l'influence religieuse sur les politiques gouvernementales.

Au Cameroun, sa constitution lui garantit la liberté de religion et la séparation de l'Etat et de la religion. La loi n 90/053 du 19 décembre 1990⁸⁷ régit l'exercice de la liberté religieuse et établit les conditions pour l'enregistrement des organisations religieuses auprès des autorités gouvernementales. Les organisations religieuses doivent soumettre une demande d'enregistrement et fournir des informations sur leur structure, leurs objectifs et leurs activités. Une fois enregistrées, elles sont tenues de respecter les lois et règlements en vigueur, notamment en matière de sécurité publique, de santé publique et de protection des droits de l'homme.

Malheureusement plus de trois fois dix ans après, la question de la laïcité demeure assez complexe et ambiguë en terme d'appropriation publique, de financement ; et de diverses interprétations. En effet, le religieux se manifeste sans limite, et à des échelles variées et différenciées, dans les multiples sphères de la vie quotidienne. Dans les services publics par exemple, il se matérialise par l'omniprésence d'objets et lieux de culte sur l'espace de travail et dans les interactions professionnelles entre agents et usagers. L'aménagement des espaces de culte pour les musulmans et la transformation des bureaux en « chapelles » de circonstance aux heures de prières pour les chrétiens.

Ces espaces de prière de fortune permettent aux agents publics « croyants » d'y louer leur « Dieu », en fonction de leurs traditions religieuses ou mouvements religieux. Ce qui paraît anecdotique dans les rapports de ces individus avec leurs divinités (spiritualités). Au nom de la liberté de culte, liberté religieuse, les heures de travail sont aussitôt consacrées au tripotage du chapelet, à la distribution des brochures de propagande religieuse ou à l'évangélisation des autres agents publics et usagers, souvent contre leur gré, par les chrétiens

⁸⁷ Loi n 90/053 du 19 décembre 1990, consultée sur Google, <https://cdn.accf-francophonie.org>. Le 13/09/2023 à 16h15.

et les musulmans. Pour les chrétiens, la Bible est posée sur la table de travail, la statuette de la vierge Marie ou la croix de Jésus accrochée au mur du bureau ou un autel dressé dans un angle du bureau. Les musulmans quant à eux ferment leurs bureaux, s'ils sont à usage individuel, pour prier sur un espace personnel ou collectif.

Bien qu'étant officiellement déviante, cette pratique résulte du besoin réel des agents publics d'emporter leurs religions dans les lieux de travail, au nom de la liberté de culte. Du fait de l'apparente confusion entre laïcité et liberté de culte, la religion se positionne dans les services publics non seulement comme un élément de marquage social, mais aussi comme un outil de revendication identitaire, de mobilisation religieuse.

Il en ressort que, la prépondérance des faits religieux dans les services publics participe d'une remise en question de la déontologie administrative et professionnelle des agents publics, et des considérations diverses de la notion de laïcité par la société camerounaise en générale. Bien que ces derniers soient contradictoires, leur multiplicité et ses conséquences constituent une preuve de la cohabitation religieuse, de conciliation et de partage des subjectivités au travail, et en même temps une entorse au rendement et à l'efficacité des agents publics au Cameroun. Surtout lorsqu'on se rend compte que celui-ci (Etat), finance le déplacement de quelques musulmans à la Mecque et subventionne les projets des Eglises.

Au terme de la présentation de la première partie de notre travail, il ressort que la question de laïcité que nous abordons trouve son fondement à la période médiévale, dans les rapports entre Eglise et Etat. Il convient donc de retenir que, la révolution chrétienne, sans le savoir indique les prémisses de l'idée moderne de laïcité à travers les Evangiles de Jésus Christ dans le Nouveau Testament qui le considère comme le théoricien de la laïcité dans son sens contemporain. Bien plus, cette question de rapport entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel n'est au centre des préoccupations philosophiques et religieuses chez certains philosophes théologiens comme Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin. Ensuite, elle est convertie en un terme de « *laïcité* » né, des opinions révolutionnaires en Angleterre avec une idée de Hobbes sur la non-séparation du politique et du religieux et l'assujettissement du politique sur le religieux. En France par le vent de la modernité, porté par des hommes des *Lumières* en 1789, à partir de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Enfin, le principe de laïcité, n'étant pas chimiquement unique, se trouve particulier à chaque Etat qui lui donne ses fondements et ses objectifs, dans l'élaboration des principes politiques et démocratiques.

Toutefois, comment aborder le concept de laïcité dit moderne, et né en France au XVIII^e siècle, chez un auteur deux siècles avant ? Quelle est l'idée de laïcité dans la pensée politique de Thomas Hobbes, philosophe anglais du XVI^e siècle ? Quels sont ses fondements, ses théories et ses principes dans le cadre de la non-séparation entre les deux pouvoirs et la justification de l'assujettissement du religieux par le politique ? Sont en quelques sortes, les différentes interrogations que nous analysons dans la deuxième partie de notre travail qui suit.

**DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE HOBBIENNE SUR
LE RAPPORT ENTRE POUVOIR SPIRITUEL ET
POUVOIR TEMPOREL : LA SOUMISSION DU
POUVOIR SPIRITUEL AU POUVOIR POLITIQUE**

Dans cette deuxième partie, peu importe de savoir si Hobbes était croyant ou non à partir de sa position, ce qui s'impose c'est la singularité et la radicale contingence de la situation qui s'impose dans son contexte. Il déclare d'ailleurs ceci : « *Ces expressions de gouvernements temporel et de gouvernement spirituel sont des mots creux, introduits à cette seule fin, que devant l'apparence d'une dualité des systèmes de gouvernement, les gens ne sachent auquel obéir* »⁸⁸. La question des rapports entre les deux pouvoirs, qui appartient à des époques anciennes, fragilise l'Angleterre de Hobbes au point où il n'en reste pas indifférent. Le *Béhémoth*, ouvrage dans lequel il présente cette crise, il dit ceci :

Je présente à votre Seigneurie quatre cours dialogues concernant la mémorable guerre civile qui eut lieu sur le territoire de sa Majesté de 1640 à 1660. Le premier contient les germes de cette guerre, certaines opinions théologiques et politiques. Le second contient sa croissance, des déclarations, des remontrances et d'autres écrits publiés entre le Roi le Parlement. Les deux derniers forment un très court résumé de la guerre elle-même, tiré de la chronique de M. Heath. Il ne peut rien y avoir de plus instructif pour la loyauté et la justice que le souvenir de cette guerre, tant qu'il durera. THOMAS HOBBS ⁸⁹ .

En effet cette crise politique et religieuse qui déchire l'Angleterre, fait apparaître des nouvelles classes et catégories sociales sur la scène politique et remettent en question l'ordre féodal. Hobbes entrevoit de comprendre l'idée de la religion et l'idée de la politique, observe à la suite qu'il s'ensuit une alliance naturelle entre les deux pouvoirs. Historiquement, partout et toujours, la religion et la politique ont été intimement liées. A première vue, on pourrait penser qu'il ne peut pas y avoir de problème entre elles. Si l'Eglise et l'Etat visent le même but, qui est la paix civile, les deux institutions ne sont-elles pas complémentaires ? D'où pourrait venir leur conflit ?

La réponse la plus simple, que Hobbes ne mentionne pas, est que leur conflit vient de ce qu'elles visent le même but précisément, le pouvoir qu'elles ne veulent ni ne peuvent partager. Cette réponse est cependant implicite dans l'analyse que fait Hobbes par la suite. « *Ce qui interdit la fusion totale de la religion et de la politique, est que la structure de la foi est contradictoire avec celle de l'obligation politique* »⁹⁰. Le pouvoir politique et la foi religieuse établissent entre les hommes les liens de dépendance et de soumission incompatibles ; tenter de les unir en une seule institution, c'est créer une situation instable et semer les graines de la sédition et de la rébellion. D'où l'idée de séparation et de supériorité

⁸⁸ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p.348.

⁸⁹ T. Hobbes, *Béhémoth Ou le Long parlement* (1679), trad. M. Philippe Folliot, Professeur philosophie au lycée Ango, Dieppe, Normandie. 17 août 2010, pp. 5-6.

⁹⁰ *Ibid.*, p.17.

du religieux sur le politique chez les médiévaux, étant en contradiction de celle de la pensée de Hobbes et des Lumières.

A cet effet, dans cette partie il s'agira d'abord de présenter les fondements de la théorie de l'Etat et les fondements de la croyance religieuse chez Hobbes ; ensuite viendront ses propres thèses sur la non-séparation entre les deux pouvoirs et la justification de l'assujettissement du religieux par le politique ; et enfin l'incarnation absolutiste et sacrée du souverain : « *dieu mortel* ».

CHAPITRE IV : FONDEMENTS DE LA THÉORIE DE L'ÉTAT *LEVIATHAN* ET FONDEMENTS DE LA CROYANCE RELIGIEUSE CHEZ THOMAS HOBBS

Dans ce chapitre, nous voulons à partir du sens nouveau que Hobbes apporte à la philosophie politique, ressortir l'idée que le philosophe anglais offre aux fondements humains de la croyance religieuse, et à la pensée du pouvoir politique : théorie de l'Etat. D'après notre auteur, l'Etat est une création humaine, destiné à mettre fin à la barbarie naturelle, République par institution, résultant d'une construction artificielle des individus, par opposition à la République par acquisition dont la cause est la force naturelle du souverain.

C'est en effet une véritable union de tous en une personne unique. Cela s'effectue par un pacte de chacun avec chacun, comme si chacun disait chacun : je concède à cet homme, ou à cette assemblée, mon autorité et mon droit de me gouverner moi-même, à condition que toi aussi tu lui transmettes ton autorité et ton droit de te gouverner⁹¹.

La religion quant à elle, est : « *cette crainte perpétuelle, qui accompagne le genre humain dans son ignorance des causes* »⁹². D'après Hobbes elle est née de la peur des hommes face aux puissances invisibles, surnaturelles. En 1651, lorsque Hobbes publia le « *Léviathan* », il demanda qu'on l'offre d'une gravure. Au premier plan, on voit une ville prospère, une campagne riante. Des cultivateurs qui vaquent paisiblement aux travaux des champs, plus loin des voyageurs qui se rendent au bourg voisin : scène moins banale qu'il n'y paraît, si l'on songe aux conflits qui déchirent l'Angleterre à cette époque. Au-dessus de l'horizon, se dresse le buste d'un homme gigantesque. A son front, une couronne et à son bras droit, une épée. Quant à son corps, il est fait de l'agrégation d'une multitude de petites silhouettes humaines.

Le sens de cette allégorie est clair : la coexistence pacifique des hommes n'est possible que sous la surveillance sévère de l'Etat qui, les tenant en respect, les protège les uns des autres. La souveraineté absolue de cet Etat repose à son tour sur une décision collective, un pacte ou contrat, dans lequel chaque individu s'engage librement pour sa suivie. Tel est le fondement purement humain de l'Etat, que Hobbes appelle le *Léviathan*, du nom d'un monstre terrifiant dans la Bible, mais ici seul garant de la paix.

⁹¹ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 142.

⁹² *Ibid.*, p. 96.

Hobbes voulait que pour leur sécurité, les individus soumettent leur volonté à celle de l'Etat, il a été considéré comme le théoricien de l'absolutisme. Pour le philosophe anglais, le pouvoir souverain est fondé sur un contrat social entre les individus et le souverain et non sur une autorité divine. Ses idées sur la religion, ont été considérées comme dangereuses par les autorités de l'époque et ont valu des accusations d'athéisme et de blasphème. Souligne-t-il, Dieu n'a pas une place importante, ni un rôle actif, mais la religion est considérée comme un outil utile à maintenir l'ordre sociale.

Nous proposons donc, dans ce quatrième chapitre de présenter succinctement l'idée de Thomas Hobbes sur la théorie de l'Etat *Léviathan*, et sur la croyance religieuse.

I. FONDEMENT DE LA THÉORIE DE L'ÉTAT LÉVIATHAN

La théorie de l'Etat de Hobbes repose sur l'idée que les hommes à « *l'état de nature* »⁹³, sont égoïstes et violent, et que la vie en société, à « *l'état civil* »⁹⁴ est nécessaire pour assurer la sécurité et la protection des individus. Selon Hobbes, l'Etat est créé par un contrat social entre les individus, qui cèdent leur liberté et leur pouvoir au souverain en échange de la sécurité et de la protection. Le souverain a alors le pouvoir absolu sur l'ensemble de la société.

1. L'état de nature

L'état de nature tel qu'il est présenté dans le « *Léviathan* », est le règne de l'opinion. En effet, pour Hobbes, « *il existe une égalité naturelle entre les hommes* »⁹⁵. Cette égalité peut être étendue aux opinions des hommes à l'état de nature : aucun individu n'y peut commander à un autre, son opinion est égale à celle des autres. De façon plus précise, Hobbes pense qu'il y a comme une répartition équitable de forces physiques et facultés intellectuelles entre hommes. L'idée est affirmée avec vigueur dans les lignes suivantes :

La nature a fait les hommes égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui »⁹⁶.

⁹³ T. Hobbes, *Leviathan, Op.cit.*, p. 111.

⁹⁴ *Ibid*, p.139.

⁹⁵ *Ibid*, p.112.

⁹⁶ *Ibid*, p. 105.

Par nature, il n'y a pas de sage, ni de sot. Ces facultés intellectuelles peuvent être comprises comme le jugement, c'est-à-dire la capacité d'apprécier le bien, le mal, le juste etc. Cette capacité est égale à tous. Hobbes se donne ce postulat dès la première formulation de sa pensée politique. *Le De Corpore politico* débute par son affirmation. Comparant les facultés des hommes d'âge mur, Hobbes en vient à ce qui constitue pour lui la preuve déterminante : le plus faible peut tuer le plus fort, donc « nous pouvons conclure que les hommes, considérés dans la pure nature, doivent admettre parmi eux l'égalité, et que celui qui ne revendique pas d'avantage peut être tenu pour modéré »⁹⁷.

Dans le *De Cive*, c'est le même cas limite du meurtre qui justifie l'égalité naturelle. En effet, « Ceux qui peuvent faire les plus grandes choses, écrit Hobbes, à savoir tué, peuvent faire des choses égales. Tous les hommes, entre eux-mêmes, sont égaux par nature, l'inégalité que nous discernons maintenant à sa source dans la loi civile »⁹⁸. C'est un état hypothétique dans lequel les individus vivent sans gouvernement ni loi. Dans cet état, chaque individu est libre de faire ce qu'il veut pour protéger sa vie et ses biens, ce qui conduit à une situation de guerre de tous contre tous. Hobbes le décrit comme un ou la vie est : « solitaire, courte, pauvre, méchante, brutale », pour y sortir de cet état, les individus doivent céder leur pouvoir à un souverain absolu qui garantira la sécurité et la paix.

Chaque individu y use de son droit naturel pour atteindre ses fins propres. La guerre apparaît comme la conséquence de l'absolue liberté dont jouissent les hommes dans cet état, absolue liberté qui est aussi absence de norme. « Cette guerre de chacun contre chacun a une autre conséquence : à savoir que rien ne peut injuste. Les notions de légitime et d'illégitime de justice et d'injustice, n'ont pas ici leur place (...) Là où il n'est pas de loi, il n'est pas d'injustice et de justice. La violence et la ruse sont en temps de guerre les deux vertus cardinales »⁹⁹. Au sein d'une si grande crainte mutuelle entre les hommes, il n'existe pas pour qui que ce soit de meilleur moyen de se protéger que de prendre les devants : autrement dit, que « chacun tente, par force et par ruse, de se soumettre tous les autres, aussi longtemps qu'il verra qu'il existe d'autres hommes dont il lui faut se méfier »¹⁰⁰.

En effet, par ce qu'il existe des hommes qui, poussés par leur audace et leur désir de gloire, voudraient dominer le monde entier, si les autres qui se contentent d'un territoire modique, n'accroissent pas leur puissance en attaquant d'autres hommes, et se bornaient à

⁹⁷ T. Hobbes, *De Corpore politico (Du corps politique)*, (1655), Trad, Philippe Folliot, Normandie, novembre 2002, I, chap, I, 2, *EW*, T.4, p.82.

⁹⁸ *Ibid*, p.7.

⁹⁹ T. Hobbes *Leviathan*, Op. cit., p. 109.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 106.

s'efforcer de se défendre, eux et leur bien, ils ne pourraient pas subsister longtemps. C'est pour quoi : « *l'acquisition par la domination d'une force doit être permise à chacun, en tant que nécessaire à sa propre conservation* »¹⁰¹.

Chacun en effet voudrait être estimé des autres autant qu'il s'estime lui-même, et au moindre signe d'indifférence, il s'efforce, autant qu'il l'ose, de se venger ; chacun ayant évidemment pour but d'arracher aux autres une plus haute estime de lui-même. Aussi on trouve dans la nature humaine trois principales causes de querelle : « *la compétition, la défense, la gloire : la première vise à la domination, la deuxième à la sécurité, la troisième à la renommée* »¹⁰². Le premier fait qu'on se bat pour un profit, la seconde, pour sauver sa vie, la troisième pour des riens. Il est donc manifeste qu'aussi longtemps qu'il n'existe aucune puissance coercitive, la condition des hommes à l'état de nature est ce que Hobbes appelle : « *une guerre de chacun contre chacun* »¹⁰³.

Et donc, ce qu'entraîne par nature une guerre de tous contre tous accompagne aussi, nécessairement, la condition d'hommes privés de toute sécurité autre que celle que chacun peut attendre de sa vigueur et de son intelligence. Dans une telle condition, il n'y a pas de place pour un labeur intelligent. Pour ceux qui n'ont pas pensé ces choses, « *il paraît peut-être étonnant que la nature ait dissocié les hommes et les ait mis au monde enclins à s'entretuer* »¹⁰⁴. Et pourtant cela s'infère de façon évidente de la nature des passions. Demandez-vous en effet pourquoi, partant en voyage : « *vous veillez à être accompagné et vous vous armez ; et quelle opinion vous avez de vos compatriotes, de vos voisins, des gens de votre maisonnée, quant, allant dormir, vous verrouillez vos portes et vous fermez vos coffres à clef (cela alors qu'il existe des lois et des fonctionnaires armés prêts à châtier toute violence ?* »¹⁰⁵.

Les passions qui peuvent amener les hommes à la paix sont la crainte, « *principalement la crainte de la mort violente, le désir des choses nécessaires au bien-être et l'espoir de les obtenir par le travail* »¹⁰⁶. La raison propose certaines clauses de paix, qui sont les lois naturelles.

« *Le droit naturel est la liberté qu'à chacun d'user à son gré de sa puissance en vue de la conservation de sa nature, et en conséquence, de faire tout ce qui lui paraîtra tendre à*

¹⁰¹ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 105.

¹⁰² *Ibid*, p. 107.

¹⁰³ *Ibid*. 106.

¹⁰⁴ *Id*.

¹⁰⁵ *Ibid*, pp. 107-108.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 109.

cette fin »¹⁰⁷ Hobbes entend par liberté ce que ce mot signifie au sens propre : l'absence d'obstacle externes. « *Quant à la loi naturelle, c'est un précepte, une règle générale élaborée par la raison, par laquelle il est interdit à chacun de faire ce qui lui paraîtra tendre à son détriments* »¹⁰⁸. Et même si les auteurs se servent souvent des termes « *droit* » et « *loi* », indifféremment, il faut cependant les distinguer. En effet, le « *droit* » consiste dans la liberté de faire ou de ne pas faire, alors que la « *loi* » oblige à faire ou à ne pas faire. Droit et loi diffèrent donc comme liberté et obligation, lesquelles, s'agissent d'une seule et même chose, sont incompatible.

Or comme la condition des hommes à l'état de nature, est une condition de guerre de tous contre tous, il s'ensuit que dans cette condition naturelle des hommes, il existe un droit de tous sur toutes choses. Et donc, aussi longtemps que ce droit est conservé, il ne saurait exister de sécurité pour aucun homme, aussi fort soit-il, est-ce un précepte, une règle générale de la raison : Qu'il faut rechercher la paix, tant qu'il existe un espoir de l'obtenir ; mais que, lorsqu'il est impossible de l'acquérir, il est légitime de chercher des appuis n'importe où, et d'en faire usage.

La première partie de cette règle contient la première loi de la nature : « *rechercher la paix et s'y attacher* »¹⁰⁹ ; la seconde est la somme du droit naturel : « *Que chacun a le droit de se défendre par toutes voies et tous moyens : il faut que chacun, chaque fois qu'il aura été pourvu à la paix et à sa défense, renoncé à son droit sur toutes choses, si les autres sont prêts à faire de même, et qu'il se contente de la même liberté qu'il serait disposé à concéder aux autres* »¹¹⁰. En effet, on se défait de son droit sur une chose en se privant de la liberté qu'on a d'empêcher tous les autres, d'user de leur droit sur cette chose. Cette loi est la même que celle qu'on trouve dans les Evangiles :

« *Tout ce que vous voulez que l'on vous fasse, faites-le aux autres, et ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse, ne le faites pas aux autres* »¹¹¹. L'explication classique ne retient de l'état de nature que l'affirmation de l'ordre juridique qui lui est assorti d'une communauté d'homme dépourvue de pouvoir politique central, et pour cette cause livrée à la rivalité. Hobbes paraît cautionner cette interprétation quand, pour renforcer l'origine artificielle du corps politique, il le fait reposer sur un engagement volontaire, s'exprimant dans les pactes, dont le but est d'ériger un pouvoir commun nécessaire au maintien même de cet accord

¹⁰⁷ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 112.

¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹ Mathieu 7. 12.

originaire. Outre les références explicites à des types de sociétés pour illustrer la situation de la belligérance, ou la condition naturelle de manière plus large, il est manifeste que nombre des qualités attribuées à l'homme supposent des rapports sociaux.

Comment résoudre alors la condition entre cette évidence, d'une part, les affirmations renouvelées du caractère solitaire de la vie dans cette condition, de l'autre. Dans le *De Cive*, Hobbes relevé limite singulièrement la portée de la solitude comme suite :

Pour l'homme par nature, c'est-à-dire, aussitôt qu'il est né, la solitude est un ennemi, car les enfants ont besoin d'autres pour les aider à vivre, et ceux d'âge mur, pour les aider à bien vivre. Donc les hommes...désirent vivre ensemble. Mais les sociétés civiles ne sont pas de simples réunions, mais des liens pour la confection desquels la foi et les contrats sont nécessaires¹¹².

A partir d'ici, nous retenons l'aspect volontariste de la théorie juridique de Hobbes, qui est le fondement de l'artificialisme du système politique, par ce que fournissant la base de la justification avancée par l'auteur du *Léviathan* qui écrit : « *Il est donc manifeste que tous les hommes, par ce qu'ils sont nés dans l'enfance, sont nés inaptes pour la société...L'homme est rendu convenable pour la société non par la nature mais par l'éducation* »¹¹³.

2. L'état civil : La théorie du pacte et du contrat

Hobbes aborde la question du contrat par le biais du droit naturel ; c'est une fois ce point élucidé qu'il traite de la convention, distinguant entre contrat et pacte. La distinction affirmée avec insistance entre droit et loi est explicite par l'opposition de la liberté à la contrainte. L'état civil tel que Hobbes nous le présente dans le *Léviathan*, est un état absolutiste dans lequel le souverain détient tous les pouvoirs et est chargé de protéger les citoyens contre la violence et l'anarchie. Au sein de cet état, les individus renoncent à leur liberté naturelle en échange de la sécurité offerte par l'état. Le souverain est donc le garant de la paix sociale et de la justice, et les citoyens doivent lui obéir en toutes circonstances. L'auteur du *Léviathan* développe toute la théorie du droit en ce termes d'obstacle et de levée de celui-ci. Il insiste sur les modalités de conclusion du pacte, dont le but est identique à celui que fixe le *De cive* à savoir :

« *Conférer tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou une seule assemblée..., désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité* »¹¹⁴. Le philosophe politique anglais, présente alors la portée du pacte comme étant plus qu'un consentement ou une concorde, il est :

¹¹² T. Hobbes, *Le citoyen*, *Op. cit.*, I, chap. I, 2, pp. 32-33.

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 141.

Une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme, ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière¹¹⁵.

Son but est de montrer que le transfert du droit ne représente pas l'apport d'un droit nouveau à son bénéficiaire, mais seulement la levée d'un obstacle mis à l'exercice de son droit personnel. Hobbes s'explique en ces termes : « *Se dessaisir de son droit sur une chose, c'est se dépouiller de la liberté d'empêcher autrui de profiter de son propre droit sur la même chose* »¹¹⁶. Comme dans la condition naturelle chaque homme a le droit personnel ne peut apporter à un autre un droit qu'il avait déjà. Mais quelles sont les modalités du dessaisissement du droit ?

On peut simplement renoncer à son droit ou à le transférer. Selon notre auteur, la renonciation simple existe quand l'individu ne prend pas garde à la personne susceptible d'en bénéficier, au contraire le transfert suppose la désignation d'un bénéficiaire. Par son acte, il est obligé de ne pas empêcher ceux auxquels ce droit est donné ou abandonné d'en bénéficier. Il y a à la fois l'obligation et le devoir de n'est pas rendre nul cet acte. A cause de son hédonisme foncier, l'homme naturel ne peut s'engager à quelque chose qui aggraverait son sort ; cet impératif de l'action humaine se retrouve à propos du droit. Sa renonciation ou son transfert se fait soit en considération de quelque droit transféré réciproquement à lui-même, soit pour quelque autre bien qu'il espère par là. Ce rappel du postulat hédonistique introduit donc à la limitation des possibilités d'aliéner ses droits. C'est la cause même de la renonciation au droit qui intervient pour en déduire le champ d'application.

Le motif et la fin qui donnent lieu au fait de renoncer à un droit et de transmettre n'est rien d'autre que la sécurité de la personne du bailleur, tant pour ce qui regarde sa vie que pour ce qui est des moyens de la conserver dans des conditions qui ne la rendent pas pénible à supporter¹¹⁷.

Donc tout acte contredisant cette finalité doit être réputé comme nul. L'intérêt du transfert de droit est d'après Hobbes, de conduire à la question du contrat et du pacte.

Une cité est instituée quand des hommes, volontairement assemblés, s'engagent, au moyen de pactes passées par chacun avec chacun, à obéir tous à l'homme ou à l'assemblée, quels qu'ils soient, à qui la majorité aura remis, par suffrages, le droit de porter la personne de tous. Chacun d'entre eux est donc tenu, qu'il lui ait ou non apporter son suffrage, à obéir à celui

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹¹⁶ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 112.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 114.

qu'aura élu la majorité, et il doit être considéré comme auteur de toutes ses actions. Car si les suffrages de tous ne sont pas censés être impliqués dans les suffrages de la majorité, on s'est réuni pour rien, et contrairement à la fin que chacun s'est proposée, à savoir, la paix et la protection de tous¹¹⁸.

Hobbes insiste sur la soumission des volontés individuelles à celle du souverain. En plus cette soumission est assortie du transfert du droit, selon une conception qui diffère de la simple absence d'obstacle, telle que le Léviathan l'exprime : « *Celui qui soumet sa volonté à celle d'un autre lui fait transport du droit qu'il a sur ses forces et sur ses facultés* »¹¹⁹. La forme de l'institution, dérive d'une part tout le pouvoir et tous les droits de celui qui a le pouvoir suprême, et de l'autre les devoirs de tous les citoyens. Du fait qu'ils ont conclu le pacte, il est entendu qu'ils n'étaient tenus par aucun pacte antérieur à ce qui est contraire au pacte présent.

Aussi ceux qui sont déjà citoyens d'une cité ne peuvent-ils pas entrer dans un nouveau pacte par lequel ils seraient tenus de transférer leur personne à quelqu'un d'autre, ou d'obéir à quelqu'un d'autre dans un domaine quelconque sans la permission de celui qui a le pouvoir suprême. Par conséquent précise Hobbes :

Les citoyens qui vivent sous un monarque ne peuvent à bon droit, ni rejeter la monarchie, ni revenir à la liberté de nature, si celui qui a le pouvoir suprême, ou n'importe lequel de leur concitoyen, s'y oppose. En effet, ils violeraient le pacte passé d'individu à individu ; et c'est au mépris du droit qu'ils ôteraient à celui qui le détient de droit le pouvoir suprême antérieurement donné. De plus, si quelqu'un tentait de lui ôter, et qu'il fut tué ou soumis à n'importe quel supplice, il serait l'auteur de son propre supplice¹²⁰.

A partir d'une liste des devoirs des sujets et des souverains, nous pouvons dégager les qualités suivantes : la souveraineté est immuable, inviolable, unique, indivisible, absolue et identique. Hobbes fonde l'immuabilité de la souveraineté sur la théorie contractuelle de la nécessaire compatibilité des pactes entre eux. L'obligation repose sur le pacte conclu entre les individus. De plus, le pacte conclu l'implique la caution de la loi de justice : « *la rupture du pacte est en effet une injustice, de même que déposséder quelqu'un de son bien, ici le souverain de sa souveraineté* ».

Hobbes condamne également comme injustes les pactes conclus avec Dieu. Dans la théorie du contrat il avait établi qu'il n'est possible de pactiser avec Dieu qu'à des conditions très précises, par la médiation de ceux auxquels il parle, ou de ses *lieutenants*, donc les

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁹ T. Hobbes, *Le Citoyen, Op.cit.*, p. 141.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 145-146.

souverains¹²¹. C'est un « mensonge manifeste » écrit-il, « ce n'est pas seulement un acte d'une disposition injuste, mais aussi méprisable et dégradante »¹²².

L'immutabilité de la souveraineté se rattache à son inviolabilité. Celle-ci est établie sur le fondement de la théorie de la personne publique et de la loi de justice. Chaque sujet est juridiquement l'auteur de l'action ou du jugement du souverain. Ainsi toute condamnation de ce dernier revient à se condamner soi-même ; accuser le souverain d'injustice, c'est s'en faire reproche à soi-même, ce que Hobbes tient pour impossible : par ce que se faire injure c'est impossible. Le problème de la responsabilité du souverain relève de la loi naturelle et non du droit civil, puisque le souverain n'est pas lié par sa loi.

En conséquence de cette inviolabilité Hobbes établit le caractère injuste de toute peine appliquée au souverain : « aucun détenteur du pouvoir souverain, dit-il, ne saurait avec justice être mis à mort ou châtié de quelque autre manière, par ses sujets. Etant donné en effet que chaque sujet est auteur des actions de son souverain, il punit alors un autre pour des actions qu'il a lui-même commises »¹²³. L'un des éléments essentiels de la théorie de la souveraineté est son caractère indivisible. Elle est parfaitement cessible de la part du souverain, mais ne l'est que dans son intégralité ; il ne peut y avoir de division des droits constituant le pouvoir souverain. Hobbes ne cesse de réfuter la thèse de la monarchie mixte : pour lui il n'y a de pouvoir qu'unique. Sous-jacente à ces explications se trouve la théorie du pouvoir, dont l'excellence constitue précisément la souveraineté. Dès lors, elle ne peut qu'être unique et ce faisant indivisible.

C'est en partie sur ce fondement que les compétences ecclésiastiques seront conférées au souverain. Cette qualité essentielle de la souveraineté s'impose même à son titulaire qui ne peut se départir d'un seul droit le constituant, à moins d'y renoncer intégralement. Hobbes attribue à la théorie de la division des pouvoirs, assortis de la revendication de la liberté religieuse, l'origine de la crise religieuse et de la guerre civile que connut l'Angleterre¹²⁴. C'est par référence au principe de la souveraineté absolue que Hobbes critique les théories favorables à la division des pouvoirs ; les partisans de celles-ci avaient élaboré le concept de monarchie mixte dans laquelle la souveraineté absolue serait divisée entre le Roi, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes¹²⁵.

¹²¹ *Ibid.*, p. 137.

¹²² *Ibid.*, p. 146.

¹²³ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁴ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 185.

¹²⁵ T. Hobbes, *Béhémoth*, p.205. Et aussi dans *Le Citoyen*, *Op. cit.*, p. 4.

De cette unicité, de même que l'indivisibilité de la souveraineté, procède son caractère absolu. Le pouvoir souverain ne peut être contesté par personne, nous l'avons énuméré plus-haut, car en dernière analyse c'est le pouvoir comme physique qui s'impose. Ce pouvoir souverain provient de sa prééminence même, due à un artifice juridique. Par conséquent, l'évaluation du souverain ne peut qu'être au sommet de l'échelle. Son honneur doit être plus grand que celui de n'importe lequel ou de tous les sujets. Le souverain est la source de l'honneur du souverain devant qui les sujets ne sont que des pales étoiles au côté de l'éblouissante clarté du soleil. Hobbes justifie cette souveraineté absolue a contrario, par référence aux misères qu'engendre l'anarchie durant la guerre civile et il attribue la responsabilité des mesures contraignantes prises par le pouvoir ou la désobéissance des sujets.

Enfin, de cette primauté assignée au caractère absolu de la souveraineté dérive cet autre caractère, qu'on peut appeler l'identité. La souveraineté est identique dans tous les régimes, par ce qu'elle est absolue. Ne changent que les titulaires de ce pouvoir suprême. Dans une large mesure le *Léviathan* se présente comme une doctrine de la souveraineté absolue. Tels sont les principaux devoirs des citoyens et droits de celui qui détient le pouvoir suprême dans la cité. Cela vient d'être démontré à loisir, et cela peut être démontré plus brièvement par l'unique argument que voici. Que tous ces droits appartiennent à la cité, nul ne le niera ; mais la cité ne peut ni parler ni agir, si ce n'est par l'entremise de sa personne, à savoir, le détenteur du pouvoir suprême. Tous ces droits appartiennent donc à celui qui détient le pouvoir suprême dans la cité, qu'il s'agisse d'un homme que Hobbes nomme le « *Léviathan* »¹²⁶, ou d'une assemblée d'hommes.

II. LES FONDEMENTS HUMAINS DE LA CROYANCE RELIGIEUSE CHEZ THOMMAS HOBBS

La situation est d'autant plus redoutable que la religion est un élément irréductible de la nature humaine : si l'homme n'est pas un animal politique, il est par contre un animal religieux, qualité qui le différencie des autres espèces. Souligne Hobbes : « *Les signes et les fruits de la religion, ne se font voir que chez l'homme, et il n'y a pas de raison de douter que le germe de la religion ne se trouve quasi que dans l'homme* »¹²⁷. Il faut donc replacer la question de la religion dans la problématique générale avant d'analyser les fondements de sa croyance par Hobbes.

¹²⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, *Op. cit.*, p. 145.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 95.

Hobbes définit ainsi la religion comme : « *La croyance aux esprits, l'ignorance des causes secondes, la dévotion à l'égard de ce que les hommes redoutent et l'attribution à des choses accidentelles d'une valeur de pronostic* »¹²⁸. D'après cette définition, la croyance religieuse a pour fondement la crainte qu'inspire le pouvoir de Dieu, que le philosophe attribue les caractères suivants : « *Un Dieu éternel, infini et tout puissant* »¹²⁹. C'est sur cette base que Hobbes réfute les doctrines de nature panthéiste ; niant que Dieu soit le monde ou l'âme du monde, car il est la cause de ce dernier, puisque d'une manière générale, il est la cause éternelle de toutes les choses. Cette existence présuppose sa corporalité, qualité qui est aussi celle de l'âme et qui valut à Hobbes la condamnation d'athéisme.

Ainsi, dans la logique de la réflexion hobbesienne, il faut s'attendre à l'édification d'une double base pour fonder la croyance : la raison et la foi ou encore la passion. Donc après l'étude objective de Dieu, Hobbes est conduit à l'entreprendre de manière subjective, c'est-à-dire au travers des individus. Cependant son attitude ne conduit pas à un relativisme psychologique, l'introduction de la raison étant garante d'universalité et d'existence objective. Si la passion ou la foi conduit à l'objectivation de l'imaginaire, la raison rectifie le processus en permettant d'atteindre l'objet véritable. C'est elle qui constitue le critère de la vraie distinction entre religion et superstition, car elle oriente vers le vrai Dieu.

Ce qui explique que le jugement de Hobbes, eu égard aux païens et aux athées, porte sur le non usage ou le mauvais usage de la raison. Le texte du *Léviathan* montre à l'évidence que son auteur ne se contente pas de la religion fondée sur la mécanique passionnelle et qu'il ne donne d'autre but à la crainte que d'inciter la raison à rechercher. Envers celle-ci, celle-là doit jouer le rôle d'amorce. Pour que la crainte soit salvatrice et non pas aliénatrice, il faut qu'elle se conjugue avec la curiosité : attitude qui prouve encore combien le problème de la connaissance est au centre de la réflexion hobbesienne.

1. La croyance aux esprits, l'ignorance, la dévotion et le pronostic comme fondement de la croyance religieuse

Dans un passage du *De Cive*, Hobbes donne pour cause à la domination divine la faiblesse humaine, par opposition à l'omnipotence de Dieu. La composante passionnelle de la religion est porteuse de subjectivité, donc de diversité ; comme la religion, la curiosité est un élément spécifique de l'homme : elle est à l'origine du processus de crainte. Cette curiosité est orientée par une chaîne causale : tous les hommes sont curieux de rechercher les causes de

¹²⁸ *Ibid.*, p. 96.

¹²⁹ *Id.*

leur bonne et de leur mauvaise fortune. Elle est aussi éveillée par la survenance d'évènements extérieurs aux individus.

A partir de ces enquêtes ou de ces expériences, ils établissent une succession logique dans la dépendance des choses. Lorsque les choses ne sont pas perçues, alors ils en imaginent ou font confiance à l'opinion d'autres personnes. L'anxiété naît de la conjonction du désir de connaître les causes et de la considération du commencement des choses. Mais elle n'existe que par ce que l'homme est animal de plaisir, au sens épicurien originel du terme. Donc préoccupé constamment par le futur, dont l'ignorance menace constamment la poursuite du contentement présent. Cette quête inlassable représente le destin prométhéen de l'homme, selon l'image employé par Hobbes, dont le résultat est une crainte essentielle entretenue par l'ignorance.

Car de même que Prométhée attaché sur le mont Caucase, donnait chaque jour son cœur à dévorer à un aigle, de sorte que ce qui s'en reconstituait pendant la nuit était détruit pendant le jour, ainsi le cœur de l'homme qui regarde trop au loin est-il rongé sans répit, sauf durant le sommeil, par la crainte de la mort, du dénuement, des accidents fâcheux, ou par la morsure d'autres soucis¹³⁰.

Cette crainte perpétuelle, qui accompagne le genre humain dans son ignorance des causes, comme s'il se retrouvait dans les ténèbres, a nécessairement un objet. « *Par conséquent, comme les hommes ne voient pas d'autre causes de leurs malheurs, il ne leur reste rien d'autre à accuser quelque puissance, un invisible.* »¹³¹. Certainement pour cela que quelques-uns des poètes anciens ont dit que les premiers dieux furent l'œuvre de la crainte. Hobbes approfondit en ces termes :

La connaissance d'un Dieu unique, éternel, infini, tout-puissant, a pu être inférée de la recherche des causes, des vertus et des opérations des corps naturels, plus facilement que du souci de l'avenir. Car celui qui, à partir d'un effet quelconque qu'il aura vu, se porterait par le raisonnement vers les causes prochaines de cet effet, et poursuivrait à partir de là jusqu'à la cause prochaine de cette cause, pour s'enfoncer ensuite profondément dans la succession des causes, finirait par trouver qu'il existe un premier moteur unique, c'est-à-dire une cause unique et éternelle de toutes les choses, que tous appellent Dieu¹³².

Le besoin de connaître que traduit la curiosité, confronté à l'ignorance, engendre la crainte et conduit l'homme à l'objectiver en imaginant une cause à celle-ci. Hobbes pour étayer son argumentation sur la genèse de la croyance, revient sur l'exemple des sauvages

¹³⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 96.

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

donne plus haut, pour lesquels la crainte des pouvoirs invisibles est la crainte de quelque chose qu'ils « *pensent être un Dieu* » ; de sorte que la crainte d'un Dieu, bien que n'étant pas le véritable, était pour le commencement de la religion.

Selon notre auteur Thomas Hobbes, la croyance religieuse trouve son fondement sur la peur et la superstition humaines. Les êtres humains ont peur de l'inconnu, de la mort, de la souffrance, et cherchent des moyens de rassurer et trouver un sens à leur vie. La religion leur offre une réponse à ces angoisses existentielles en leur permettant une vie après la mort, une justice divine, et une guidance morale. Une distinction est faite entre les diverses manifestations de la parole divine opérée sur la base d'une analyse opposée. Sinon comment être assuré de l'origine de ces préceptes ; comment, selon le leitmotiv de sa réflexion savoir ? Hobbes souligne : « *Dieu a trois manières de signifier ses lois : par la voix de quelque homme, dont il assure, au moyen de miracles, le crédit auprès des autres* »¹³³.

A ces trois sortes de promulgation, Hobbes rapporte une triple parole de Dieu : « *rationnelle, sensible et prophétique, à laquelle correspond une triple audition : la droite raison, la sensation surnaturelle et la foi* »¹³⁴. Tout de suite, il écarte la seconde, car elle relève du pur subjectivisme, mais ne la nie pas. Sur les deux modalités restantes il fonde alors la distinction entre les deux royautés divines :

Une royauté naturelle selon laquelle il gouverne, par les prescriptions naturelles de la droite raison, tous les membres de l'humanité qui reconnaissent sa providence, et une royauté prophétique, selon laquelle, s'étant choisi pour sujets les membres d'une nation particulière (la nation juive), il les gouvernait, et eux seuls, non seulement par la raison naturelle, mais aussi par les lois positives qu'il leur donnait par la bouche de ses saints prophètes¹³⁵.

Prenant le concept d'incroyance dans un sens étroit, qui se rapporte aux préceptes de la religion révélée, Hobbes précise que :

L'incroyance n'est pas une violation d'une de ces lois, mais un rejet de toutes sauf les lois naturelles ; ainsi le maintien de ses impératifs moraux va de pair avec le théisme qui leur sert de support. La difficulté consiste à ne pas confondre les deux plans d'analyse de la religion : la nature et le révélé. Le premier est découvert par la raison, le second par la foi. L'approfondissement de la religion passe par cette dernière¹³⁶.

¹³³ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 257.

¹³⁴ *Id.*

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 258.

2. Foi et raison comme fondement de la croyance religieuse

Foi et raison nous sont apparues comme déterminant deux formes de religion. Au cours de son explication du concept de philosophie, Hobbes la sépare d'autres modalités de la connaissance, notamment de la révélation surnaturelle, qui ne procède pas du raisonnement ; l'expression apparemment ne se rapporte pas au contenu de la révélation, mais plutôt à sa réalisation. Nous voyons que Hobbes ne cesse de revendiquer l'usage de la raison dans l'exégèse biblique, tant qu'elle ne se heurte pas à un mystère ; son domaine est en effet le calcul sur les mots ou ce qui est exprimable, parce que manifesté de sorte à être perçu par les sens.

Or la foi échappe à la perception sensorielle, comme les pensées d'une manière générale, ce qui explique la préservation de la vie intérieure à l'égard de la législation. Ainsi foi et raison sont deux moyens de connaissance, la première relayant de la seconde quand cette dernière n'a plus d'efficacité, c'est-à-dire lorsqu'on passe du naturel au surnaturel. Pourtant la distinction n'est pas aussi brutale. L'individu faisant usage de sa raison découvre les moyens d'accéder à la paix, c'est-à-dire à la fois l'organisation d'un ordre social et l'existence de Dieu comme cause de la toute création.

La précision donnée dans les controverses avec Bramhall, qui s'explique par la prééminence des écritures saintes, est loin pour Hobbes de se présenter comme athée et simplement rationaliste. La théorie des lois naturelles repose entièrement sur la Bible ; ce qui oblige Hobbes à recourir à un artifice peu convaincant pour montrer comment, sans être des lois, elles sont découvertes par la raison et participent de Dieu. Elle insiste à admettre que la raison peut atteindre le divin et en découvrir l'ordre. A la base d'une analyse psychologique chez Hobbes, un pessimisme latent sur le genre humain, bien en harmonie avec les conceptions des grands réformateurs, Luther et Calvin, se traduit par la difficile affirmation de la raison, freinée ou annihilée par la jouissance passionnelle¹³⁷.

C'est une situation paroxystique qui permet l'affranchissement de la raison, normalement subordonnée aux passions¹³⁸. La découverte de Dieu reste donc problématique pour nombre d'individu, qui n'ont que peu ou pas d'attention à leur raison et à la manière de la guider. Mais c'est alors la connaissance des lois naturelles qui devient aléatoire, puisqu'elle opère par les mêmes mécanismes. A ce niveau se trouve l'un des points les plus délicats de la doctrine et qu'explique seulement un a priori optimiste de Hobbes, qu'il étend d'ailleurs à la

¹³⁷ T. Hobbes, *De Cive*, *Op.cit.*, p. 266.

¹³⁸ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 195.

société politique constituée en Etat. La possibilité que l'homme o d'utiliser sa raison pour connaître la loi naturelle devient tout simplement une obligation de la loi morale.

« *L'ignorance de la loi de nature n'excuse personne, parce que tout homme qui a accédé à l'usage de la raison est censé savoir qu'il ne doit faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse* »¹³⁹. Identiquement il ne doit pas y avoir d'excuse à l'ignorance de Dieu ; à cet égard on ne saurait prendre la mise au point du *De Cive* pour une approbation de l'athéisme : le rejet de l'inculpation d'injustice renvoie à la définition du vocable qui suppose un pacte, inexistant en ce domaine. Plusieurs fois Hobbes présente la religion comme un phénomène d'éducation, partant relatif : « *dans tel Etat la Bible est reçue comme parole de Dieu, dans tel autre elle ne l'est pas* »¹⁴⁰.

C'est par l'enseignement, donc par un moyen naturel, que la foi apparaît. Par ce biais, Hobbes rejoint l'argument politique en se fondant sur la compétence du souverain civil en matière de doctrines et de désignation des personnes autorisées à l'enseigner, comme nos parents dans leur maison et nos pasteurs dans les églises. L'argument développé sur le plan naturel, donc rationnel, devrait conduire à la généralité, or l'observation montre que tel n'est pas le cas.

Pour expliquer ce fossé constaté au niveau naturel, Hobbes recourt à une explication d'origine surnaturelle, la prédestination. Il réalise alors la synthèse en expliquant comment la foi est donnée aux élus par l'intermédiaire du moyen naturel qu'est l'enseignement rationnel. L'œuvre surnaturelle de Dieu est ainsi médiatisé par des moyens naturels d'opération. De telle sorte qu'on pourrait renverser complètement la perspective choisie par les commentateurs rationalistes de l'œuvre hobbesienne et montrer que, la raison aussi, est ordonnée par la volonté surnaturelle de Dieu dont la providence régit le monde connu de toute éternité par sa pré-science.

Au sortir, il n'est possible d'éviter une méprise, due au choix méthodologique de Hobbes d'exclure la métaphysique, qu'en tenant le plus grand compte de la partie théologique de ses ouvrages. C'est une conviction religieuse, la croyance dans la prédestination, qui est au centre du système et permet le développement de la démonstration rationnelle appuyée sur la base matérialiste. Le parallélisme des démonstrations explique en même temps la similitude des explications, qu'il n'est possible de distinguer que pour en réaliser paradoxalement la fusion foi et religion dans la croyance religieuse.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 218.

¹⁴⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 61.

Il ressort manifestement de là que lorsque quelqu'un pense que quelque chose est vrai, non pas à cause d'arguments tirés de la chose même ou des principes de la raison naturelle, mais d'après l'autorité et la bonne réputation de la personne qui parle, l'objet principal et propre de sa foi est cette même personne. C'est pourquoi, quand nous croyons que les saintes Ecritures sont la parole de Dieu, notre foi, à moins que nous ne recevions quelque révélation spéciale, s'arrête à l'église, à l'autorité de laquelle nous avons acquiescé¹⁴¹.

Il réitère en ajoutant ce qui suit :

De ceux aussi qui croient ce qu'un prophète raconte au nom de Dieu, il faut dire qu'ils ont foi dans le prophète, qu'ils honorent, qu'ils le croient et lui font confiance, que ce soit un vrai ou un faux prophète. Et il en va de même de tous les autres récits historiques. En effet, si je refusais de croire tout ce qui est dit des vertus d'Alexandre et de César, je ne pense pas que ceux-ci seraient fondés à s'irriter contre moi, ni qui que ce soit d'autre, sinon l'historien qui écrit ce récit. Si nous ne croyons pas Tite-Live, disant qu'une vache a parlé, ce n'est pas de Dieu, mais de Tite-Live, que nous nous défions. Il est donc celui qui se tire d'une autorité humaine, notre foi *ne s'arrête pas à Dieu, mais seulement à un homme*¹⁴².

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 61.

CHAPITRE V : LA NON- SÉPARATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS ET LA JUSTIFICATION DE L'ASSUJÉTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE

Livrons-nous un temps soit peut, à ces propos de Hobbes que nous retrouvons dans le dernier chapitre du Léviathan :

J'ai mené cette explication autant que je l'ai pu, alors que la guerre civile née en Ecosse à propos de la discipline ecclésiastique ravageait aussi l'Angleterre et l'Irlande. A ce moment-là, avait été supprimés non seulement les évêques, mais aussi le roi, la religion et l'honnêteté : la perfidie, le meurtre et tous les crimes les plus odieux régnaient en maître absolu, quoique masqués. A tel point que si un homme venu de contrées plus reculées du monde avait abordé ici et s'était trouvé spectateur des ignominies qui se commettaient alors, il aurait tenu pour certain qu'absolument aucun sens de la justice divine n'avait jusqu'à ce jour existé en ce lieu. Ainsi ma doctrine ne servit-elle pas alors à grand-chose : pas à grand-chose, dis-je, mais néanmoins à quelque chose. Mais j'espérais qu'une fois la guerre éteinte, elle servirait davantage¹⁴³.

Le philosophe anglais souligne l'ébullition politique et religieuse, qu'a vécu l'Angleterre pendant la guerre civile de 1640 à 1660. Crise qui a bouleversé toute la majeure partie d'Europe, qui a vu apparaître de nouvelles classes et catégories sociales sur la scène politique, et qui ont remis en cause l'ordre féodal. Cette situation liée à son contexte existentiel lui a permis de donner une solution de sortie de crise. Avant de révéler les solutions que propose Hobbes ; rappelons que le rapport entre Etat et Eglise a évolué au fil des siècles.

Au début du christianisme, l'Eglise était persécuté par l'Etat romain païen. Cependant au IV^e siècle, après la conversion de l'empereur Constantin au christianisme, l'Eglise est devenue de plus en plus influente dans les affaires de l'Etat. Au moyen Age elle était une institution puissante qui exerçait une grande influence sur les rois et les princes. Cette période a vu la montée du pouvoir papal et les conflits entre l'Eglise et l'Etat, tels que la querelle des investitures.

A partir donc de la Renaissance et de la Réforme protestante au XVI^e siècle, l'Eglise a perdu une partie de son pouvoir politique en Europe. Les Etats ont commencé à se séparer de l'Eglise catholique et à établir leurs propres Eglises nationales, telles que l'Eglise anglicane en Angleterre chez Thomas Hobbes. La séparation de l'Eglise et de l'Etat est devenue un principe important dans la pensée politique moderne. C'est donc dans ce contexte que Hobbes

¹⁴³ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p.498.

adopte comme solution à la guerre civile qui sévit l'Angleterre, les solutions suivantes : la non-séparation des deux pouvoirs, l'assujettissement du religieux par le politique, l'adoption d'une religion nationale comme idéologie et la présence d'un *Léviathan* pour incarné cette idéologie de l'Etat, considéré comme lieutenant du pouvoir céleste.

I. LA NON-SÉPARATION ENTRE LE POUVOIR RÉLIGIEUX ET LE POUVOIR POLITIQUE CHEZ THOMAS HOBBS

D'après le philosophe anglais, la séparation entre les deux pouvoirs Eglise et Etat entraîne la fragmentation de la société et cause des conflits entre les religions, conflits qui ont par exemple générés la guerre civile anglaise. Thomas Hobbes s'insurge contre leur séparation, et milite pour une unicité entre le politique et le religieux, afin de maintenir la cohésion sociale.

A la suite, il propose que l'Etat doit avoir le pouvoir de régler toutes les pratiques religieuses, d'imposer des limites à leur exercice, de surveiller les activités religieuses, et s'assurer qu'elles ne menacent pas l'ordre public ou la sécurité nationale. Il souligne d'avantage que l'Etat doit être le seul à déterminer qu'elle doit être la religion officielle et à régler son exercice, tout en limitant la pratique d'autres religions qui pourraient être considérées comme une menace pour l'unité et la cohésion de la société.

1. Les inconvénients liés à la séparation entre Eglise et Etat : les conflits d'autorités

Hobbes pense que c'est un tort de pensée à une séparation entre le religieux et le politique. D'après lui, les deux pouvoirs sont complémentaires et doivent travailler ensemble pour la stabilité et la prospérité de la société. Les deux institutions ont selon lui, un objectif commun, à savoir la nécessité pour les êtres humains de vivre en société. Le but de créer le pouvoir politique étant de maintenir l'ordre social, protéger les individus contre la violence, l'injustice et le pouvoir religieux, étant aussi celui de créer pour fournir un cadre moral et spirituel qui donne un sens à la vie et aide les citoyens à vivre en harmonie les uns avec les autres.

Thomas Hobbes pense aussi qu'il serait de la volonté de Dieu d'établir un royaume terrestre qui serait l'incarnation du royaume céleste sur terre. Au sommet de cet Etat représentatif, il donnerait autorité à un « *homme soit une assemblée* »¹⁴⁴ pour l'incarnation de son autorité et les individus soumis à lui l'obéiront. C'est par exemple cette épisode que nous

¹⁴⁴ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p.494.

trouvons dans le livre des Actes des Apôtres, après la résurrection de notre sauveur, alors qu'il allait bientôt monter au ciel : « *Seigneur, est-ce le temps où tu rétabliras le royaume d'Israël ? Mais il leur dit : ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le père a établis de sa propre autorité* »¹⁴⁵.

Ainsi nous comprenons que la nature du pouvoir politique serait absolument une volonté divine. Hobbes souligne donc ceci :

Le royaume de Dieu avait été établi sur les juifs par Dieu lui-même. Le pouvoir suprême sur terre y était, à la suite de Moïse, par Aron, et à la suite d'Aron par tous les autres grands prêtres, chacun en son temps. En outre, puisque ce royaume devait être rétabli par le Christ, il s'ensuivait que dans le royaume restauré, le roi devait être le Christ. Aussi l'élévation du Christ avait-elle pour conséquence qu'il devait confier à quelqu'un, soit homme soit une assemblée, l'administration de son royaume sur terre. Il était donc évident que celui qui hériterait de cette administration allait avoir un pouvoir identique à celui qu'avait détenu les grands prêtres, Aron et ses successeurs, sur le peuple d'Israël : autrement dit, le pouvoir royal et souverain¹⁴⁶.

Sachant que, Hobbes assimile les lois naturelles aux lois divines : « *Il est malaisé de séparer une faculté des résultats de son activité, tel est le cas de la raison et des lois de la nature, envisagées comme les moyens propres à conduire à la paix* »¹⁴⁷. Or, se prononcer sur la nature de ces lois revient à prendre position sur une question majeure : « *celle de la place occupée par Dieu et par la religion dans le système* »¹⁴⁸. Notre position est commandée par le souci de conserver aux différentes explications de Hobbes une cohérence entre elles. La loi en générale étant perçue dans le « *Léviathan* » comme : « *la parole de celui qui de droit commande aux autres* »¹⁴⁹.

Tel est le concept unifié que Hobbes donne à la loi en générale. Pour passer de cette définition aux lois particulières, il suffit de préciser le nom du législateur. Ainsi, la loi naturelle est caractérisée comme « *parole de Dieu qui de droit commande à toutes choses* »¹⁵⁰, et la loi civile considérée comme n'ajoutant rien d'autre au concept général de loi que la mention de la personne qui est la personne de la République. Les *Eléments of Law* indiquaient déjà que « *de la différence des auteurs ou législateurs vient la division de la loi en divine, naturelle et civile* »¹⁵¹. Dont il est important de rappeler que la loi naturelle et civile

¹⁴⁵ Actes, 1, 6-7.

¹⁴⁶ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, pp.493-494.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.105.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p.105.

est une seule et même loi. Les séparées serait contradiction, et causerait un dommage à la cohésion de la société.

Toutefois, s'ouvrir à une séparation entre les deux pouvoirs céleste et terrestre pour Hobbes, pourrait également laisser des inconvénients moraux, religieux, des conflits entre autorité politique, autorité religieuse et même les religions entre elles. La perte de sens moral et spirituel en société viendrait de l'incapacité du pouvoir politique à fournir un cadre éthique suffisant pour guider les individus dans leur vie quotidienne. De plus les conflits entre les deux pouvoirs seraient ceux d'intérêts différents et des visions du monde différent. La question de visibilité et de supériorité entre les religions conduirait à des conflits inter religieux et par conséquent conduirait aux guerres civiles : le cas de l'Angleterre de Hobbes qui a conduit à la guerre de trois royaumes ; les individus s'étant retrouvés dans la paranoïa, les différents camps ont versés dans la violence.

2. Les avantages liés à l'unification entre les deux pouvoirs : la stabilité sociale, création d'un Etat à idéologie religieuse unique

La question théologico-politique en tant que telle est soulevée à propos de la théorie de l'obéissance, sous la forme d'une contradiction majeure qui risque de mettre en péril l'édifice politique : celle qui peut s'établir entre l'obéissance au souverain et l'obéissance à Dieu. Hobbes affirme ceci :

Le prétexte le plus fréquent des désordres et de la guerre civile dans les républiques chrétiennes tient, depuis longtemps, à une difficulté qui n'a pas été, à cet jour, résolue de façon satisfaisante : celle d'obéir à la fois à Dieu et à l'homme, quand leurs commandements sont contraire l'un à l'autre (...) Mais cette difficulté d'obéir à la fois à Dieu et à celui qui est sur terre le souverain civil ne saurait arrêter ceux qui savent distinguer entre ce qui leur est nécessaire et ce qui ne leur est pas nécessaire dans le royaume de Dieu ¹⁵².

Or, ce qui est nécessaire au salut selon Hobbes est contenu dans deux principes : l'obéissance aux lois de l'Etat et la croyance à une foi unique. Alors que le fondement de l'obéissance et la distinction d'avec la foi se trouvent dans le concept de souveraineté. C'est en effet la redéfinition du concept de souveraineté qui empêche toute velléité d'empiètement du pouvoir ecclésiastique sur le politique. Hobbes utilise ainsi la définition de la souveraineté comme instance de décision politique, absolue et indivisible, dotée de droit et de puissance, capable de commander et de contraindre, pour réfuter les thèses du cardinal Bellarmin dans

¹⁵² *Ibid.*, p. 432.

son *De Summo Pontifice*¹⁵³. Cette définition de la souveraineté comme une absolue, et indivisible permet en effet d'écarter d'emblée toute thèse qui impliquerait directement ou indirectement que nous aurions à servir deux maîtres.

Bellarmin (connu sous le nom de Saint Robert Bellarmin), était un jésuite italien et cardinal de l'Eglise catholique qui a vécu de 1542 à 1621. Il était un théologien philosophe et apologiste renommé qui a écrit abondamment sur des sujets controversés de son époque, notamment le rôle du pape, la nature de l'Eglise et la relation entre foi et raison. Il est également connu pour sa défense de la doctrine de l'infaillibilité papale et son opposition aux enseignements des réformateurs protestants tels que Martin Luther et Jean Calvin. Avec Hobbes, les deux hommes ont des points de vue très différents sur la nature de l'autorité et du pouvoir dans la société.

L'homme d'Eglise italien, qui était un défenseur de la foi et de la tradition soutenait que le pouvoir devait être exercé par une autorité divine, représentée par le pape et l'Eglise catholique, tandis que Hobbes, était un partisan de la raison et de la science en tant que fondements de la connaissance et de la vérité, défendait que le pouvoir soit exercé par un souverain absolu, qui avait été choisi par le peuple pour maintenir l'ordre et la sécurité. L'avant dernier chapitre de la troisième partie du « *Léviathan* », chapitre XLII, « *Du pouvoir Ecclésiastique* », Hobbes après réactions aux idées de Bellarmin, affirmé sa position et donne des idées pour la création d'un Etat à idéologie religieuse unique.

Etat où le pouvoir politique et le pouvoir religieux seraient unifiés sous une même autorité. D'après lui, cela permettrait de garantir l'unité et la stabilité de la société, en évitant les conflits entre les différentes religions et les différentes visions du monde. De plus, un Etat à idéologie unique pourrait fournir un cadre éthique et moral solide pour guider les individus dans leur vie quotidienne, en s'appuyant sur une autorité morale et spirituelle forte. Hobbes déclare à propos :

Le sixième passage est celui-ci, pris en Romain XIII : que toute âme s'assujettisse aux pouvoirs supérieurs, car il n'est de pouvoir que de Dieu, qui doit s'étendre dit-il (Bellarmin) non seulement des princes séculiers, mais aussi des princes ecclésiastiques que ceux qui sont aussi souverains civils, et que leur principauté n'excède pas le domaine de leur souveraineté civile : hors de ces limites, encore qu'ils puissent être reçus comme docteurs, ils ne peuvent être reconnus comme princes. En effet si l'Apôtre avait voulu dire que nous devrions nous assujettir à la fois à nos propres

¹⁵³ C. Denis, professeur de philosophie, « Hannah Arendt : La signification de la philosophie de Hobbes », http://perso.Wanadoo.fr/denis.collin/de_hobbes.htm, consultée le 29/01/2024 à 08h07.

princes et au pape, il nous aurait enseigné quelque chose que le Christ lui-même a dit être impossible, à savoir servir deux maîtres¹⁵⁴.

C'est donc la définition univoque de la souveraineté qui permet désormais de donner une définition univoque aux concepts de pouvoirs, de commandement, d'obéissance et d'opérer à la fois une radicale distinction entre les fonctions politiques, les fonctions ecclésiastiques et l'unification des deux dans la personne du souverain civil. Ainsi d'une main Hobbes entend assurer l'autonomie du politique (la relation commandement-obéissance) par rapport à toute prétention hégémonique du spirituel ou religieux.

Toutefois il veut également empêcher que le pouvoir spirituel ne s'émancipe, ne s'atomise lui-même de son côté et, en définitive, ne s'oppose de l'extérieur au pouvoir politique. C'est pourquoi à la fois il distingue radicalement les fonctions politiques et ecclésiastique et en même temps il les unifie en les faisant assumer par l'instance politique suprême : le souverain civil. On peut certes dire que cette unification terminale se traduit par une dissolution du religieux dans le politique, mais cette dissolution n'est pas neutre, elle confère au contraire une teinture religieuse à tout l'édifice politique. Hobbes conclut avec ces propos sur Bellarmin: « *J'aurais été plus bref sur ce sujet, et j'aurais laissé de côté les arguments de Bellarmin, s'ils n'étaient pas de Bellarmin, c'est-à-dire du champion du pontificat romain face aux rois chrétiens* »¹⁵⁵

A plusieurs reprises nous avons utilisé le concept de dialectique pour l'appliquer au mode de raisonnement de Hobbes. Léo Strauss avait pressenti l'importance qu'elle revêt dans sa philosophie. C'est précisément parce que la dialectique permet de résoudre l'antinomie apparente entre l'explication rationnelle et la démonstration théologique, que nous nous étonnons de voir la rapidité avec laquelle Léo Strauss écarte la religion, au motif que : « *l'élimination d'une théologie naturelle au profit d'une théologie positive consacrerait l'athéisme hobbesien et le scepticisme foncier de sa pensée* »¹⁵⁶. Il reste à prouver que ce que préconisait Hobbes, était véritablement différent de la pratique contemporaine des Eglises ; alors seulement on pourrait donner du crédit à l'idée selon laquelle la théologie positive n'aurait servi qu'à fourbir des armes conceptuelles pour mieux détruire la religion de l'intérieur.

Mais un second obstacle brise l'explication de Léo Strauss : la prédestination. Elle permet en effet de réserver toute une partie de la religion, inconnaissable rationnellement, dont Hobbes ne se soucie pas pour son système, et par contre d'absorber sa dimension sociale

¹⁵⁴ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 418.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 431.

¹⁵⁶ L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 58, note 1. Voir aussi pp. 122-123.

dans celui-ci, sans qu'on puisse inférer un athéisme quelconque. Peu importe l'attitude personnelle de Hobbes, avec la prédestination il y a une garantie ultime préservant un domaine irréductible pour une religion authentique. Avec ingénuité, il se réjouit de son existence qui lui permet d'éviter des discussions métaphysiques interminables et de se livrer à l'exégèse rationnelle de la Bible pour en tirer les éléments d'une idéologie politique. Sans doute Hobbes montre-t-il une certaine rondeur dans sa prudence, car cette même prédestination permet une relative indifférence ; mais il ne peut empêcher que se servant de la religion, pour appuyer sa politique, celle-ci n'en soit affectée.

A supposer un athéisme, thèse que nous refusons d'admettre, le système hobbesien n'en demeure pas moins ce qu'il est : « *une politique théologique ou plutôt, en inversant les termes, une théologie politique* »¹⁵⁷. Ceci est le résultat de la relation dialectique entre politique et religion. La nature dialectique de la pensée hobbesienne se révèle plus particulièrement dans la conciliation du rationalisme avec la religion ; mais c'est aussi l'ensemble de la réflexion qui lui donne le pouvoir de surmonter une série de contradiction, dans une marche ascendante vers l'un. L'antagonisme apparaît à l'origine du modèle, donc dans la description de la condition naturelle, où les hommes ne connaissent d'autres relations que conflictuel, au point de se détruire.

Pour mettre un terme à l'égoïsme et à l'orgueil, artéritiques de cette situation, seule la menace de la mort est efficace. Sous l'effet de la crainte, les individus conviennent alors de former un corps politique, par la désignation d'un pouvoir suprême qui les maintiendra lui-même dans la terreur, permettant ainsi que le bon usage de la raison ne soit pas limité à la seule instauration de l'Etat. Cet Etat, se heurtant en effet à l'élément dissolvant que constituent les opinions, principalement religieuses. Réduit à l'aspect institutionnel, le politique est évincé de l'activité intellectuelle des individus, mais en même temps menacé par ce qui conditionne leur comportement. Hobbes prend alors soin de replacer l'opposition au même niveau, afin de préparer la solution, en donnant un contenu historique aux opinions et à la religion par la référence à l'Etat chrétien. Ainsi le conflit est-il appréhendé de manière institutionnelle, car analysé selon la rivalité classique dans la chrétienté entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Par ces gradations,

Hobbes fusionne alors Eglise et Etat. La religion nationale qui en est le résultat permet de réinsérer le contrôle et la direction des opinions par l'Etat. L'idéologie devient alors garante de l'unité sociale, insuffisamment réalisée par l'institutionnalisation du pouvoir. L'Etat idéologique, sacralisé par la relation de communion qu'implique l'unanimité au niveau de la société,

¹⁵⁷ M. Briba, *Op.cit.*, pp.360-361.

notamment de ses convictions, est l'unité parfaite à laquelle tendait la quête philosophique de la vérité et du bien¹⁵⁸.

Toutefois il existe une exception à cette intégration des individus : les athées. Hobbes a statué avec netteté sur leur cas : ils sont réputés être des ennemis et donc, à l'instar des Etats rivaux, laissés dans la condition naturelle. Une telle construction a frappé par ses accents augustiniens, mais dans une évocation laïcisée et toute terrestre.

II. LA JUSTIFICATION DE L'ASSUJETTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE CHEZ THOMAS HOBBS

Hobbes entend par assujettissement d'un pouvoir à un autre comme suite : « *En effet, quand on dit qu'un pouvoir est assujetti à un pouvoir, il faut comprendre, ou bien que celui qui détient l'un est assujetti à celui qui détient l'autre, ou bien qu'un pouvoir est à l'autre ce que le moyen est à la fin* »¹⁵⁹. Selon Hobbes, depuis la période médiévale, les philosophes théologiens ont toujours affirmés que : « *le pouvoir civil est assujetti au pouvoir spirituel. Donc, celui qui détient le pouvoir spirituel suprême a le droit de commander aux princes temporels et de disposer de leur situation temporelle en vue des choses spirituelles* »¹⁶⁰. En réaction donc à cette déclaration de foi religieuse, le philosophe anglais, après observation et analyse des faits vécu, dans le rapport des deux pouvoirs civil et spirituel, déclare que : « *il y a dans ce raisonnements deux erreurs assez grossières* »¹⁶¹.

Hobbes estime que cela, l'Eglise universelle ne peut l'accomplir, faute d'avoir sur terre une personne représentative ; car si elle en avait une, il est hors de doute que celle-ci détiendrait dans tout le monde chrétien le pouvoir suprême, tant spirituel que temporel. Quant au pape, il lui manque, pour être une telle personne, trois choses que notre sauveur ne lui a pas données : « *le droit de commander, le droit de juger et le droit de punir* »¹⁶². En effet souligne Hobbes :

Les moyens d'atteindre chaque fin sont déterminés soit par la nature, soit surnaturellement, par Dieu lui-même ; mais le pouvoir de forcer les hommes à user de certains moyens appartient dans chaque nation, selon les lois de la nature, au souverain civil¹⁶³.

Conformément donc à la nature : contrat, pacte, lois : et aux objectifs et buts des deux pouvoirs, la thèse que nous pouvons dégager du « *Léviathan* » est celle-ci : l'obéissance est

¹⁵⁸ M. Briba, *Op.cit.*, p. 361.

¹⁵⁹ T. Hobbes, *Léviathan, Op. cit.*, p. 426.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 427.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 428.

toujours civile. Le chrétien n'obéit à Dieu qu'en obéissant au souverain. Partant, l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain ne sont pas incompatibles et les hommes pourraient se passer de la première si la seconde était parfaite. Dans *Le Citoyen*, Hobbes déclare : « *Toutes les choses nécessaires au salut sont comprises dans ces deux vertus la foi et l'obéissance. Si cette dernière pouvait être parfaite, elle suffirait toute seule pour éviter notre condamnation* »¹⁶⁴.

Dans l'Etat, le souverain par le biais de la loi civile, dit le bien et le mal, définit le juste et l'injuste. Seul interprète de la loi divine, il gouverne l'Eglise : « *Le souverain a assurément le pouvoir de gouverner l'Eglise, qui n'est qu'un corps et non seulement du corps politique, dont lui-même est la volonté (...), le pouvoir civil ne peut être borné par un pouvoir religieux institutionnel qui le concurrencerait* »¹⁶⁵. Raison pour laquelle Hobbes estime, l'assujettissement du religieux par le politique ou encore la soumission de l'Eglise par l'Etat.

1. L'évaluation et la hiérarchisation des lois : loi divine relayée par l'autorité de la loi civile

Hobbes distingue trois sortes de lois : les lois naturelles, les lois divines et les lois civiles. « *De même que les lois de natures sont celles auxquelles nous sommes tenus d'obéir en tant que homme, les lois civiles sont celles auxquelles nous sommes tenus d'obéir en tant que citoyen* »¹⁶⁶. Pour procéder à une sorte d'évaluation, d'hiérarchisation, voire d'autorité, de supériorité il semble assimiler les lois naturelles et les lois divines pour mieux les distinguer des lois humaines. La loi en général est un commandement adressé à quelqu'un qui doit lui obéir : « *la loi est un commandement, et qu'il n'y a pas de commandement là où la volonté de celui qui commande n'est pas notifiée, par oral, par écrit, ou par quelque signe approprié* »¹⁶⁷.

Il est manifeste qu'en général elle n'est pas un conseil, mais un commandement ; qu'elle n'est pas d'autre part, un commandement adressé par n'importe qui à n'importe qui, mais le fait seulement de celui dont le commandement s'adresse à un homme préalablement obligé à lui obéir. Hobbes précise que dans toute cité, le législateur est l'homme ou l'assemblée qui détient le pouvoir suprême. « *En effet, il appartient à la seule cité de prescrire des lois aux citoyens, et celle-ci ne peut ni prescrire, ni dire ou faire quoi que ce soit, si ce n'est par sa propre personne, c'est-à-dire par celui qui détient le pouvoir*

¹⁶⁴T. Hobbes, *Le Citoyen*, Op.cit., XVIII, p. 2.

¹⁶⁵ M. Malherbe, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984, pp. 247-248.

¹⁶⁶T. Hobbes, *Leviathan*, Op.cit., p. 205.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 209.

suprême »¹⁶⁸. Il est donc le seul législateur. Pour la même raison, il est le seul aussi, qui puisse abroger une loi : car une loi ne peut être abrogée par lui. Les lois naturelles sont donc décrites pour l'homme comme des découvertes de la raison calculatrice, qui l'aident à survivre dans un état de guerre.

En tant que telles, les lois de nature sont des vertus morales et n'ont pas de force contraignante. Hobbes les assimile pourtant aux lois divines : nous les tenons de la parole de Dieu qui commande en droit à toute chose. C'est ainsi que : « *les lois de nature sont immuables et éternelles. En effet, l'injustice, l'ingratitude, l'arrogance, l'orgueil, l'iniquité, l'acceptation des personnes, ne peuvent jamais devenir légitimes car, il ne peut jamais se faire que la guerre préserve la vie et que la paix la détruise* »¹⁶⁹ Il reste que ces prescriptions de la raison deviennent des lois proprement dite qu'à l'institution de la République. Les lois naturelles n'ont de force que par la loi civile. Il en est de même des lois divines en République chrétienne. Elles sont soumises à une porte de « *filtrage* »¹⁷⁰ souverain.

L'obéissance, on l'a vu, est toujours civile même dans les cas où le souverain tiendrait des ordres de Dieu : lorsque Dieu donne des ordres à Abraham, il est seul à être obligé par la loi divine du fait de la révélation directe qu'il a eu. Les membres de famille n'obéissent que parce que Abraham leur souverain, leur commande de faire. Pour Moïse, la parole de Dieu entendue dans le Sinaï est une loi divine pour lui qui les a entendues ; mais pour les juifs qui lui sont soumis le Décalogue est le commandement de la République : « *Dans une République, un sujet qui n'a pas reçu de révélation de Dieu particulière certaine et assurée touchant la volonté de Dieu doit pour ce qui est de l'obéissance, traiter comme volonté de Dieu les commandements de la République* »¹⁷¹. C'est dire que l'intervention de Dieu dans la République, par l'intermédiaire des lois naturelles s'identifient dans leur soumission à la loi civile qui leur donne efficacité.

Car notre sauveur ne nous a pas imposé d'autres lois : il nous a enseigné d'observer celle que nous avons, c'est-à-dire les lois naturelles et lois civiles. Or la loi de Dieu, qui ordonne l'obéissance aux lois civiles, ordonne en conséquence de prêter obéissance à tous les préceptes de l'écriture sainte ; ces Ecritures, comme on l'a montré au chapitre précédent, ne sont lois que là où elles ont été reçues comme telles par le pouvoir civil¹⁷².

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷⁰ P. François Moreau, « *Loi divine et loi naturelle selon Hobbes* » in *Revue internationale de philosophie*, N° 129, 1979, p. 449.

¹⁷¹ T. Hobbes, *Leviathan*, *Op. cit.*, p. 215.

¹⁷² *Ibid.*, p. 435.

Comme pour dire que les lois de Dieu ne sont donc rien d'autre que des lois de nature, dont la principale est que l'on ne doit pas violer sa foi : elle nous commande donc d'obéir à nos souverains civils, que nous avons établis au-dessus de nous en concluant un pacte mutuel les uns avec les autres. Et cette loi de Dieu, qui commande d'obéir à la loi là seulement où le souverain civil l'a rendue telle. L'obéissance civile contient ainsi la foi. Dans la République, le citoyen doit obéir au souverain « *en toutes choses, tant aux spirituelles qu'aux temporelles* »¹⁷³.

Pour le fidèle, le statut est dans la foi en Dieu. Mais Hobbes ajoute que l'obéissance est tout aussi nécessaire et que par elle, on peut assurer le statut de son âme. Au demeurant une obéissance parfaite est préférable à une foi qui pousserait par exemple à violer les lois civiles. « *Les choses nécessaires au salut éternel tiennent en deux : la foi au Christ et l'obéissance aux lois. Cette dernière suffirait à elle seule, si elle était parfaite* »¹⁷⁴. Une évaluation sur les lois divines et les lois civiles a permis à Hobbes de faire une sorte de hiérarchie. Elle lui permet donc de résoudre que, les lois divines sont assimilées aux lois naturelles et sont relayées aux lois civiles, seules lois créer et qui peuvent être régulées par les hommes.

Les lois divines n'ont de force que par elles, et jouent de filtre en ce qui concerne leur insertion, leur effectivité et leur applicabilité au sein de la République. La conception ministérielle du pouvoir républicain ; dans le cadre d'une Eglise d'Etat dirigée par celui-ci, débouche sur un totalitarisme par le caractère sacro-saint attaché au détenteur de la souveraineté. Dieu, invisible est sinon oublié, du moins placé en retrait de celui qui le représente et, sous réserve du respect de l'article de foi essentiel.

2. La finalité sociale du pouvoir politique : assurer la sécurité et la paix, régler la religion

L'une des justifications de l'assujettissement du pouvoir religieux par le pouvoir politique, après celle de l'évaluation et de la hiérarchisation des lois divine et civile par Hobbes, est la finalité sociale du contrat fait entre les hommes qui donnent mandat à un individu ou une assemblée de leurs gouvernés. Identifié par Hobbes sous le nom de la théorie du contrat social, elle rappelle que les individus renoncent à une partie de leur liberté naturelle pour former un Etat souverain qui garantit la sécurité et protège les intérêts communs de tous

¹⁷³ T. Hobbes, *Le Citoyen*, *Op.cit.*, XVIII, p. 13.

¹⁷⁴ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 434.

les citoyens. Pour le philosophe anglais, le pouvoir politique est nécessaire pour maintenir le chaos et la guerre qui résulteraient de l'état de nature, caractérisé par la compétition, la méfiance et la violence. Il fait comprendre dans ce sens que : « *les pactes sans la force et le pouvoir pour les faire respecter, ne peuvent aucunement sauvegarder un homme* »¹⁷⁵.

Ainsi, le contrôle de la religion par le pouvoir politique s'inscrit dans cette logique de maintien de l'ordre social et de préservation de l'autorité gouvernementale pour le bien-être collectif. Hobbes reconnaît que la religion peut être une source de réconfort, d'inspiration et de sens pour de nombreuses personnes, mais il met également en garde contre les dangers potentiels qu'elle représente lorsqu'elle devient une force perturbatrice. Il souligne que les croyances religieuses peuvent influencer les individus de manière irrationnelle, les poussant à agir contre leur propre intérêt ou celui de la société. En illustrant d'avantage la religion comme domaine de croyances personnelles et de convictions profondes, il met en lumière sa nature subjective et le pouvoir irrationnel qu'elle peut exercer sur les individus et la manière dont elle peut influencer leurs actions et leurs comportements.

En résumé, les croyances religieuses peuvent influencer les individus de manière irrationnelle en les poussant à adopter des attitudes et des comportements extrémistes et fanatiques en commettant des actes violents au nom de leur foi, sans tenir compte des conséquences ou des valeurs morales universelles. Les croyances religieuses peuvent aussi parfois conduire à l'intolérance envers ceux qui ne partagent pas les mêmes convictions, entraînant des discriminations et des préjugés basés sur la religion, la race ou d'autres caractéristiques. Des conséquences néfastes comme le rejet de la science et de la raison, qui conduisent à de l'ignorance des faits et des décisions irrationnelles basées sur des dogmes religieux plutôt que sur des preuves empiriques.

Toutefois, pour Hobbes, le caractère compétitif, méfiant et violent de l'individu à l'état de nature, l'irrationalisme religieux sont des éléments qui contribuent à créer un environnement chaotique et dangereux. Selon sa vision, les individus sont naturellement enclins à dominer les autres, à se méfier les uns les autres pour assurer leur propre sécurité et à recourir à la violence afin de défendre leurs intérêts. Dans cet état de nature, où il n'y a pas de pouvoir politique centralisé pour réguler les interactions entre les individus, la compétition, la méfiance et la violence règnent en maître absolu, et l'irrationalisme religieux contribue également à renforcer ces comportements au nom de leurs croyances subjectives.

¹⁷⁵ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p.144.

C'est pourquoi, le philosophe anglais souligne que la finalité sociale du pouvoir politique est qu'il soit tout puissant, fort capable de soumettre toute autre autorité opposée lui permettant de contrôler ces tendances naturelles des individus. Garantir la paix et la sécurité au sein de la société, en contrôlant les passions humaines et en assurant le respect des lois et des normes établies par l'Etat souverain est cette fin sociale. Dans *le De Cive*, il souligne :

En l'absence du pouvoir, les lois naturelles sont pratiquement inopérantes. Ainsi les efforts déployés pour la paix dans l'état de nature sont-ils condamnés à l'insuccès en l'absence du politique. Dieu dispose bien de châtiments, naturels ou surnaturels, mais c'est encore insuffisant. L'incapacité d'unification et de la pacification de la société résulte de la sphère d'action de la religion¹⁷⁶.

L'état de nature ne pouvant pas assurer la paix et la sécurité des individus, en acceptant de se soumettre au souverain et en renonçant à une partie de leur liberté, ils échappent à cette insécurité, à cette guerre de tous contre tous et bénéficient d'une société organisée et pacifiée à l'Etat civil. L'idéal vis-à-vis de cette pacification étant ainsi pour Hobbes, d'assurer la paix et la sécurité, de donner au pouvoir politique tout son autorité absolu et de limiter toute opposition lui afférente, à l'exemple de l'autorité religieuse. L'évaluation et la hiérarchisation des lois divine et civile, la finalité sociale du pouvoir politique sont des éléments qui pour Hobbes justifie l'assujettissement du pouvoir religieux par le politique, tout en témoignant la souveraineté absolutiste du temporel sur le spirituel dans une République ecclésiastique.

¹⁷⁶T. Hobbes, *De Cive*, *Op.cit.*, p. 136.

CHAPITRE VI : L'INCARNATION SACRÉE ET ABSOLUTISTE DU SOUVERAIN POLITIQUE : « le *dieu* *mortel* »

Chez Hobbes, le *Léviathan* est une métaphore pour l'Etat souverain, qui incarne le pouvoir absolu et sacré : « *celui qui les possède ne peut-il être ni puni ni accusé sans injustice* »¹⁷⁷. Selon le philosophe anglais, l'Etat est nécessaire pour maintenir l'ordre et empêcher le chaos dans la société. Le *Léviathan* représente donc l'autorité suprême, incontestable et incontestée, il détient le monopole de la force et de la justice.

Il décide de la paix et de la guerre, des doctrines qui doivent faire l'objet d'un enseignement officiel, de toutes les controverses ; il est seul à nommer les magistrats, les conseillers en temps de paix, les généraux en temps de guerre, les fonctionnaires publics ; il est le juge des récompenses, des châtiments, des honneurs et du rang ; il est l'auteur et le promulgateur de toutes les lois¹⁷⁸.

Pour Hobbes, l'Etat doit être fort et centralisé afin d'assurer la sécurité et la stabilité des citoyens. Ainsi, l'incarnation sacrée et absolutiste du souverain reflète sa vision du pouvoir politique comme étant indispensable pour préserver la paix et l'ordre dans la société. « *Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou, pour en parler plus dignement, du dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, toute paix et toute protection* »¹⁷⁹. En effet, une si grande autorité lui étant conférée par tous, par chacun en particulier, il a une telle puissance et l'usage d'une telle force, qu'il peut, par la terreur de ces choses, modeler les volontés de tous en vue de la paix commune et de l'union face aux ennemis.

C'est également en cela que Hobbes définit l'essence de la cité en lui : « *Une cité est une personne unique, des actions de laquelle un grand nombre d'hommes, par des pactes mutuels passés par chacun avec chacun, se sont faits les auteurs, afin qu'elle use à son gré de la puissance de tous, pour la paix et la défense commune* »¹⁸⁰. Dans ce chapitre, il est question de ressortir le caractère divin et absolutiste du pouvoir que Hobbes attribut au souverain politique au sein de l'Etat, qui lui permettent à la fois de faire disparaître la discontinuité entre cité terrestre et cité de Dieu, les plaçant toutes deux dans le même devenir. A cet effet, dans la

¹⁷⁷ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op cit.*, p. 161

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 161-162.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸⁰ *Id.*

première partie, nous présentons la dialectique du pouvoir politique et religieux que révèle le *Léviathan*, et la seconde partie son identité toute puissante, capable de maintenir l'ordre et la stabilité dans la société par le biais de son autorité absolue.

I. LA DIALECTIQUE DU POUVOIR POLITIQUE ET RELIGIEUX DU *LEVIATHAN* HOBBSIEN

Dans cette partie, il est question de la conception ministérielle du pouvoir dans le cadre d'une Eglise d'Etat dirigée par le souverain politique, qui débouche sur un totalitarisme du caractère sacro-saint. Dieu, invisible, est sinon oublié, du moins remplacé, en retrait de celui qui le représente. Sous réserve de l'article de la foi essentiel, et de la loi citoyenne, « *ce dieu mortel* » établit les règles du culte, le contenu de la catéchèse qui concourt à une conciliation juridique entre obéissance et autorité. Cette coexistence du pouvoir politique et religieux, qu'incarne le souverain, Hobbes la visualise à travers une image qui illustre le frontispice du *Léviathan* tenant le glaive temporel et la crosse spirituelle qui ne sauraient être séparés¹⁸¹.

Le pouvoir civil est celui de l'Etat souverain, qui détient le monopole de la coercition et qui assure la sécurité et l'ordre dans la société. Le pouvoir ecclésiastique, quant à lui, représente l'autorité religieuse, qui est soumise à l'autorité civile et dont les pratiques sont régulées par l'Etat pour éviter les divisions et les conflits au sein de la société. Ainsi, les deux glaives symbolisent le contrôle exercé par le *Léviathan* sur les deux sphères du pouvoir, politique et religieux, dans le but de maintenir la paix et la stabilité sociale.

1. Conciliation juridique entre autorité et obéissance : droit naturel comme guide du *Léviathan*

La conciliation juridique entre autorité et obéissance est un aspect très important dans la dialectique entre pouvoir politique et pouvoir religieux, dans de nombreuses sociétés, les lois et les normes juridiques sont souvent influencées par les croyances religieuses, et qui soulève des questions sur la manière dont le pouvoir politique et le pouvoir religieux interagissent. Cette tension entre l'autorité religieuse et l'autorité politique est un défi constant dans de nombreuses sociétés, et la manière dont elle est résolue peut avoir des implications importantes pour les droits individuels et la cohésion sociale.

¹⁸¹ Gallica, Bibliothèque nationale de la France, « *Le Léviathan, métaphore de la société* », <http://gallica.bnf.fr/themes/POLXVII2.html>, consultée le 04/02/2024 à 03h11.

Pour parvenir donc à concilier juridiquement autorité et obéissance dans son Etat, Thomas Hobbes passe par une théorie qu'il développe sous le nom du contrat social. Dans cette théorie, les individus cèdent une partie de leur liberté naturelle pour former un Etat souverain, qui détient l'autorité nécessaire pour maintenir l'ordre et assurer la sécurité des citoyens. En échange de cette protection, les citoyens s'engagent à obéir aux lois et à l'autorité de l'Etat incarnés par le souverain ou le *Léviathan*.

Dans cette résolution dont l'intérêt étant celui d'établir la paix civile, et de trouvé une coexistence entre pouvoir politique et pouvoir religieux, l'institutionnalisation d'un « *Etat Léviathan* », n'est pas de représenter le peuple, mais de théoriser un Etat fort qui est la transcendance incarnée sur terre. Dans ce Etat, sur le plan juridique, le souverain garanti le respect des lois et des décisions judiciaires. Il exerce également un rôle de médiateur et d'arbitre en cas de conflits juridiques, et veille à ce que les droits fondamentaux des citoyens soient protégés. Pour le philosophe anglais, le cadre juridique est établi sur la base de ce consentement implicite, qui légitime l'autorité absolue du souverain et l'obligation des citoyens d'obéir aux lois de l'Etat.

2. Elimination de la distinction pouvoir temporel, pouvoir spirituel

Dans cette seconde sous-partie, l'idée de sortir d'une distinction de séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, est un souci chez Hobbes de faire apparaître l'unité fondamentale de la souveraineté dans la problématique du « *Royaume de Dieu* », englobant à la fois le gouvernement politique et l'organisation du culte. La vie ecclésiastique étant régie par la loi, ne peuvent donc être appréhendées que les manifestations extérieures des individus et non pas leurs pensées. Ainsi la question des deux pouvoirs est abordée et appréhendée sous la forme d'une rivalité d'autorité ou d'une division de la souveraineté.

La charge polémique de ce problème est intense puisque, à la fois, l'Eglise romaine et les Eglises réformées le vivent, et plusieurs conflits sont allumés par ce feu dévorant de la chrétienté qui a embrasé l'Angleterre contemporaine de Thomas Hobbes. En fait depuis son origine, le christianisme est confronté à cet antagonisme entre temporel et spirituel au travers de la conception de la mission de Jésus, soumise à l'épreuve du « *zélotisme* », c'est-à-dire un excès de zèle religieux. Cette situation étant le résultat de l'engagement profond de la religion dans la vie socio-politique, au point de perdre sa dimension surnaturelle pour n'être plus que ce moyen de gouvernement décrit par les auteurs réalistes, à l'exemple de Machiavel I. Pour le philosophe anglais Thomas Hobbes, « *quand ces deux pouvoirs s'opposent l'un à l'autre,*

la République se trouve nécessairement en grand danger de guerre civile et de dissolution »¹⁸².

La réflexion de Hobbes est donc animée d'un double mouvement : d'une part une démythification de la religion, accompagnée d'une laïcisation, le plus souvent à travers une perception juridico-politique, d'autres part une sacralisation du politique.

II. CARACTÈRES SACRES ET ABSOLUTISTES DU POUVOIR POLITIQUE DU *LEVIATHAN*

Dans cette seconde partie du sixième chapitre de notre travail, il est question de ressortir le caractère ecclésiologique du *Léviathan* chef politique et religieux que Hobbes attribue au souverain garant de l'Etat, « *dieu mortel* ». Ce partisan de l'absolutisme fonde rigoureusement la réduction de l'Etat à la volonté des citoyens. L'image qui décrit ce souverain, exprime bien la thèse du philosophe anglais exprimée dans son ouvrage : « *le pouvoir du prince ne doit rencontrer aucun pouvoir équivalant au sein. Le pouvoir religieux en particulier doit lui être soumis* »¹⁸³. Pour Hobbes le pouvoir politique est marqué d'un absolu incompatible avec un absolu de type religieux, c'est sans doute dans l'intérêt de ce point de vue que le philosophe lit et interprète les écritures Bibliques.

Hobbes s'intéresse ainsi à analyser les questions telles que la nature, la structure, les fonctions et le rôle de l'Eglise dans la vie spirituelle et sociale des croyants. Il examine particulièrement, les enseignements bibliques, les traditions théologiques, les sacrements et les pratiques ecclésiales liées à l'Eglise, qui sont sujets et causes du conflit hiérarchique de souveraineté entre religion et politique.

1. Ecclésiologie du *Léviathan*

L'ecclésiologie est une branche de la théologie qui étudie l'Eglise chrétienne. Elle se concentre sur les questions telles que la nature, la structure, les fonctions et le rôle de l'Eglise dans la vie spirituelle et sociale des croyants. Elle examine également les enseignements Bibliques, les traditions théologiques et pratiques ecclésiales liées à l'Eglise, ainsi que les relations entre l'Eglise et le monde. Elle est chez Hobbes une composante clé de sa philosophie politique. Il se sert d'elle, en utilisant les concepts théologiques pour illustrer sa vision de l'Etat chrétien.

¹⁸² T. Hobbes, *Leviathan*, *Op. cit.*, p. 370.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 428.

En s'appuyant sur le sous-titre de son ouvrage : « *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique* », il révèle l'intention d'explorer les fondements d'une communauté politique sur des bases ecclésiastiques, c'est-à-dire en lien avec l'Eglise ou la religion. Ceci renvoie aux questions fondamentales concernant la substance, la structure et l'autorité de l'entité politique ecclésiastique, des questions qui sont traditionnellement traitées dans le domaine théologique mais que Hobbes aborde dans un contexte politique séculier.

Cet approfondit de l'exégèse biblique, étendant considérablement l'ecclésiologie du souverain politique, décrit le *Léviathan* comme un monstre marin géant, symbole de la puissance de Dieu sur la nature. Dans le livre de *Job* précisément il est décrit comme un dragon qui habite les profondeurs de la mer et qui ne peut être vaincu que par Dieu lui-même. Dans le *psaume* 104, il est décrit comme un animal marin que Dieu a créé pour son propre amusement. Dans *apocalypse*, il est associé à Satan et à la fin des temps. Julien Freund fait remarquer dans la *Démonomanie de Jean Bodin*¹⁸⁴, qu'il est comme un être diabolique irrésistible.

Au sommet du frontispice du souverain incarner par le *Léviathan* de Hobbes, on aperçoit ces écrits tirés du livre de *Job* disant ceci : « *Il n'est pas de puissance sur terre qui lui soit comparable* »¹⁸⁵, comme pour dire que l'autorité souveraine du *Léviathan*, n'est comparable qu'à une autorité céleste, et que sur terre il en existe aucune qui lui soit opposé, pour justifier les propos du Christ qui disent que : « *mon pouvoir n'est pas de ce monde* »¹⁸⁶. Le torse et les bras du monstre géant sont recouverts de quelques trois cent personnes minuscules, suggérant que le citoyen n'est qu'une écaille sur la peau reptilienne du *Léviathan*. Toutes ces métaphores laissent comprendre que Hobbes attribut les caractères sacrés et absolutistes, (monstrueuse, féroce, violente, totalitaire) au pouvoir politique du souverain, qui le présente comme un être *diabolique irrésistible*¹⁸⁷.

Hobbes établit une similitude entre le souverain « *dieu mortel* », et le Dieu divin absolu en raison de leur autorité suprême et de leur pouvoir incontesté. Pour le philosophe Hobbes, le souverain politique détient un pouvoir absolu et illimité sur ses sujets, tout comme Dieu est considéré comme l'autorité suprême et incontestée dans l'univers. Cette analogie souligne la vision absolutiste de Hobbes selon laquelle le souverain doit être adoré et respecté de manière absolue. Cette comparaison met en lumière la conception du pouvoir politique, qui

¹⁸⁴ F. Julien, « *Le Dieu Mortel* », in *Hobbes-Forschungen*, Berlin, 1968, p. 40.

¹⁸⁵ *Job* (41.24).

¹⁸⁶ *St Jean* (18.36).

¹⁸⁷ J. Freund, *Op.cit.*, p. 40.

repose sur l'idée d'un souverain tout- puissant capable de maintenir l'ordre et la stabilité dans la société. Cette autorité suprême non contestable, souligne que le souverain politique tout comme Dieu, possède un pouvoir absolu et illimité qui ne peut être remis en question par ses sujets.

Toutes fois, Dieu étant considéré comme autorité suprême, absolue dans l'univers et sa volonté ne pouvant être remise en question par les êtres humains, l'autorité politique du souverain est aussi incontestable et respectée sans condition par ses citoyens. Autrement dit, cette idée de sacralisation du souverain nous conduit à la représentation d'une *cité de Dieu* , mais bâtie sur terre. Elle consiste à attribuer au pouvoir du souverain politique un rôle ministériel eu égard à la religion, car le souverain est connu comme le « *substitut de la cité de Dieu* »¹⁸⁸. C'est cette position privilégiée que consacre le droit divin qui lui est attaché et qui sacralise l'Etat, par ce qu'étant l'unique principe de vie sociale.

Bien plus, l'ecclésiologie du *Léviathan* confirme l'absolutisme en renforçant la légitimité et l'autorité du souverain. En effet, selon Hobbes, le souverain politique détient le pouvoir absolu et incontesté sur ses sujets, et agit comme le représentant de Dieu sur terre. Ainsi, la sacralisation du pouvoir politique du souverain est justifiée par la vision de Hobbes selon laquelle le souverain est investi d'une autorité divine pour maintenir l'ordre et assurer la sécurité des citoyens. Cette conception renforce l'idée que le souverain doit être obéi de manière inconditionnelle, ce qui contribue à légitimer l'absolutisme politique.

Pour illustrer cette ecclésiologie séculière, Hobbes met en avant le contrat social comme fondement de l'autorité étatique. Le philosophe anglais transpose le concept théologique du pacte entre Dieu et l'humanité, à savoir celui d'Abraham, de Moïse, des grands-prêtres et des rois de Juda dans le domaine politique, du pouvoir séculier. Il souligne : « *Le père des fidèles, et le premier, par voie de pacte, dans le royaume de Dieu, fut Abraham. C'est d'abord avec lui qu'un pacte fut conclu. Il s'engageait par ce pacte, lui et sa descendance à obéir aux commandements de Dieu* »¹⁸⁹.

Tout comme Abraham s'est engagé par un pacte conclu avec Dieu, à tenir pour commandement divin tout ce qui lui a été ordonné au nom de Dieu, de prescrire et de faire observer aux gens de sa famille les lois de Dieu, aujourd'hui les souverains ont dans la cité la même autorité qu'Abraham avait envers sa famille, à faire respecter le contrat social.

On déduit que, de même qu'Abraham était le seul dans sa famille, de même celui qui détient le pouvoir suprême dans la cité chrétienne est le seul à être

¹⁸⁸ T. Hobbes, *Léviathan* , *Op.cit.* , p.

¹⁸⁹ M. Briba, *Op.cit.* , p. 362.

réputé savoir ce que Dieu a dit : en d'autres termes, il doit être tenu pour le seul interprète de la parole de Dieu¹⁹⁰.

Le même pacte fut renouvelé avec Isaac, dans *Genèse* 26, 3-4 ; puis avec Jacob, dans *Genèse* 28, 13-15 ; et enfin avec Moïse et les Israélites au mont Sinaï, où les Israélites devinrent le royaume particulier de Dieu, dans *Exode* 19, 5-8.

En principe, nous faisons comprendre que pour Hobbes le fondateur de toute cité doit, pendant qu'il l'institut, détenir comme chose nécessaire, le pouvoir suprême, absolu et sacré. En énumérant ceci, le philosophe anglais crée une vision séculière de l'ecclésiologie qui place l'Etat au centre de la vie sociale et politique, lui attribuant une autorité suprême et justifiant son pouvoir à travers des concepts théologiques adaptés au contexte politique et matérialiste de son époque.

2. Léviathan : « *dieu mortel* », chef politique et religieux

Le « *dieu mortel* » évoqué à plusieurs reprises dans la République ecclésiastique de Hobbes, symbolise la puissance terrifiante à laquelle l'homme est soumis par l'Etat, avec qui il ne peut même pas imaginer de se mesurer. Il représente ainsi le caractère redoutable, qui incarne la puissance et l'autorité absolue de l'Etat. En associant l'Etat au *Léviathan*, il souligne le caractère coercitif et intimidant de l'autorité étatique, qui exerce un contrôle total sur les individus. L'Etat représenté par cette figure mythologique, détient un pouvoir absolu et incontesté, il exerce une autorité sans partage.

Les individus sont ainsi contraints de se conformer aux lois et aux directives de l'Etat par peur des conséquences de la désobéissance. Le *Léviathan* incarne cette force coercitive et intimidante de l'Etat, pour exercer un contrôle total sur la vie des citoyens et restreindre leurs libertés au nom de la sécurité collective. En ce sens, il symbolise la domination absolue de l'Etat sur son peuple, renforçant ainsi l'idée de la nécessité d'un pouvoir centralisé et fort pour maintenir l'ordre social. Dans le cadre religieux, Hobbes estime que le *Léviathan* doit exercer un contrôle sur les questions religieuses pour éviter les conflits sectaires et assurer l'unité de l'Etat. Il est le représentant physique de Dieu sur terre, il possède un pouvoir divin qui lui est conféré par Dieu lui-même, et qui légitime son autorité absolue.

Il a d'après Hobbes, le droit de réglementer les affaires religieuses et d'imposer une doctrine religieuse unique à ses sujets. Il considère que la diversité des croyances religieuses peut être source de division et de conflit au sein de la société, et que seul un contrôle strict du souverain sur les questions religieuses peut garantir l'unité et la stabilité de l'Etat. Etant que

¹⁹⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 352.

représentant de Dieu, il a le pouvoir de définir la doctrine religieuse officielle de l'Etat et d'imposer cette doctrine à l'ensemble de la population. Il doit également contrôler les pratiques religieuses, les lieux de culte et les institutions religieuses pour s'assurer que la religion ne devienne pas un facteur de division ou de contestation politique.

Dans le cadre politique, à partir du contrat social qui lui confère l'autorité absolue sur les individus, il a pour charge le maintien de l'ordre et de la paix dans la société. Le souverain possède pour ainsi, un pouvoir absolu sur l'ensemble de la société, y compris sur les institutions politiques. Il a le pouvoir de légiférer, de gouverner, de punir, et il est seul habilité à prendre des décisions politiques au nom de l'ensemble de la société¹⁹¹. Il est donc au-dessus des lois et des institutions, et sa volonté est suprême. D'après Hobbes, contester ou remettre en cause l'autorité du souverain reviendrait à remettre en question le contrat social qui lie les individus à l'Etat, et à mettre en péril la stabilité et la sécurité de la société. Toutes contestations de son autorité risqueraient de conduire au chaos et à la guerre civile.

En somme, pour le philosophe anglais Thomas Hobbes, la sacralisation et l'absolutisme du pouvoir politique et religieux chez le souverain, sont des éléments essentiels de sa théorie politique. Son pouvoir doit être exercé de manière continue et sans partage pour prévenir les conflits et assurer la sécurité de tous.

¹⁹¹ Hachette Multimédia (2001), « Thomas Hobbes : biographie ; une philosophie inséparable de la science politique », http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/ni/ni_920_Po.html, consultée le 02/02/2024 à 17h06.

**TROISIÈME PARTIE : LIMITES ET FÉCONDITÉS DE
L'IDÉE DE LA NON-SÉPARATION DES DEUX
POUVOIRS ET DE L'ASSUJETTISSEMENT DU
RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE DANS LA PENSÉE
POLITIQUE DE THOMAS HOBBS**

L'exigence d'originalité est l'une des caractéristiques fondamentales de toute philosophie véritable. La pensée hobbesienne sur la laïcité ne s'en dérobe point. Au contraire elle s'enrichit et augmente le concept de philosophie. Il est question dans cette dernière étape de notre analyse de ressortir des limites et des perspectives philosophiques de l'idée de laïcité dans la pensée politique de Thomas Hobbes. Pour mener à bien ce travail, il convient tout d'abord de ressortir une critique sur la non-séparation des pouvoirs et sur le caractère divin de l'Etat chez Hobbes. Ensuite, nous présenterons la fécondité de la pensée de Hobbes sur l'assujettissement du religieux par le politique. Et enfin, proposer un paradigme qui permet de repenser l'idée de laïcité dans un contexte post moderne.

L'étude analytique de cette troisième partie, qui vise à ressortir les limites et les orientations nouvelles de l'idée de laïcité, nous permet de comprendre que, en dépit des multiples modèles et types de laïcité, centrés sur les principes de séparation et de neutralité qui marquent nos sociétés, et au vu de l'idée hobbesienne sur un refus de séparation des deux pouvoirs, de l'assujettissement du religieux par le politique, nos Républiques sont encore en quête des moyens capables de résoudre les multiples problèmes qui accablent les questions de suprématie, de hiérarchisation et de priorité entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel dans la vie d'un citoyen croyant et même non croyant vivant au sein d'un Etat religieux.

CHAPITRE VII : CRITIQUES SUR LA CONSIDÉRATION DU POUVOIR RELIGIEUX, LA NON- SÉPARATION DES POUVOIRS ET LE CARACTÈRE DIVIN DE L'ÉTAT HOBBSIEN

Les propositions de Hobbes dans la résolution des crises de supériorité, d'hierarchisation et de priorité entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, des guerres civiles dans un Etat, nous permettent de rappeler que toute pensée humaine revêt toujours des insuffisances. C'est-à-dire qu'en philosophie, il n'y a pas d'acquis, ce qui importe ici, c'est l'éternelle remise en cause. Voilà pourquoi Michel Gourinat écrit que : « *C'est dans l'exigence de réfutation que se marque le sérieux de la pensée philosophique* »¹⁹². Par-là, nous comprenons que la réflexion philosophique est une réflexion vive. C'est la raison pour laquelle l'esprit du philosophe ne doit pas toujours être endormi, voire résigné. Celui-ci doit plutôt être sagace. D'où le bien-fondé de la discussion. C'est à ce titre que Paulin Jidenu Hountondji a pu déclarer que :

La philosophie n'est pas un système, si on entend par-là un ensemble de propositions considérées comme définitives, un ensemble de vérités dernières, indépassables qui représenteraient à la fois un aboutissement et un arrêt de la pensée. La philosophie en ce sens-là n'est pas un système, car elle ne s'attache jamais, mais n'existe au contraire comme philosophie que dans l'élan de la discussion, sous la forme d'un débat sans cesse rebondissant¹⁹³.

Il se trouve dans la pensée de Hobbes, certaines vues heurtant les opinions communes, tant philosophiques que théologiques. Cette pensée du philosophe anglais selon laquelle le pouvoir religieux doit être assujettit par le pouvoir politique, et qu'une religion d'Etat doit être définie par le souverain politique, représentant de Dieu sur terre ; a suscité des réactions critiques. Dans ce chapitre, nous proposons quelques pourfendeurs de l'idée hobbesienne sur la non-séparation des pouvoirs et l'absolutisme du politique, l'obéissance inconditionnelle à l'Etat. Cette idée nous démontre qu'il n'y a pas de philosophie achevée. D'où l'importance de la critique.

¹⁹² M. Gourinat, *De la philosophie, Tome I*, Paris, Hachette, 1969, P. 209.

¹⁹³ P. Hountondji, Sur « *La philosophie africaine* » : Critique de l'ethnophilosophie, Paris-V^e, François Maspero, 1977. pp. 82-83.

I. CRITIQUE SUR LA CONSIDÉRATION DE LA RÉLIGION COMME SIMPLE CONSTRUCTION SOCIALE, LA NON-SEPARATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS ET L'ASSUJETTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE

La critique sur la considération de l'esprit religieux et l'assujettissement du religieux par le politique, n'implique pas que nous examinons le champ complet de ce qu'on peut appeler « *l'histoire politique de Dieu* »¹⁹⁴. Celle-ci pourrait être retracée par l'étude des figures successives de Dieu dans l'histoire de la philosophie politique ou, plus largement dans l'histoire de la pensée politique. Si une telle histoire devait être entreprise, il faudrait mettre en évidence les représentations politiques de Dieu depuis, disons, l'Antiquité à nos jours. Se succéderaient ainsi les figures du Dieu pasteur, législateur, guerrier, gouverneur, souverain, principe d'ordre n'agissant que par la volonté générale.

Cette énumération n'est qu'indicative, elle ne vise nullement à l'exhaustivité. L'histoire politique de Dieu ainsi conçue serait certainement passionnante sur le plan de l'érudition, mais serait, sur le plan proprement philosophique, d'un intérêt assez faible aujourd'hui. C'est pourquoi, nous relèverons les opinions de quelques opposants de l'idée hobbesienne sur le rapport entre pouvoir civil et ecclésiastique.

1. Critiques sur l'opinion religieuse et le rapport entre pouvoir céleste et terrestre : chez l'Evêque John Bramhall

L'évêque John Bramhall, était un philosophe théologien anglais et tout premier qui s'est opposé aux idées politiques de Hobbes, en particulier à sa théorie du contrat social et à sa conception absolutiste du pouvoir politique. Il qualifie Hobbes de matérialiste, et l'accuse d'athéisme. Il en veut à Hobbes, de nier l'existence de Dieu et de considérer la religion comme une simple construction sociale destinée à maintenir l'ordre dans la société. En 1645, il s'effectue une rencontre entre Hobbes et l'évêque de Derry Bramhall, à Paris chez le Marquis de Newcastle. Les deux royalistes anglais en exil entament alors une controverse sur la nécessité et la liberté qui durera plus de onze ans par écrit.

Défenseur de l'autorité de l'Eglise et adversaire intellectuel de Hobbes, Bramhall reprochait vivement à Hobbes, sa vision selon laquelle, la religion devait être soumise à l'autorité politique. D'après lui, l'absolutisme politique que promouvait le philosophe politique anglais risquait de supprimer les libertés individuelles, de restreindre les libertés de consciences. Il estime que Hobbes allait à l'encontre des principes de la foi chrétienne, le

¹⁹⁴ Y. Charles Zarka « *Pour une critique de toute théologie politique* », *Op. cit.*, p. 52.

cléricalisme exclusif dans toutes les sphères politique, religieux avec pour cas l'autorité du clergé, du pape dans les affaires politiques de l'Etat, et qu'il fallait désormais soumettre l'autorité spirituelle au nom de l'autorité politique.

« *The Catching of Leviathan* », traduit en français : « *La Capture du Léviathan* » publié en 1658, est l'un des principaux ouvrages dans lequel l'évêque Bramhall critique la vision politique et religieuse de Thomas Hobbes. Dans ce livre, il dénonce les arguments de Hobbes sur la nature de l'autorité politique, la relation entre l'Eglise et l'Etat. Il conteste également la conception matérialiste de la nature humaine de Hobbes qui réduit l'homme à un être purement physique et égoïste. Pour Bramhall, l'homme possède une dimension spirituelle et morale qui le distingue des autres créatures et qui le rend capable de choisir le bien plutôt que le mal. Pour le critique de Hobbes, l'église doit conserver son indépendance vis-à-vis de l'Etat afin de remplir sa vision spirituelle, morale et éthique dans la société.

Selon l'évêque Bramhall, l'Eglise a un rôle distinct et complémentaire par rapport à l'Etat. Elle est chargée de guider les fidèles dans leur vie spirituelle, de promouvoir la morale et les valeurs religieuses, de veiller au respect des enseignements de la foi. Pour donc remplir ces missions, l'Eglise doit être libre de prendre des décisions autonomes et de suivre sa propre hiérarchie ecclésiastique. En maintenant son indépendance par rapport à l'Etat, l'Eglise peut également protéger sa liberté de prêcher la parole de Dieu sans contraintes politiques ou idéologiques. Elle peut ainsi rester fidèle à sa mission spirituelle et morale, en offrant un contrepoids aux pouvoirs temporels et en rappelant aux gouvernants leurs responsabilités morales envers la société.

Dans les premières lignes de l'ouvrage dans lequel Hobbes répond aux accusations de l'évêque Bramhall à son endroit, ouvrage intitulé : *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall feu l'Evêque de Derry intitulé La Capture du Léviathan (1658)*. (Traduction de Philippe Folliot, 2009.) Thomas Hobbes déclare

T.H.¹⁹⁵: Dans tous mes écrits, et dans cet écrit aussi, je me suis efforcé, autant que j'ai pu, d'être clair mais votre attention est cependant nécessaire. Feu Monseigneur l'Evêque de Derry a publié un livre *La Capture du Léviathan*, dans lequel il a réuni diverses phrases qu'il a choisies dans mon *Léviathan* où elles étaient clairement et solidement prouvées et où il les a présentées sans leurs preuves et sans l'ordre qui faisait qu'elles dépendaient les unes des autres. Il les a appelées athéisme, blasphème, impiété, subversion de la religion et a utilisé d'autres termes de ce genre¹⁹⁶.

¹⁹⁵ T.H. Signifie « Thomas Hobbes », abréviation utilisée par l'Evêque John Bramhall dans *La Capture du Léviathan*.

¹⁹⁶ T. Hobbes, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé La Capture du Léviathan (1658)*, Traduction originale de M. Philippe Folliot, Professeur de philosophie au Lycée Anglo, Dieppe, Normandie. Mai 2009, p. 6.

Hobbes adopte dans ce livre une structure argumentative sous forme d'un théâtre pour répondre aux critiques de Bramhall. Il commence par exposer les principaux arguments avancés par l'évêque contre son œuvre « *Le Léviathan* », notamment en ce qui concerne la question de la souveraineté et du pouvoir absolu du souverain politique, de la nature de l'homme. Le théologien défenseur de l'Eglise déclare ceci :

J.D¹⁹⁷ : Pour nous faire voir comme il se contredit et ne parvient pas à se réconcilier avec lui-même, faisant ailleurs le compte complet de toutes les lois de nature et il en trouve même une vingtaine il n'a pas un mot qui concerne la religion ou qui ait le moindre rapport du monde avec dieu ; comme si l'homme était le petit d'un âne sauvage, dans une contrée désertique, sans aucun propriétaire, sans aucune obligation. Ainsi, en décrivant les lois de la nature, ce grand clerc oublie le Dieu de la nature et les lois principales et essentielles de la nature qui contiennent le devoir de l'homme envers son Dieu et la fin principale de sa création¹⁹⁸.

Comme pour dire que Hobbes dévoile ses contradictions internes entre sa conception de la liberté et de la nécessité, ainsi que son incapacité à concilier sa vision matérialiste de l'homme avec sa croyance en la liberté individuelle et la responsabilité morale. Bramhall pense que Hobbes se contredit par exemple lorsqu'il affirme à la fois que l'homme est libre de ses actions et qu'il est soumis à une nécessité déterministe, pour l'évêque, la philosophie politique de Hobbes manque de cohérence. Il lui en veut pour autant de réduire les lois de la nature et la nature de l'homme à des principes purement utilitaristes et égoïstes, en affirmant que l'homme ne suit ces lois que par intérêt personnel et non par une quelconque obligation morale.

L'une des véritables critiques que l'évêque adresse à Hobbes, sont ces éléments fondamentaux que le philosophe politique anglais relève comme déclencheur de l'esprit de croyance chez l'homme à savoir : la croyance aux esprits, l'ignorance, la dévotion et le pronostique. Cette vision réductrice et déformatrice des fondements de la croyance chez l'homme compromet sa véritable essence en la transformant en simple outil de manipulation politique. Cette déformation des fondements de la croyance religieuse la réduit en la transformant à un instrument utilitaire au service de l'Etat, au détriment de sa dimension spirituel et morale.

Par cette indigne omission ou plutôt préterition des fondements humains de la croyance religieuse, on pourrait aisément mesurer les valeurs de la religion de Thomas

¹⁹⁷ J.D Signifie « John of Derry, John Bramhall », abréviation utilisée par John Bramhall dans *La Capture du Léviathan*.

¹⁹⁸ T. Hobbes, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé La Capture du Léviathan*, *Op.cit.*, p. 8.

Hobbes. Mais il rend lui-même obsolètes toutes les conjectures. Ses principes débordent d'une prodigieuse impiété. C'est- dit-il- dans ces quatre choses que consiste le germe naturel de la religion : « *l'opinion sur les fantômes, l'ignorance des causes secondes, la dévotion envers ce que l'on craint et le fait de prendre des choses fortuites pour des présages* »¹⁹⁹. Peu après, il souligne que : « *la superstition provient de la crainte sans la droite raison et que l'athéisme provient de l'opinion de la raison* »²⁰⁰. La raison qu'il donne est que, l'athée n'a jamais soumis sa volonté de Dieu dont il n'a jamais reconnu l'existence, conclut que : « *l'obligation qu'a l'homme d'obéir à Dieu provient de sa faiblesse* »²⁰¹.

John Bramhall, contrairement à la pensée hobbesienne sur les fondements et la valeur de la religion, estime que les fondements de la croyance religieuse reposent sur des convictions profondes et sincères, plutôt que sur l'ignorance, la dévotion et le pronostique. Il considère que la foi religieuse est ancrée dans une relation personnelle avec Dieu, basée sur la confiance, l'amour et la recherche de sens. Il met en avant la dimension spirituelle et morale de la religion, soulignant l'importance de la quête de la vérité, de la justice et de la vertu dans la pratique religieuse.

Pour lui, la valeur de la croyance religieuse réside dans sa capacité à élever l'âme humaine, à inspirer des actions vertueuses et à promouvoir la paix intérieure et sociale. En s'opposant donc à la vision utilitariste de Hobbes, le philosophe théologien insiste sur l'aspect transcendant et sacré de la religion, qui dépasse les considérations pragmatiques pour toucher à des dimensions plus profondes de l'existence humaine. Il défend ainsi une approche plus spirituelle et philosophique de la croyance religieuse, mettant en avant sa valeur intrinsèque pour l'épanouissement personnel et le bien-être collectif.

L'évêque reproche pour autant Hobbes, de démettre le Christ de sa véritable fonction royale, disant que « *son royaume ne commence pas avant le jour du jugement* »²⁰² et ajoutant que « *le régime par lequel le Christ gouverne ses fidèles en cette vie n'est pas, à proprement parler, un royaume mais une fonction pastorale ou un droit d'enseigner* »²⁰³, et, un peu après : « *le Christ ne reçut pas une autorité royale de son père en ce monde mais seulement une autorité de doctrine de conseil* »²⁰⁴.

Mon Seigneur l'Evêque, insiste que Hobbes a ôté au Christ sa fonction royale sur terre avant son Ascension. Avec ce raisonnement, le Christ, qui n'a eu l'approbation d'aucun

¹⁹⁹ T. Hobbes, *Léviathan*, Op. cit., p. 96.

²⁰⁰ T. Hobbes, *De Cive*, Op. cit., p. 19.

²⁰¹ *Id.*

²⁰² *Ibid.*, p. 5.

²⁰³ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁴ *Id.*

prince souverain, devait être réputé partout. Il conclut d'ailleurs dans la *Capture du Léviathan* que, les principes de Hobbes détruisent l'existence, la simplicité, l'éternité et l'infinité de Dieu la doctrine de la sainte trinité, l'union hypostatique, l'office royal, sacerdotal et prophétique du Christ. Toutefois, Mon Seigneur fait remarqué dans son introduction que l'image de Dieu n'est pas souillée, certaines notions pratiques de Dieu et de la bonté qui, quand l'esprit est affranchi des désirs inconstants et des passions violentes, brillent. Aussi clairement dans le cœur que les notions spéculatives dans l'esprit.

J.D : De là vient qu'il n'y eut jamais dans le monde entier aucune nation assez barbare ou sauvage pour ne pas avoir Dieu. Ceux qui n'ont jamais porté aucun vêtement, qui n'ont jamais connu d'autres magistrats que leur père, ont pourtant leur Dieu, leurs rites religieux et leurs dévotions²⁰⁵.

De là vient que les plus grands athées, « *lors d'un soudain danger, jettent involontairement les yeux vers le ciel comme s'ils implorait de l'aide ou qu'ils rampent pour se cacher dans un trou quand le tonnerre gronde* »²⁰⁶. Et ceux qui savent qu'ils ont commis un crime qui est demeuré secret, bien qu'ils « *soient suffisamment à l'abri de la justice des hommes, sentent les coups invisibles d'une conscience coupable* »²⁰⁷, et craignent la vengeance divine. John Bramhall le précise, Thomas Hobbes lui-même le reconnaît dans ses intervalles de lucidité.

Afin de savoir quel culte la raison naturelle prescrit de rendre à la divinité, commençons par ses attributs. Où d'abord nous découvrirons évidemment qu'il faut lui attribuer l'existence »²⁰⁸. A quoi il ajoute l'infinité, l'incompréhensibilité, l'unité, l'ubiquité. Voilà pour les attributs. Pour ce qui est des actions, « concernant les actions extérieures par lesquelles il faut rendre un culte à Dieu, le précepte le plus général de la raison est qu'elles soient des signes d'honneur qui comprennent les prières, les actions de grâces, les offrandes et les sacrifices »²⁰⁹.

2. Critique de Léo Strauss sur la stratégie de Hobbes à rendre impossible toute politique théologique et toute philosophie politique classique

Léo Strauss est un philosophe politique allemand né en 1899 à Kirchhain et décédé en 1973 à Annapolis, aux Etats-Unis. Il est connu pour sa philosophie politique, qui s'inspire de la pensée classique grecque et de la philosophie politique moderne. Léo Strauss a émis des critiques en ce qui concerne la pensée politique et religieuse de Hobbes. Il a reproché au

²⁰⁵ T. Hobbes, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé La Capture du Léviathan*, p. 7.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁷ *Id.*

²⁰⁸ T. Hobbes, *De Cive, Op. cit.*, p. 14.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 15.

philosophe anglais d'avoir une vision mécaniste et utilitariste de Dieu, le considérant comme un simple créateur et régulateur de l'univers plutôt que comme un être personnel et transcendant. Strauss a également déploré le fait que Hobbes considérait la religion comme un outil politique pour maintenir l'ordre social plutôt que comme une vérité spirituelle à rechercher pour elle-même.

Pour le philosophe allemand, cela signifie que la religion est réduite à une simple fonction utilitaire pour maintenir l'ordre social, plutôt que d'être un guide moral et spirituel pour les individus. Il a par ailleurs estimé que la philosophie religieuse de Hobbes était faible et ne pouvait pas fournir une base solide pour la morale et la politique. De plus, la vision mécaniste et utilitariste de Dieu de Hobbes ne permet pas de reconnaître l'existence d'un être transcendant et personnel qui pourrait fournir une base solide pour la politique théologique. En fin de compte, la philosophie religieuse de Hobbes est considérée comme faible car elle ne peut pas fournir une compréhension profonde de la nature humaine et de la condition humaine, qui sont essentielles pour une base solide de la morale et de la politique.

Dans cette critique de la pensée religieuse qu'il adresse à Hobbes, le juif allemand (Léo Strauss), souligne que, la conception du contrat social du philosophe anglais, était fondée sur une vision athée de la nature humaine, qui excluait toute référence à la transcendance divine. D'après Strauss, cela conduisait à une vision réductionniste de l'homme et de la société, qui ne pouvait pas fournir une base solide pour la construction sociale. Strauss reproche également à Hobbes, d'avoir une conception absolutiste au pouvoir de l'Etat, qui pour lui, était incompatible avec les principes de la liberté individuelle et de la responsabilité morale.

Strauss analyse que la réputation de Hobbes est ternie par ses vues controversées sur la religion et ses positions sur la monarchie absolue. Il croyait que la loyauté envers le souverain était essentielle pour maintenir l'ordre et la stabilité dans une société. Cela a été exprimé dans son célèbre ouvrage « *Léviathan* », dans lequel il décrit le souverain comme un « *pouvoir absolu* » qui exerce un contrôle total sur ses sujets. « *Telle est la génération de ce grand Léviathan, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre protection* »²¹⁰ En termes des mœurs, Strauss critique Hobbes pour ses vues sur la nature humaine. L'auteur du « *Léviathan* » croyait que les êtres humains étaient fondamentalement égoïstes et motivés par leur propre intérêt personnel. Cette

²¹⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 177.

vision pessimiste de l'humanité est contestable, car les êtres humains sont également capables d'altruisme et de coopération.

Léo Strauss considère Hobbes comme un sceptique convaincu. Pour lui, la religion était utilisée pour maintenir le pouvoir et le contrôle sur les masses, plutôt que pour promouvoir une véritable spiritualité. Cette position a été considérée comme scandaleuse à l'époque de Hobbes, où la religion était encore largement considérée comme un élément central de la vie sociale et politique : « *l'élimination d'une théologie naturelle au profit d'une théologie positive consacrerait l'athéisme hobbesien et le scepticisme foncier de sa pensée* »²¹¹. Il explique que la critique de la religion est la fondation de la politique de Hobbes. La motivation de Hobbes est liée à deux objectifs qui apparaissent clairement dans la version anglaise de son ouvrage « *Léviathan* » et mobilisent de manière stratégique la science de la Bible : il s'agit d'abord de rendre impossibles toute politique théologique et toute philosophie politique classique.

Hobbes combat la tradition c'est-à-dire l'Eglise et la théologie, jugées responsables des guerres de religions, en s'appuyant sur l'autorité de l'écriture, il déduit de la Bible la subordination du religieux au politique. Mais une fois que Hobbes s'est servi de l'autorité de l'écriture pour récuser la double autorité, il va entamer une critique de la religion de la Révélation qui est une véritable sape, passant ainsi de l'épicurisme aux Lumières radicales. Hobbes modifie le socinianisme (hérésie chrétienne des partisans de Socin, qui rejettent les mystères de la religion, le péché originel, la grâce et particulièrement la divinité de Jésus Christ) de ses prédécesseurs, abandonne la référence au Dieu compatissant et radicalise l'argument cartésien du *Deus deceptor* : il n'y'a de salut et d'enfer que terrestres et seules la science et la politique permettent à l'homme de survivre dans le monde incompréhensible.

Une lecture de la modernité dans son ouvrage, *La crise de notre temps*, l'originalité du retour de Strauss à la philosophie politique classique est indissociable de l'interprétation perfectionniste qu'il en donne. Pour lui, la distinction majeure entre les philosophies politiques classiques et les penseurs politiques modernes réside dans le fait que, pour les premiers, on ne saurait séparer toute réflexion sur le politique d'une interrogation sur la perfection de l'homme, tandis que les seconds, abandonnant la notion de meilleur régime, tachent de prendre les individus tels qu'ils sont, avec leurs passions primitives, pour les gouverner et éviter la guerre.

La pensée politique moderne initiée par Machiavel et Hobbes, a coupé le politique de toute interrogation philosophique sur le bien vivre et la vertu

²¹¹ L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 58.

pour se consacrer à la politique définie par l'art de prendre et de conserver le pouvoir et par la maîtrise des passions belliqueuses de l'homme²¹².

Il y'a donc une rupture radicale entre les Anciens et les Modernes. Bien plus, cette manière de rejeter la réflexion, d'essence philosophique, sur le bien vivre hors du politique est, pour Strauss, l'une des erreurs principales de la modernité. Cette rupture avec ce qui constitue le cœur de la philosophie politique classique est responsable de la crise de la modernité. Quand Strauss écrit que :

la crise de notre temps est une crise de la philosophie politique due au remplacement de la philosophie politique classique par une pensée centrée sur le pouvoir et la gestion des hommes et de la nature, il veut dire qu'en s'interdisant d'articuler la réflexion politique à la question de la vertu et en bornant la première à une interrogation sur les institutions et le droit qui garantissent la sécurité et les conditions du bonheur individuel, la modernité ne se donnait plus les moyens de penser le bien commun²¹³.

Cependant, Strauss ne conteste pas toute pertinence au projet des Lumières modernes, qui est un projet de maîtrise des hommes et de la nature, comme on le voit surtout chez Hobbes, mais précise : « *En fin de compte, on voit s'étendre la croyance selon laquelle l'homme, repoussant toujours plus loin les bornes naturelles, pour progresser vers toujours plus de liberté, soumettre la nature, lui imposer ses lois, la produire par la pensée pure* »²¹⁴.

Cette perplexité de l'allemand, à l'égard des Lumières moderne qui est rendue plus grande encore par la montée de l'irrationalismes dont il est le contemporain le pousse à se demander s'il ne pourrait pas trouver une aide auprès des Lumières médiévales, en particulier des *Lumières de Maimonide*²¹⁵ ». Cette approche méthodique qui consiste à concilier raison et foi, philosophie et religion chez Léo Strauss, en s'appuyant sur une lecture entre les lignes et d'approfondir la signification cachée des œuvres philosophiques et religieuses, pour éclairer les questions fondamentales de l'existence humaine.

II. CRITIQUE SUR LA NON-SEPARATION ENTRE LES DEUX GLAIVES ET LA SOUMISSION DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE

La position de Hobbes sur la non- séparation entre le pouvoir politique et religieux, lui a valu plusieurs pourfendeurs. En effet, le philosophe anglais considère que la religion doit être soumise au pouvoir politique et que le souverain doit être le garant de l'unité religieuse

²¹² L. Strauss, *La crise de la philosophie politique* (1962), *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot et Rivagr, 2001, p. 76.

²¹³ *Ibid.*, pp. 76-77.

²¹⁴ L. Strauss, *La philosophie et la loi* (1935), *Maimonide*, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988, p. 25.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

de l'Etat. Cette vision est d'après certains philosophes problématique car elle peut conduire à des abus de pouvoir, à la persécution des minorités religieuses et à une instrumentalisation de la religion à des fins politiques, c'est-à-dire les dirigeants peuvent utiliser la religion pour justifier leurs actions et manipuler les masses.

Yves Charles Zarka à cet effet propose ceci :

La critique de toute théologie politique engage seulement une désacralisation complète du politique. S'il faut se débarrasser de la théologie politique, c'est en raison des dangers qu'elle recèle et que l'on peut caractériser d'une formule ici : la présence du sacré dans le politique. Entreprendre une critique de toute théologie politique, une liquidation philosophico-politique, c'est vouloir chasser le sacré du politique, rendre le politique à sa propre dimension, c'est-à-dire à sa relativité, son historicité et sa précarité²¹⁶.

1. Critique sur l'unicité du politique et du religieux : une sorte de théologico-politique hobbesien

La critique n'est pas à entendre ici au sens kantien, par ce qu'on ne saurait définir une sphère propre de légitimité du théologico-politique. Il ne s'agit donc pas de tracer une limite au sein de laquelle le théologico-politique pourrait valablement s'exercer et au-delà de laquelle il deviendrait source d'illusion. Il faut au contraire montrer l'invalidité de ce concept même, quelle que soit l'histoire multiséculaire qui semble lui donner connaissance. En somme, il faut séparer les deux pouvoirs politique et religieux. Entreprendre donc une critique radicale de toute unicité des deux souverainetés. Yves Charles Zarka pense à cet effet que :

« *Débarrasser la politique du théologique et débarrasser le théologique du politique* », sur le plan des concepts politiques, « *cette démarche doit consister à désacraliser de manière radicale le politique en le ramenant à sa relativité, son historicité et sa précarité* »²¹⁷. En effet, une unicité, une non-séparation entre les deux forces comme le considère Hobbes, semble être dangereuse. La sacralisation ou l'absolutisation du politique, conduit à une sorte de dictature, aux guerres sans fins, aux luttes à mort, aux déni de toute valeur à l'individualité humaine, etc. Désacraliser les concepts politiques, cela veut dire : « *les construire de telle sorte qu'ils ne gardent plus en eux de teneur ou de simples restes théologique* »²¹⁸.

²¹⁶ Y. Charles Zarka, *Op.cit.*, p. 52.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

²¹⁸ *Id.*

Pour attester la possibilité de cette désacralisation du politique, un exemple qui paraît paradoxal est celui de la pensée de la démocratie et de la souveraineté du peuple chez Tocqueville. Cet exemple pourra en effet sembler doublement paradoxal : parce qu'on sait la lecture quasi-théologique que Tocqueville fait au début de *la Démocratie en Amérique* de l'avènement de la démocratie et parce qu'on sait le rôle que la religion joue aux Etats-Unis et sur lequel Tocqueville insiste beaucoup. Mais ce double paradoxe est seulement apparent : « *il importe en effet d'opérer une dissociation radicale entre le politique et le religieux* »²¹⁹. Autrement dit, on doit pouvoir dénoncer radicalement l'idée que le politique serait nécessairement inséré dans une structure théologique sans aucunement remettre en question l'importance de la religion dans la société démocratique par exemple.

Les conséquences liées à la non-séparation entre le pouvoir civil et spirituel peuvent être graves et préjudiciables pour les individus et la société dans son ensemble. Limitation de la liberté de conscience : absence de neutralité, d'autonomie, lorsque le pouvoir politique est lié à une religion, il perd sa neutralité et son impartialité. Cela peut conduire à des décisions politiques qui favorisent une religion au détriment des autres, ou qui vont à l'encontre des principes démocratiques et des droits humains. Une observation particulière faite sur le théologico-politique hobbesien, laisse apparaître une différence, dans la conception théologico-politique de quelques philosophes théologiens du moyen âge et une contradiction dans la pensée de quelques philosophes modernes, voire au-delà. C'est dans ce sens que Marcel Gauchet souligne que :

*Il n'existe pas de politico-religieux. Certes, les deux séries de phénomènes se présentent associées sur la longue durée, sinon la quasi-totalité de l'histoire. Elles sont néanmoins à distinguer. Le politique et le religieux ne sont pas des phénomènes de même niveau. Le problème théorique est d'opérer leur différenciation à partir de leur intrication. Le politique peut exister sans religieux et hors des religions. C'est cette situation qui fait précisément l'originalité la plus profonde de la modernité. Elle nous autorise à reconsidérer la nature du politique et à analyser pour elle-même. Il s'agit de comprendre à la fois pourquoi le politique a été si généralement noué avec le religieux et pourquoi il peut fondamentalement s'en passer*²²⁰.

Le philosophe et historien français pense qu'il est une nécessité de séparer le politique du religieux, cette séparation bien plus ne signifie pas l'effacement de la religion de la vie politique, mais qu'elle doit être exclue du domaine politique pour éviter les conflits et les

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ M. Gauchet, « *Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé* », Dans Revue du Mauss Edition la Découverte, 2003, pp. 328-329.

discriminations. De manière théorique, la non-séparation entre les pouvoirs politique et religieux, qui renvoie à l'unicité du pouvoir civil et ecclésiastique de Hobbes, est en quelque sorte rapprocher de la théorie de « *deux cités* » de Saint Augustin et de la théorie de la « *double fin* » de Saint Thomas d'Aquin. La différence qui s'établit dans la conception des deux philosophes théologiens et du philosophe politique anglais, est que chez les pères d'Eglise, l'autorité religieuse est celle suprême qui est prioritaire pour le citoyen et qui nécessite de contrôler l'autorité civile.

La cité céleste ou encore cité de Dieu, est celle où les croyants doivent à tous les prix chercher à vivre tout en étant présents dans la cité terrestre, la cité terrestre celle qui est gouvernée par les lois et les institutions créées par les hommes. Chez Saint Augustin, l'Eglise et l'Etat sont deux institutions distinctes mais complémentaires, chacune ayant sa propre mission et son propre domaine d'action. Pour le théologien le pouvoir politique est temporel, destiné à disparaître avec la fin des temps, différent du pouvoir religieux qui est éternel, il établit une entreprise de subordination du pouvoir politique au pouvoir religieux au nom de la supériorité de l'âme sur le corps.

La non-séparation entre les deux institutions, qu'institue Hobbes en envisageant l'assujettissement du politique sur le religieux, est par contre contradictoire à cette conception augustinienne. On a donc à la fin les deux philosophes qui pensent à une sorte d'unicité et de cohabitation entre les deux forces, mais donc les conceptions s'opposent sur la question de priorité ou de suprématie. Quant au second philosophe théologien Saint Thomas d'Aquin, il s'identifie par le concept de séparation entre l'Etat et l'Eglise à travers sa théorie de la « *double fin* ». Il considère que l'Eglise et l'Etat sont deux sphères complémentaires et interdépendantes. Chacune ayant son propre rôle à jouer dans la société. Il défend également l'idée selon laquelle, le pouvoir politique devait être subordonné au pouvoir spirituel, et que l'Eglise a le devoir et la lourde tâche de guider les dirigeants politiques vers le bien commun en rappelant les principes moraux et religieux de la loi divine.

Toutefois, on découvre chez Hobbes le projet de la modernité philosophique, qui dans un cas précis ambitionne une sorte d'innovation de la pensée en récusant certaines idées des auteurs anciens. C'est pourquoi, il s'oppose à la pensée des philosophes théologiens sur la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat. En revanche la conception des philosophes pères d'Eglise sur l'Etat et l'Eglise est fondée sur la foi et la grâce divine, tandis que celle de Hobbes est fondée sur la raison et le contrat social. La collaboration entre les deux forces, exige chez les philosophes anciens l'autorité du spirituel sur le civil, que le philosophe

moderne Thomas Hobbes réfute, et qui dans un sens contraire, inverse l'autorité et souligne l'assujettissement du politique sur le religieux.

Bien plus, on découvre dans cette opposition des idées classiques et modernes, le caractère ambitieux et militant de l'esprit philosophique qui trouve son déploiement dans la contradiction, la réfutation et la critique. Cet esprit conjecturel de la science, est sans doute ce qui amène certains auteurs modernes à réfuter l'idée de laïcité dans la pensée de Hobbes. Par exemple, le philosophe hollandais, Baruch Spinoza développe dans son ouvrage *Traité théologico-politique* une théorie de séparation de pouvoir qui entre en contradiction et s'oppose à celle de la non-séparation de Hobbes. Il souligne que ces deux institutions sont distinctes et ne devaient en aucun cas se mêler l'une à l'autre. Considère que l'Eglise a pour rôle de guider les individus dans leur vie spirituelle et de leur offrir le cadre moral, mais qu'elle ne doit pas exercer de pouvoir politique. Que l'Etat soit dirigé par les institutions laïques, et ne doit pas être soumis à l'autorité de l'Eglise.

Spinoza pense que, une idée de non-séparation entre Eglise et Etat est dangereuse car elle favorise l'Etat à s'immiscer dans les affaires religieuses et de contrôler la conscience des individus. Il souligne que la liberté de conscience est un droit fondamental, et que l'Etat ne devait pas avoir le pouvoir de dicter les croyances religieuses des individus. Pour lui la séparation entre les deux glaives est essentielle pour garantir la liberté individuelle et éviter les abus de pouvoir et faciliter la neutralité. En posant le problème de la concorde dans la cité comme suite :

Si les hommes reconnaissent le seul dogme commun à tous, les lois et commandements édictés par le pouvoir souverain de la cité conviendraient naturellement à tous. Mais les religions multiplient les dogmes et les commandements et ceux-ci diffèrent d'une église à l'autre, d'une communauté de fidèles à l'autre. Et la question centrale pour l'individu est : dois-je obéir à mon église ou dois-je obéir à la République ? dois-je obéir aux commandements de ma religion et de mon Dieu, ou dois-je obéir à l'Etat ? Comment la concorde peut-elle être assurée dans la cité ²²¹?

Marcel Gauchet dit d'avantage que :

Le religieux a été déterminé durant la plus grande partie de son parcours par les conditions de son articulation avec le politique. Il en est désormais dénoué. Il entame une nouvelle carrière en dehors de sa matrice de toujours. C'est à partir de cette existence indépendante qu'il faut interroger ses liens antérieurs avec la politique. S'ils sont électifs, ils ne sont pas consubstantiels. Nous allons avoir affaire à un religieux hors du politique ²²².

²²¹ B. Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, *Op. cit.*, p. 19.

²²² M. Gauchet, *Op.cit.*, p. 330.

Gauchet reconnaît que la religion a historiquement joué un rôle important dans la formation des sociétés, mais que son influence doit être limitée dans le domaine politique. Il considère que la modernité politique repose sur une conception laïque de l'Etat, qui doit être neutre vis-à-vis des religions. Paul Dumouchel fait aussi savoir que : « *le conflit entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, vient de ce qu'ils visent le même but précisément, le pouvoir qu'ils ne peuvent ni ne veulent partager* »²²³. Toujours dans le sens de conflit entre les deux pouvoirs, Marcel Gauchet poursuit :

Tous se divisent sur ce qui les unit, ce qui fait apparaître le tout qu'ils forment à partir de la menace qui pèse sur lui et ce qui met en lumière leur nécessaire accord sur ce qui les lie à partir de leur discord. Les animaux se battent, les hommes s'opposent, et c'est en s'opposant qu'ils établissent leur monde commun²²⁴.

La conception contemporaine de la laïcité, à travers la loi de 1905 ; loi portant sur la séparation des pouvoirs est un autre point qui met en contradiction le principe de non-séparation des pouvoirs chez Hobbes. Cette loi a permis de mettre fin au concordat de 1801, qui fut établi un lien entre l'Etat et l'Eglise catholique. Accord signé entre le pape Pie VII et le premier consul Napoléon Bonaparte, qui avait pour objectif de rétablir les relations entre l'Eglise catholique et l'Etat français après la Révolution française, reconnaissant l'Eglise catholique comme religion majoritaire de la France et accordant des privilèges financiers et juridiques à l'Eglise. Xavier Ternisien donne un éclairci sur la loi de 1905 :

La séparation a principalement pour but de lutter contre le cléricisme, c'est-à-dire l'influence de l'Eglise dans la vie politique. Elle marque la fin de la tentation gallicane, qui a consisté pour l'Etat, à contrôler l'Eglise et à affirmer son autorité sur elle au détriment de la papauté. Elle marque aussi la fin de toute possibilité de l'Eglise d'agir sur la chose publique. C'est un divorce dans lequel chacun reprend son autonomie, mais elle ne signifie pas, contrairement à une opinion répandue, que l'Eglise est fermée dans la seule sphère privée, c'est-à-dire individuelle, familiale, associative²²⁵.

2. Critique sur l'idée d'une République ecclésiastique civile et l'incarnation du Léviathan de Hobbes

Le sous-titre de l'ouvrage de Hobbes « *Léviathan* » : *Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, dit assez pour comprendre la crise, et ses résolutions. En revanche, le philosophe anglais donne une interprétation de la situation contextuelle de son pays, des raisons de son agitation politique, des moyens dont elle dispose

²²³ P. Dumouchel, « *La religion comme problème politique* », Dans Revue du Mauss, Edition la Découverte (2003), p. 236.

²²⁴ M. Gauchet, *Op.cit.*, p. 332.

²²⁵ X. Ternisien, *Op.cit.*, p. 17.

(l'Angleterre) pour y mettre fin. Plus précisément, comme le souligne Martin Briba, il s'agit : « *De la confrontation entre pouvoir politique et les croyances des individus (...) l'Eglise est assimilée à l'Etat, se voyant appliquer la théorie de la personne publique. Le bénéficiaire de cette confusion est le souverain civil à qui est reconnue la direction de la vie ecclésiastique* »²²⁶.

Très vite s'impose au lecteur la conviction qu'au-delà du règlement juridique d'un conflit d'autorité, c'est une action politique qui est recherchée : « *le contrôle des opinions et la mise en conformité de celle-ci par la diffusion d'une idéologie, la religion nationale* »²²⁷. Hobbes étant ainsi gêné par la double allégeance des individus, envers Dieu et envers le souverain dans l'Etat, une solution est proposée par l'histoire : « *l'unité de décision politique et religieuse chez les Hébreux, les Grecs et les Romains, laquelle se retrouve aussi, de manière contemporaine dans les Etats pontificaux* »²²⁸.

Ces différents exemples constituent pour Hobbes des modèles qu'il transpose dans sa théorie, à la base de sa conception de l'Eglise qui a pour exégèse *Royaume de Dieu*²²⁹. Le regard septique et critique de certains philosophes à l'endroit de la démarche hobbesienne, amène par exemple Martin Briba à souligner que :

Ce n'est alors qu'à ce niveau que la menace de totalitarisme apparaît ; parce que l'Etat sacralisé risque de perdre de vue la portée individualiste et humaniste qui lui sert de fondement dans le système hobbesien. A ce terme surgit toute l'ambiguïté historique de l'Etat absolutiste. Il assimile l'Eglise à l'Etat, et ce faisant, il fait de la religion une religion nationale qui ne peut que se muer en idéologie politique²³⁰.

On note avec Briba qu'en associant l'autorité religieuse et politique, et en le confiant à un souverain civil, l'Etat hobbesien devient un Etat absolutiste qui prend le caractère sacré, et qui perd ses droits fondamentaux à savoir la liberté de conscience, de pensée et d'expression... Un regard critique est ainsi porté à l'endroit de cet Etat hobbesien, qui se trouve être très dangereux, car il conduit à des abus de pouvoirs et à des violations des droits de l'homme. Pensée une république ecclésiastique civile, consiste en une fusion de l'autorité religieuse et politique, qui est incompatible avec les principes de la démocratie et de la liberté, car elle conduit à une domination de l'un sur l'autre et à une restriction de la liberté de

²²⁶ M. Briba, *Op.cit.*, p. 320.

²²⁷ *Ibid.*, p. 320.

²²⁸ T. Hobbes, *De Corpore Politico, OL*, t. II, traduction anglaise en 1656, *EW* ; t. I, chap. VI, 2, t. 4, p. 171.

²²⁹ T. Hobbes, *Léviathan, Op. cit.*, p. 300.

²³⁰ M. Briba, *Op.cit.*, p. 320.

conscience des citoyens. Dans ses derniers écrits du « *Léviathan* » : Appendice chapitre III : « *De quelques objections élevées contre le Léviathan* »²³¹, l'auteur lui-même souligne :

Il se trouve, dans chacune de ces parties, certaines vues heurtant les opinions communes, tant philosophiques que théologiques ; quant aux traits qui visent le pouvoir que les pontifes romains prétendent exercer sur les autres princes, ils sont si nombreux que l'on voit bien que pour l'auteur, la guerre civile qui sévissait alors en Angleterre, en Ecosse et en Irlande, n'a pas eu d'autre cause que les conflits qui opposèrent à propos des questions théologiques, d'abord l'Eglise de Rome à l'Eglise Anglicane, ensuite, au sein de l'Eglise anglicane, les pasteurs favorables à l'épiscopat aux pasteurs presbytériens²³².

L'incarnation du *Léviathan* de Hobbes, impose une quelconque soumission, les hommes qui ont conclu un pacte entre eux, et non avec le souverain ; car il s'agit en effet d'un contrat « *de chacun avec chacun* ». Ce dernier n'est donc soumis à aucun contrat qui le contraindrait à respecter les volontés du peuple. Les hommes ne peuvent par conséquent pas se révolter contre une autorité qui violerait ses droits. Hobbes considère ainsi que les hommes doivent donner leur entière confiance au souverain, ce qui peut être sujet à questionnement dans le sens où il n'a pas confiance dans les hommes, qui eux doivent conclure un contrat pour éviter d'abuser de leur pouvoir.

Le souverain, chef politique du peuple, est également chez Hobbes chef religieux, aucune distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ne saurait être admise ; la souveraineté est totale ou elle ne l'est pas. Peut-on encore croire qu'on est dans une société où on tient compte d'une conscience de liberté ? Comment comprendre et accepter que ce soit le souverain qui édicte les dogmes et la théologie de son Eglise-Etat, qui fixe les pratiques religieuses en vigueur, qui détermine quelles opinions sont hérétiques, et les quelles soient admis ? Souligne-t-il :

Il a le pouvoir suprême dans toutes les causes, ecclésiastique comme civiles, tant que cela concerne les actions et les mots, car eux seuls sont connus et peuvent être accusés ; mais pour ce qui ne peut être accusé, il n'y a pas de juge, sinon Dieu, qui juge les cœurs. Et ces droits sont consubstantiels à tous les souverains, qu'ils soient monarques ou des assemblées ; car ils sont les représentants d'un peuple chrétien, les représentants de l'Eglise : car une Eglise et un Etat sont une même chose²³³.

On a l'impression que la période dans laquelle le philosophe anglais vit, est celle de l'absence de Dieu, qui déléguerait sa domination sur l'humanité aux souverains, ses vicaires

²³¹ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 545.

²³² *Id.*

²³³ *Ibid.*, p. 408.

sur terre. Dès lors, selon Hobbes chaque souverain représente Dieu en son royaume et a la charge du peuple que Dieu lui a confié. En observant par exemple le frontispice du *Léviathan*, le souverain détient le glaive temporel comme la grosse spirituelle, qui ne saurait être séparés. Du souverain découlent ainsi tous les offices religieux. Comment comprendre qu'il est licite aux rois chrétiens d'administrer les sacrements ? Que dire si le roi est païen ou athée ? Cette injonction ne heurte-t-elle pas les opinions au sein des ministres de cultes et leurs assemblées ?

Si Hobbes fonde par exemple les droits subjectifs en faisant de l'homme un sujet de droit, il retire ensuite à l'homme tout individualisme dès lors que le *Léviathan* est mis en place. C'est bien « à partir des individus, à leur image, qu'on fabriquera l'individu artificiel, le monstre Léviathan qui écrase les vrais individus ». Plusieurs penseurs vont s'en prendre à Hobbes à l'exemple de John Locke, qui dans sa *Lettre sur la tolérance*, critique la vision de Hobbes selon laquelle le souverain civil doit être également le chef de l'Eglise. Selon Locke, la religion relève de la sphère privée et ne doit pas être imposée par l'Etat. Locke considère que cette position est contraire à la liberté de conscience et à la tolérance religieuse, qui sont des valeurs fondamentales de la société civile.

Pour lui, le souverain civil doit garantir la liberté religieuse et ne pas s'immiscer dans les affaires de l'Eglise. Voltaire également dans ses *Lettres philosophiques*, critique la vision de Hobbes selon laquelle la religion doit être imposée par l'Etat pour maintenir l'ordre social, et l'idée selon laquelle, le souverain civil doit être à la fois le chef de l'Etat et de l'Eglise. Cette idée est contraire aux principes de la raison et de la liberté. Il considère que la religion doit être séparée de l'Etat afin de garantir la liberté de conscience et de culte pour tous les citoyens. Voltaire souligne également l'importance de la tolérance religieuse dans une société civilisée, affirmant que la violence et la persécution envers ceux qui ont des croyances différentes sont contraires à la raison de la justice.

Montesquieu partage également l'opinion de Voltaire. Dans son ouvrage, *De l'esprit des lois*. Il critique la vision de Hobbes qui considère que le souverain doit être à la fois le chef de l'Etat et de l'Eglise, car cela peut conduire à une concentration excessive de pouvoir et à des abus de pouvoir. Montesquieu affirme que la séparation des pouvoirs permet de limiter le pouvoir de chaque branche du gouvernement et de garantir un équilibre des pouvoirs qui empêche les abus de pouvoir et les violations des droits individuels.

En faisant reposer le pouvoir politique sur l'accord de ceux qui y sont soumis, en fait cette conception du pouvoir est inséparable de l'idée de représentation. Dire que le souverain civil est représentatif, c'est reconnaître que son pouvoir est un artifice qui ne découle de rien

d'autre que du consentement des sujets. Il s'agit là d'une théorie radicalement séculière du pouvoir politique, or il est intéressant que cette théorie séculière du politique tire son origine de l'Eglise. Il est important de noter que, l'idée selon laquelle la légitimité et le pouvoir du souverain proviennent de l'accord de ses sujets se trouve premièrement chez les auteurs comme Suarez ou Bellarmin. C'est-à-dire chez les auteurs qui défendent la suprématie de l'Eglise et prêchent la subordination du pouvoir politique à l'autorité religieuse.

L'origine purement humaine du pouvoir politique apparaît chez eux comme un moyen de justifier son infériorité par rapport à la religion. Elle est le signe de son statut inférieur. Hobbes, fervent défenseur des droits des souverains séculiers contre les empiètements de l'Eglise adopte paradoxalement au sujet de l'origine du pouvoir politique la doctrine de ceux qui proclament son infériorité par rapport à la religion. C'est dans la troisième partie du « *Léviathan* », que Hobbes défend l'idée que la religion chrétienne n'est pas un pouvoir et qu'elle ne fonde aucun pouvoir. En fait, cette impérialité politique de la religion d'après Hobbes était déjà vraie de l'Ancien Testament. Car, nous dit-il, c'est n'est pas la révélation divine qui a fondé le pouvoir de Moïse sur les Hébreux.

C'est au contraire parce que ceux-ci lui étaient déjà soumis politiquement qu'ils furent obligés de reconnaître la parole de Dieu dans les commandements qu'il leur dictait. Donc même la théocratie ne peut exister sans l'artifice humain du pouvoir politique. Cela est encore plus vrai d'une religion qui prêche ouvertement un royaume qui n'est pas de ce monde. Selon lui, la religion telle que le Christ nous l'a laissée ne fonde aucun pouvoir. Il n'a donné à ses disciples nul pouvoir mais le seul devoir d'enseigner la Bonne Nouvelle. Si la religion chrétienne a parfois joui d'un certain pouvoir, cela a toujours été par la grâce du souverain politique, d'après Hobbes. Il n'y a donc pas d'autre autorité que l'autorité séculière et tout pouvoir que peut avoir une religion lui vient de l'Etat. Voilà, selon Hobbes, ce que disent au sujet des rapports entre l'Eglise et l'Etat les Ecritures saintes lorsqu'elles sont bien comprises.

A partir du moment où, l'Etat est conçu comme une personne morale et donc comme un tout, il est destiné à « absorber entièrement le corps politique et il jouit du pouvoir suprême en vertu de son propre droit naturel et inaliénable, et dans son propre être final ». Cette vision personnaliste, fait de Hobbes le fondateur du totalitarisme, dont il est généralement admis que Hobbes préconise une forme de gouvernement dont pratiquement personne ne voudrait dans les démocraties occidentales contemporaines. Selon Giorgio Agamben, si on reconnaît à ce philosophe d'avoir théorisé l'Etat moderne, ce serait pour sa contribution à un ordre politique déshumanisant dans lequel « *la capacité des corps des sujets à être tués constitue le nouveau corps politique de l'Occident* ».

De même, Arlette Jouanna, souligne que : Hobbes n'est nullement l'apologiste d'un système totalitaire qu'on dépeint parfois en caricaturant sa pensée, car le pouvoir du souverain n'est absolu qu'en raison de la volonté commune et ce pouvoir pourrait parfaitement s'incarner dans une représentation démocratique, comme l'a explicitement prévu le philosophe. Elle reconnaît cependant qu'en faisant de l'Etat un dieu temporel, Hobbes « *dotait l'Etat d'une transcendance qui risquerait d'écraser ceux qui l'avait établi* »²³⁴.

Cependant, la critique à cette avancée hobbesienne est si claire que, le souverain civil ne peut sans contradiction tenter de résoudre la difficulté en transformant les croyances de ses sujets. Une telle tentative n'a pas une solution, mais la reconnaissance de ce que le problème n'a pas de solution.

Le souverain ne peut donc que répéter que tout pouvoir est politique et s'en tenir à l'obligation qu'ont ses sujets, y compris les gens de l'Eglise, envers lui. En vérité, le problème de la religion est insoluble par le souverain civil, imposé une religion nationale et prendre les reines, cela ne résout pas le problème politique de la religion, mais plutôt le reconduit simplement. Il ne reste alors au souverain qu'à agir prudemment au sein d'une situation délicate où il ne possède pas de carte maîtresse.

²³⁴ A. Jouanna, *Le prince absolu : Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 117.

CHAPITRE VIII : LA FECONDITE ET L'EMERGENCE PHILOSOPHIQUE DE LA PENSEE HOBBIENNE DANS LES RELATIONS ETAT ET EGLISE

Bien que la pensée de Hobbes sur les rapports entre pouvoir politique et religieux lui est valu un procès : accusé « *d'athéisme, de blasphème, d'impiété et de subversion* »²³⁵, peu à peu, les convictions religieuses de ses concitoyens se sont transformées comme il le croyait. La tolérance s'est imposée et l'anglicanisme a cessé d'être un culte d'Etat pour devenir une religion parmi d'autres. Le philosophe anglais résout ainsi, d'une manière radicale et jusque-là inédite, le problème consubstantiel au christianisme dans sa relation au politique. La conciliation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, *principe paulinien*²³⁶ « *Celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi* »²³⁷. Et du *principe pétrinien*²³⁸ « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* »²³⁹.

En établissant une adéquation parfaite entre sphères temporelle et spirituelle, toutes deux soumises au souverain civil, le philosophe abolit toute contradiction entre ces deux ordres. Néanmoins pour accomplir ce tour de force, Hobbes se voit contraint de renoncer à l'universalisme chrétien : le christianisme n'existe plus, il ne reste que des christianismes soumis aux souverains existants et qui, comme l'ancien royaume d'Israël avant eux, font de la religion le fondement de l'unité politique. Le problème politique posé par le christianisme lui-même, en abolissant son universalisme au profit d'une multitude de particularismes chrétiens. A ceci, la justesse et la cohérence de la démarche hobbesienne seront soulignées, un siècle plus tard, par nul autre que Jean-Jacques Rousseau, pourtant par ailleurs très hostile au philosophe anglais, en effet Rousseau dit ceci :

De tous les Auteurs Chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et

²³⁵ T. Hobbes, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé La Capture du Léviathan*, p.6.

²³⁶ Le *principe paulinien* fait référence à l'enseignement de l'apôtre Paul dans le christianisme. Paul a joué un rôle important dans l'expansion du christianisme au-delà du monde juif et a développé des enseignements théologiques clés, tels que la justification par la foi et l'universalité du salut. Le *principe paulinien* met l'accent sur l'importance de la grâce de Dieu dans le salut et sur l'idée que tous les croyants en Jésus-Christ sont égaux devant Dieu, sans distinction de race, de sexe ou de statut social.

²³⁷ *Romains* 13 :2.

²³⁸ Le *principe pétrinien* fait référence au pouvoir et à l'autorité suprême du pape dans l'Eglise catholique romaine. Il tire son nom de l'apôtre Pierre, considéré comme le premier pape, et est fondé sur la croyance que Jésus a donnée à Pierre la responsabilité de diriger l'Eglise. Selon ce principe, le pape est considéré comme le successeur de Pierre et possède une autorité infaillible en matière de doctrine et de morale.

²³⁹ *Actes* 5 :29.

de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué (...) Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendu odieuse²⁴⁰.

Peut-on imaginer éloge plus flatteur que le compliment d'un adversaire ? La solution qu'il proposait ressemble suffisamment à ce qui s'est produit pour que l'on soit en droit de se demander si sa lecture des rapports entre la religion et la politique ne recèle pas encore des enseignements pour nous aujourd'hui. A ce titre, la pensée de Hobbes dans les rapports Etat et Eglise est intéressante et très pertinente quatre siècles après, car elle reste d'une belle actualité sur le plan politique et religieux dans les Etats contemporains.

I. INTÉRÊT POLITICO-RELIGIEUX DE LA PENSÉE HOBBIENNE

La problématique philosophique de Hobbes se présente comme une charnière entre deux types : la problématique théologique, où la politique était englobée par la transcendance, et la moderne problématique anthropologique qui fonde la politique sur l'essence et la volonté de l'homme. Aujourd'hui la pensée de Hobbes sur les relations entre Etat et Eglise est d'un apport majeur du point de vue théologico-politique, car elle remet en question la traditionnelle séparation entre les deux institutions. Hobbes considère que l'Etat a le pouvoir de réglementer les affaires religieuses, car il est responsable de paix et de l'ordre dans la société. Il montre également que l'Eglise est soumise à l'autorité de l'Etat, car elle est une partie intégrante de la structure politique de la société.

Cette approche regorge des implications importantes pour la théologie politique, car elle remet en question l'idée de séparation entre les sphères religieuses et politiques, et prône leur unicité. Hobbes souligne d'avantage l'importance de la souveraineté de l'Etat dans la gestion des affaires politiques et religieuses qui animent les débats sur les questions de gouvernances relatives aux problèmes de rapport (de supériorité, d'infériorité ; de priorité ; de contrôle, d'assujettissement et de soumission) entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, dans le monde contemporain et même post.

1. Sur le plan politique

En affirmant et en démontrant que l'Etat est la seule source d'autorité légitime, la pensée hobbesienne contribue à l'établissement d'une idée selon laquelle, le pouvoir politique doit se fonder sur un contrat social entre les citoyens et le gouvernement. Son approche sur les

²⁴⁰ J. Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, éd. B. Bernardi, Paris, Flammarion, 2001, Livre IV, chap. XII p. 163.

relations Etat et Eglise est riche en implications pour les théories politiques et philosophiques depuis l'ère des Lumières jusqu'à nos jours. Ses idées sur la souveraineté, et la tolérance religieuse ont un impact considérable de nos jours et ont intérêt d'être remises à la table de négociation au terme d'une sortie de crise des préoccupations civiles, politiques.

Le projet de Hobbes a fondé une nouvelle rationalité du discours politique et l'officialisation d'une science politique, exacte et rigoureuse, passe par une rupture au discours classiques, qui consiste à une autonomisation du discours politique, qui requiert une réalité autonome. Une autonomisation qui confirme chez le philosophe anglais que, le pouvoir politique ne dépend pas de la volonté divine ou naturelle, mais plutôt de la volonté humaine et du choix rationnel des individus. « *Conférer tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou assemblée..., désigner un homme, ou une assemblée, pour assumer leur personnalité* »²⁴¹. L'intérêt politique que Hobbes offre amène à comprendre que la politique se dégage, se libère de l'emprise de la transcendance, il n'est plus un moment du discours métaphysique, religieux mais purement humain. Hobbes éclairci d'avantage :

Une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu lui autorises toutes ses actions de la même manière²⁴²

L'un des apports de la pensée hobbesienne dans l'aspect politique, est l'analyse juridique de la théorie de l'Etat qu'il symbolise. Cette théorie de l'Etat, Hobbes la dispose du schéma de la personne publique qui met en valeur trois éléments : les individus, la souveraineté et la communauté symbolique formée par les relations établies entre les deux premiers. La caractéristique de la construction est la juxtaposition de l'individualisme et de l'absolutisme attaché à la souveraineté, principe vital de l'Etat. La théorie de l'Etat chez Hobbes revêt un intérêt juridique important car elle pose les fondements de la souveraineté et de l'autorité politique. D'après le philosophe anglais, l'Etat est le lieu nécessaire pour garantir la paix la sécurité, et pour empêcher l'état de nature, caractérisé par la guerre de tous contre tous. Martin Bribas le souligne :

C'est par sa vie dans la société et sa participation au pouvoir que l'homme doit réaliser son être, parce que la politique n'a d'autre fin que le progrès moral de l'individu. De telle manière que, loin de constituer une réalité

²⁴¹ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 143.

²⁴² *Id.*

arbitraire qui aliène, l'activité politique est pensée comme le domaine privilégié d'épanouissement de la nature humaine²⁴³.

D'après le père Briba, c'est lorsque l'homme abandonne une partie de sa liberté naturelle pour sa sociabilité, en échange de la protection offerte par l'Etat, qu'il se trouve en sécurité et épanouit. Cette théorie de l'Etat juridique de Hobbes met en lumière la nature contractuelle du lien entre les gouvernants et les gouvernés. Selon lui, le contrat social est la base de la formation de l'Etat, et définit les droits et les obligations des citoyens ainsi que les limites du pouvoir souverain. Elle met en avant la nécessité d'un ordre juridique stable et cohérent pour assurer la paix et la sécurité. En plus Hobbes donne la raison et apporte l'éclairage sur la priorité du pouvoir politique au pouvoir religieux.

Il explique qu'entre les individus et la religion, il n'existe pas de contrat signé. La relation est généralement basée sur la foi, la croyance et la spiritualité, plutôt que sur un contrat formel. L'Etat pour des raisons de cohésion sociale, de droit et de liberté, doit primer et veiller sur les religions. L'apport de cette pensée de Hobbes pour le citoyen croyant ou non croyant d'aujourd'hui, est la véritable différence entre les deux pouvoirs, qui réside dans leurs domaines d'autorité et d'influence. L'Etat est une entité juridique, souveraine, qui détient le pouvoir politique et législatif, tandis que la religion est une entité spirituelle et morale, basée sur une foi individuelle. L'originalité de Hobbes que nous tenons à montrer et à donner comme intérêt politique, est d'avoir lié l'existence de la société politique à celle d'un pouvoir, de telle sorte qu'il n'est de politique que par lui. « *Faute de pouvoir s'établit l'anarchie, dans laquelle les actions humaines sont commandées par le jeu des autres essences, puisqu'elle exclut la guerre comme manifestation politique, l'homme naturellement mauvais est corrigé par le pouvoir*²⁴⁴. ».

Ainsi, l'intérêt juridique de la théorie de l'Etat hobbesien réside dans sa contribution à la réflexion sur la légitimité du pouvoir politique, sur les droits et devoirs des citoyens, ainsi que sur l'importance du respect du droit et de l'obéissance aux lois pour assurer la stabilité et la sécurité dans la société. Cette vision de l'Etat comme source légitime, contribue bien aussi, à établir les fondements des politiques dans les Républiques contemporaines.

2. Sur le plan religieux

L'intérêt que Hobbes apporte, sur ce plan religieux, est celui qui permet d'éclairer les débats contemporains sur la place de la religion dans la vie publique et politique. A ceci donc,

²⁴³M. Briba, *op.cit.*, p. 141.

²⁴⁴*Ibid.*, p. 153.

le philosophe anglais, fait savoir que la religion ne doit pas être utilisée pour justifier la rébellion ou la violence. D'après lui, le religieux ne va pas disparaître, car elle n'est pas une forme de pensée et d'organisation sociale qui est destinée à être remplacée par la raison et la gestion rationnelle de la société. Il est aussi vrai que Hobbes, comme ses successeurs des Lumières, place la religion du côté de l'ignorance et conçoit la politique comme ordre rationnel qui doit s'en séparer.

Mais contrairement à eux, il considère que cette ignorance est indépassable. Car, « *la source d'où jaillissent les religions est intarissable. Il y aura toujours de nouvelles formes de religieux qui apparaîtront, certaines disparaîtront mais d'autres les remplaceront* »²⁴⁵. De plus, la religion selon Hobbes est essentiellement un élément dynamique de transformation sociale. Axée sur la nécessité de maintenir l'ordre social, la religion joue un rôle important en fournissant un cadre moral, des valeurs partagées et un sens de communautés pour des nombreuses personnes dans l'Etat hobbesien. En refusant de la séparer de la politique, la religion pour le philosophe anglais est un moteur puissant de changement et de réforme social, en incitant les individus à s'engager dans des actions caritatives, à promouvoir la justice sociale et à défendre les droits des opprimés.

L'intérêt social de la religion se trouve davantage dans la promotion du bien-être mental et émotionnel des individus, lorsqu'elle offre un soutien spirituel et encourage la pratique de la compassion, de la tolérance et de la compréhension mutuelle. Sa pensée a aussi un impact majeur sur la manière dont les croyants perçoivent la religion et son rôle, elle conduit à une réflexion plus critique et à un approfondissement de la compréhension personnelle de la foi. Aujourd'hui, certains croyants trouvent dans les idées de Hobbes une opportunité de repenser et de revitaliser leur engagement religieux, en se libérant des contraintes politiques et en se recentrant sur des valeurs spirituelles et morales, qui encouragent à trouver un sens plus profond dans leur pratique de foi. Par exemple : « *Si un roi, un Sénat, ou en général un souverain, nous interdit de croire au Christ ?* »²⁴⁶, se demande le *Léviathan*. En d'autres termes, un souverain peut-il commander à ses sujets de renier leur foi, en fermant par exemple les Eglises ?

Dans *Elements of Law*, Hobbes pense que le chrétien peut opter pour le martyr, la crainte de la mort éternelle étant plus forte que la crainte de la mort terrestre. Le martyr apparaît alors comme la récompense de celui qui désobéit à son souverain au profit de son Dieu. Le *De Cive* envisage la possibilité d'une duplicité du croyant : « *Le culte religieux n'est*

²⁴⁵ P. Dumouchel, *Op. cit.*, p. 245.

²⁴⁶ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, p. 382.

pas distingué du culte civil par le mouvement du corps par sa posture, par ses habits ni ses gestes mais la déclaration du sentiment que l'on a de la personne que l'on révère »²⁴⁷. Autrement dit, la croyance relevant de la conscience, le souverain ne peut la commander ni l'interdire. La vie éternelle étant une récompense plus grande que la vie présente, les supplices éternels sont plus dignes d'être évités que la mort naturelle.

Un autre cas d'intérêt majeur sur le plan religieux que nous mentionnons dans la pensée de Hobbes, est l'analyse d'une part, de la situation de l'athée dans un Etat chrétien et, d'autre part, de celle d'un souverain impie ayant des sujets croyants. Hobbes reconnaît en effet qu'il existe des athées, c'est-à-dire, des hommes qui ne croient pas en l'existence de Dieu et ne reconnaissent en conséquence aucun précepte divin. Ces athées ne font pas partie du royaume de Dieu et doivent être considérés comme « *ennemis* »²⁴⁸. Cependant, au chapitre XXVII du « *Léviathan* », où il analyse les « *crimes, excuses et circonstances atténuantes* », autrement dit les divers cas de violation de la loi civile, Hobbes ne classe pas l'athéisme parmi les crimes.

L'athéisme est donc différent de l'injustice. Le philosophe anglais conçoit l'athéisme comme un défaut de jugement car, estime-t-il : « *seul l'insensé peut dire en son cœur que Dieu n'existe pas* »²⁴⁹. Mais la non-croyance en Dieu, ne tombe pas sous le coup de la juridiction parce que la foi est par définition un sentiment subjectif ; en tant que telle, la foi reste dans la conscience individuelle. L'individu n'est donc pas obligé de croire : « *Celui à qui Dieu n'a pas révélé surnaturellement quelles sont ses lois, ni que ceux qui les ont fait connaître étaient envoyés par lui, n'est obligé de leur obéir par aucune loi* »²⁵⁰.

L'athéisme n'est donc pas condamné par le souverain, pourvu que l'individu athée dans sa conscience, obéisse aux lois civiles. On peut donc être à la fois athée et bon citoyen. Un aspect sur lequel Hobbes y met d'attention, et que nous relevons comme intérêt sur le plan religieux est la question de la tolérance. Dans la République chrétienne de Hobbes ou l'Etat joue le rôle de régulateur sur la pratique de la foi religieuse, et au sein duquel est établie une religion d'Etat, le philosophe exige que l'Etat accorde une tolérance en permettant aux individus de pratiquer leur religion en privé, sans perturber l'ordre public.

Le rapport de sujétion que Hobbes définit entre les deux pouvoirs politique et religieux est un apport majeur sur le plan religieux, lorsque foi et raison dans l'esprit du croyant résident dans le fait qu'ils peuvent se compléter et s'enrichir mutuellement. La foi apporte un sens de

²⁴⁷ T. Hobbes, *Le Citoyen*, *Op.cit.*, Chap. 18, XV, p. 182.

²⁴⁸ *Ibid.*, Chap. 2, XV, p. 169.

²⁴⁹ *Ibid.*, Chap. 14, XIX, p. 170.

²⁵⁰ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op. cit.*, pp. 275- 276.

transcendance, d'espoir et de connexion avec quelque chose de plus en soi, tandis que la raison peut apporter une analyse rationnelle des croyances et des pratiques religieuses. En combinant donc la foi et la raison, les croyants peuvent approfondir leur compréhension de leur propre foi, remettre en question les dogmes et les pratiques traditionnelles, et trouver un équilibre entre spiritualité et rationalité. Cela peut conduire à une foi plus ancrée, plus réfléchie et plus personnelle, tout en étant ouverte à la remise en question et à l'évolution.

Hobbes, permet au citoyen croyant de voir la portée qui se trouve dans l'usage d'une foi rationnelle. Le fondement de la foi rationnelle dans la croyance en Dieu repose sur une compréhension de la nature et de l'ordre du monde, ainsi que sur la connaissance de l'existence d'un créateur intelligent et tout puissant. Cela signifie que la foi rationnelle est basée sur la raison et la logique plutôt que sur des révélations divines ou dogmes religieux. Elles sont également compatibles avec la raison et la science, ce qui en fait un fondement solide pour la croyance en Dieu. Elle est un moyen qui permet tout de même d'éviter de tomber dans la louange des enchanteurs de la parole divine, à savoir les faux prophètes identifiés de « *vaticinateurs* » par Hobbes. Elle permet ainsi aux citoyens qui vivent leur foi d'utiliser leur raison et leur logique pour évaluer les prétendus enseignements ou révélations.

En se basant sur la compréhension de la nature et de l'ordre du monde, ainsi que sur la reconnaissance d'un créateur intelligent, les croyants peuvent parvenir à discerner plus facilement ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas. De plus, la compatibilité de la foi rationnelle avec la science permet aux individus de remettre en question les prétentions des faux prophètes à la lumière des connaissances et des preuves disponibles. En revanche, leur usage complet offre un cadre solide pour évaluer les enseignements et les prétentions religieuses, que Hobbes estime avant tout être une question épistémologique. Fruit d'une très grande réforme.

En définitive, ce que nous relevons comme intérêt politique et religieux dans la pensée de Hobbes, est leur dualité, leur non-séparation, leur unicité. Le chrétien n'obéit à Dieu qu'en obéissant au souverain. Alors, l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain ne sont pas incompatibles et les hommes pourraient se passer de la première si la seconde était parfaite. Hobbes le souligne dans *Le Citoyen* : « *Toutes les choses nécessaires au salut sont comprises dans ces deux vertus, la foi et l'obéissance. Si cette dernière pouvait être parfaite, elle suffirait toute seule pour éviter notre condamnation* »²⁵¹. Hobbes distingue ainsi trois sorte de lois : les lois naturelles, les lois divines et les lois civiles. Il assimile lois naturelles et lois

²⁵¹ T. Hobbes, *Le Citoyen*, *Op. cit.*, Chap. 18, II, pp. 228-229.

divines pour mieux les distinguer des lois humaines. La loi en général est un commandement adressé à quelqu'un qui doit lui obéir.

Les lois de Dieu ne sont rien d'autre que des lois de nature, dont la principale est que l'on ne doit pas violer sa foi : elle nous commande donc d'obéir à nos souverains civils, que nous avons établis au-dessus de nous en concluant un pacte mutuel les uns avec les autres. Et cette loi de Dieu, qui commande d'obéir à la loi civile commande d'obéir à tous les préceptes de la Bible laquelle est loi là seulement où le souverain civil l'a rendue telle²⁵².

En d'autres termes, l'obéissance contient la foi, et dans la République, le citoyen doit obéir au souverain en toutes choses, tant aux spirituelles qu'aux temporelles. Pour le fidèle, le salut est dans la foi en Dieu. L'obéissance est tout aussi nécessaire et par elle on peut assurer le salut de son âme. Au demeurant, une obéissance parfaite est préférable à une foi qui pousserait par exemple à violer les lois civiles : « *Tout ce qui est nécessaire au salut est contenu dans deux vertus : la foi dans le Christ et l'obéissance aux lois* »²⁵³.

II. ÉMERGENCE PHILOSOPHIQUE DE LA PENSÉE HOBBSIENNE ET CONVERGENCE ENTRE LAÏCITÉ ET IDÉE DE HOBBS SUR LA NON-SÉPARATION DES DEUX POUVOIRS

L'émergence philosophique fait référence à la manière dont une idée, un concept ou une théorie se développe et prend forme dans la pensée d'un philosophe. Cela peut se produire à travers la réflexion, l'analyse et la critique des idées préexistantes, ainsi que par le biais de l'expérience personnelle et des observations du monde qui nous entoure. Parlant donc de l'émergence philosophique de la pensée de Hobbes sur la non-séparation entre les deux pouvoirs politique et religieux, nous voulons donc, comme déjà présenter dans la première partie de ce chapitre l'intérêt de cette pensée, présenter dans cette deuxième partie, l'impact c'est-à-dire, l'influence de la pensée du philosophe anglais dans l'ouverture de l'esprit philosophique de ses successeurs et le rapport de sa pensée avec le principe de laïcité.

Cette deuxième partie consiste donc, à montrer dans un premier temps que, certains philosophes modernes n'ont pas seulement eu une critique acerbe de la pensée du philosophe anglais, mais l'ont aussi reçu comme un plat digeste pour l'ouverture des nouvelles orientations dans la pensée philosophique. Dans un second temps montré également que le principe de laïcité converge avec la pensée hobbesienne, dont le but commun est de lutter contre le cléricalisme, c'est-à-dire l'influence de l'Eglise dans la vie politique.

²⁵² T. Hobbes, *Leviathan*, *Op. cit.*, p. 435.

²⁵³ *Ibid.*, p. 437.

1. La portée de la pensée hobbesienne dans l'émergence de la philosophie quatre siècles après

Dès sa parution à Londres, le « *Léviathan* » suscite d'abondantes controverses et vaut à son auteur d'être surnommé par dérision « *the beast of Malmesbury* ». Sa philosophie est désignée comme le « *hobbisme* » et ses adeptes, des « *hobbistes* ». Peu après la publication, Hobbes qui séjournait à Paris, devient suspect à l'autorité royale pour avoir attaqué la papauté et doit quitter Paris pour gagner Londres. Le « *Léviathan* » devient là aussi rapidement suspect et, après une deuxième édition publiée la même année 1651, il ne peut pas être imprimé officiellement, ce qui entrainera dans les décennies des éditions illicites. Aux yeux de ses critiques, Hobbes fondait le lien politique dans un calcul d'intérêt plutôt que dans la doctrine chrétienne.

En octobre 1666, la chambre des communes introduit un projet de loi pour réprimer l'athéisme et nomme un comité chargé d'enquêter sur les livres qui encouragent l'irréligion et les propos blasphématoires, dont le « *Léviathan* ». En 1683, l'ouvrage est brûlé publiquement à l'université d'Oxford. Les controverses entourant ce livre viennent du fait qu'il pouvait être invoqué à la fois pour justifier la tolérance et la persécution, la tyrannie et la sédition, la monarchie et la République. Toutefois vers la fin du siècle, ses adversaires reconnaissent que Hobbes était un génie et que le « *Léviathan* » était un des livres les plus vendus en Angleterre. Malgré les vicissitudes qu'a vécues l'auteur et son œuvre, certains philosophes et penseurs politiques soutiennent toujours l'idée que le pouvoir politique et le pouvoir religieux doivent être étroitement liés.

Depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, la question de la laïcité, de la liberté religieuse et de la place de la religion dans la sphère publique est au cœur des débats philosophiques, et la pensée de Hobbes continue à être invoquée. Certains philosophes voient en lui un précurseur de la séparation entre Eglise et Etat, et trouvent sa pensée d'une très grande portée philosophique, politique et théologique. Spinoza s'inspire des positions théologiques du « *Léviathan* » dans son *Traité théologico-politique* (1670). Comme Hobbes, il considère que la religion est un outil utilisé par les dirigeants pour maintenir l'ordre social et politique en inculquant la crainte de Dieu et en encourageant l'obéissance à l'autorité souveraine.

Cependant Spinoza, plus radical que Hobbes sur la religion et sa relation avec la politique, va plus loin que le philosophe anglais, il critique la religion organisée, et rejette l'idée d'un Dieu personnel intervenant dans les affaires humaines, préférant une vision

panthéiste de la divinité. C'est d'ailleurs ce qui lui vaudra de voir son nom fréquemment associé à celui de Hobbes et d'être condamné dans les mêmes termes, tant en Angleterre que sur le continent. Samuel Von Pufendorf fait l'éloge de Hobbes et s'inspire de sa doctrine dans *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo* (1660).

Jean Jacques Rousseau, après avoir pris à contrepied le portrait que fait Hobbes de l'homme à l'état de nature, qu'il aborde dans le *Discours sur l'originalité et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), il cite :

N'allons pas surtout conclure avec Hobbes que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant, qu'il soit vicieux parce qu'il ne connaît pas la vertu, qu'il refuse toujours à ses semblables des services qu'il ne croit pas leur devoir, ni qu'en vertu du droit qu'il s'imagine follement être seul propriétaire de tout l'univers. (...) Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre, en accordant à l'homme la seule vertu naturelle, qu'ait été forcé de reconnaître le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes même en donnent quelquefois des signes sensibles²⁵⁴.

En d'autres termes, entre Hobbes et Rousseau la description de l'homme à l'état de nature réside dans la nature humaine de la société. Pour Hobbes, l'homme à l'état de nature est caractérisé par un état de guerre de tous contre tous, ou la vie est solitaire, pauvre, dégoûtante, brûlante et courte. En revanche chez Rousseau, l'homme à l'état de nature est essentiellement bon et libre, il le voit comme un être naturellement bon et altruiste.

Il réitère sa critique Toutefois vis-à-vis de Hobbes en déclarant :

Mais il serait un contresens de soutenir que, pour Hobbes, l'homme serait naturellement méchant : sa méchanceté supposée dans l'état de nature n'est en réalité qu'une « affirmation de l'âme » qui vient de sa « nature animale », comme les enfants qui se fâchent lorsqu'ils n'ont pas ce qu'ils désirent²⁵⁵.

Cependant, dans *du Contrat Social* (1762), il rejoint sur bien des points la doctrine du « Léviathan » en justifiant l'existence d'un Etat fort « *car il n'y a que la force de l'Etat qui fasse la liberté de ses membres* »²⁵⁶. En conséquence :

Le traité social a pour fin la conservation des contractants. Qui veut la fin veut aussi les moyens, et ces moyens sont inséparables de quelques pertes. Qui veut conserver sa vie aux dépend des autres, doit la donner aussi pour eux quand il faut. Or le Citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut

²⁵⁴J. Jacques. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Les Classiques français, 1996, p. 232 et p. 256.

²⁵⁵ J. Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Op. cit., p. 232.

²⁵⁶ J. Jacques. Rousseau, *Du Contrat Social*, Op. cit., Livre II, chap. XII, p. 67.

qu'il s'expose, et quand le prince lui a dit, il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir ; puisque ce n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat²⁵⁷.

Rousseau appuie d'avantage la position de Hobbes sur la religion lorsqu'il souligne que :

De tous les Auteurs Chrétiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué²⁵⁸.

Pour nuancer son accord avec le philosophe anglais, il ajoute : « Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse »²⁵⁹.

Bien que les deux philosophes ne soient pas d'accord sur la vision de la nature humaine en société, ils parviennent du moins à partager tous deux une vision similaire de la religion. Rousseau rejoint Hobbes lorsqu'il voit la religion comme un moyen de renforcer les liens sociaux et de maintenir l'ordre moral, bien qu'il critique également son rôle dans l'oppression et la corruption de la société.

Dans l'ensemble, bien que leurs perspectives sur la religion puissent différer dans les détails, ils reconnaissent tous deux son importance dans la régulation de la société. D'après Yves Charles Zarka, qui a consacré deux ouvrages à la pensée de Hobbes et publié une bibliographie critique internationale des études hobbesiennes, souligne : ce n'est qu'au XX^e siècle que « *s'est réalisée l'explication des enjeux véritable de l'œuvre* », Hobbes innove aussi en reposant le fondement de l'Etat sur une volonté politique publique, manifestée par la multitude des futurs gouvernés. Cette doctrine a une double conséquence : « *Elle permet de repenser la constitution du pouvoir politique et de la souveraineté à toute réduction à la propriété* »²⁶⁰. Yves avoue que la séparation stricte entre la religion et la politique n'est pas toujours possible car la religion est souvent ancrée dans la culture et l'identité d'une société, et qu'il est difficile, voire impossible, de la séparer complètement de la sphère publique.

Il reconnaît aussi que la religion joue un rôle social positif dans la société en fournissant un cadre moral et éthique pour les individus, et qu'elle contribue à la cohésion sociale. En ce qui concerne la question de savoir si cette séparation est souhaitable, Yves Zarka fait valoir que la religion peut apporter une dimension spirituelle à la vie publique et que l'exclusion complète de la religion de la sphère publique pourrait être dommageable pour

²⁵⁷ *Ibid.*, Livre II, chap. V, p. 42.

²⁵⁸ *Ibid.*, Livre IV, chap. XII, p. 163.

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ Y. Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 99.

la société. Il soutient pour autant que, la liberté religieuse est un droit fondamental qui doit être respecté, et que les individus devraient avoir le droit de vivre leur foi dans tous les aspects de leur vie, y compris en politique. Plaide pour un dialogue ouvert et constructif entre les acteurs religieux et politiques, plutôt que d'une séparation stricte.

La pensée de Hobbes sur la non-séparation entre la religion et la politique, et l'assujettissement du religieux par le politique, trouve tout son poids d'or dans sa philosophie politique. Son argument sur l'assujettissement du religieux par le politique, demeure également très pertinent aujourd'hui, notamment dans le contexte de la laïcité et autour des débats sur le rôle de la religion dans la sphère politique. Elle concède une place significative dans l'ouverture des sociétés démocratiques, et contribue à l'élargissement des horizons de la pensée religieuse. Elle remet en question les conceptions traditionnelles des pratiques religieuses, de foi et de la croyance en Dieu. Aujourd'hui encore, les idées de Hobbes sont un héritage philosophique qui façonne notre compréhension sur des questions cruciales qui inspirent des réflexions profondes sur la place de la religion dans nos sociétés.

Elle propose un mécanisme de la croyance en Dieu à partir de l'usage de la raison et de la foi qui aboutit à une foi rationnelle, qui permet de discerner facilement ce qui est authentique de ce qui ne l'est pas, d'évaluer les enseignements et les prétentions religieuses des faux prophètes, vendeurs d'illusions qui envahissent les milieux publics de leurs fausses doctrines religieuses.

2. Convergence entre la laïcité et l'idée d'une non-séparation entre les deux pouvoirs et assujettissement du religieux par le politique chez Thomas Hobbes

En première idée, on pense à un anachronisme à un contresens, lorsqu'on parle de convergence entre séparation et non-séparation. La laïcité fait référence à la séparation des institutions religieuses et de l'Etat, ainsi qu'à la neutralité de l'Etat à l'égard des différentes croyances religieuses. Elle vise à garantir la liberté de conscience et de religion pour tous les citoyens, en empêchant toute forme de discrimination ou de favoritisme religieux de la part de l'Etat. Comme présenter en amont, c'est un concept moderne qui a pris ses racines en France, au XVIII^e siècle à l'époque des Lumières, qui était un mouvement philosophique et culturel qui promouvaient la raison, la science, les libertés individuelles et remettaient en question les traditions et les institutions établies, y compris l'Eglise et son influence sur la société.

Après que Hobbes ait analysé les problèmes politiques, théologiques et économiques comme causes majeures de la guerre civile qui a sévit son pays de (1640 à 1660), en 1651 il

publie son ouvrage le plus célèbre intitulé « *Léviathan* », à l'intérieur duquel, il émet une pensée qui d'après lui serait une voie d'issue à une résolution de cette crise. Le philosophe anglais pense que pour mettre fin à la domination du pouvoir religieux dans le milieu public, il faut que le pouvoir religieux soit assujéti par le pouvoir politique, tout en évitant leur séparation, c'est-à-dire que le souverain politique sous le nom du *Léviathan* incarne les deux pouvoirs.

Toutefois, comment envisager une convergence lorsque d'un côté on parle de séparation et de l'autre côté de non-séparation ou d'unicité ? Comment envisager que les deux idées fassent mi-chemin ? C'est dans cette partie que nous parvenons justement à montrer que bien que le concept de laïcité soit moderne et porté par les hommes de Lumières en France au XVIII^e siècle, on y retrouve ses cendres au XVII^e siècle en Angleterre dans la pensée de Thomas Hobbes considéré comme le premier philosophe moderne à autoriser le contrôle de la religion par le *Léviathan*.

La convergence existe donc dans leur but commun, qui est celui de lutter contre le cléricisme, c'est-à-dire l'influence de l'Eglise, du pouvoir religieux dans la vie politique. Parler donc du but de la laïcité, ramène à se rappeler de la France christianisée dès le IV^e siècle, et de la révolution qui l'a suivie XIV^e siècles après. Le baptême de Clovis en 496, est l'acte qui a scellé pendant plusieurs siècles l'autorité cléricale aux rois francs. Le catholicisme est devenu une religion intégrante. Xavier Ternisien reprend les propos du pape Grégoire IX, adressé dans une lettre à Saint Louis en 1230. « *Christianisme et royaume de France ne font qu'un, le royaume de France est le royaume de Dieu* »²⁶¹.

Malheureusement, la révolution de 1789, est l'évènement qui est venu mettre fin à cette belle page d'amour entre Eglise catholique et République française, avec son projet de déchristianiser la France. La loi de 1905, sur la séparation des pouvoirs est constitutionnelle, et la France connaît un recul de l'influence religieuse. Ceci va sans doute rappeler les propos du pape Jean Paul II, s'adressant aux jeunes français lors de sa première visite à Paris en 1980. « *France, qu'as-tu fait des promesses de ton baptême ?* »²⁶². Cette apostrophe était justement une manière de rappeler ce qui a unis la papauté à la République, mais aussi de mettre en garde la France contre ce profond mouvement de déchristianisation.

La pensée hobbesienne bien plus aussi, est émise dans une même contexture que celle de la laïcité. On pourrait même dire dans un registre familier que la cible est partagée c'est-à-dire l'ennemi est le même :

²⁶¹ X. Ternisien, *Op.cit.*, p. 14.

²⁶² *Ibid.*, p. 15.

En effet, l'intention de Hobbes, en interrompant la rédaction du *De Corpore* pour entreprendre celle du *Léviathan*, est d'aller encore plus loin que le *De Cive* dans la dénonciation des procédés par lesquels les théologiens prétendent justifier l'existence d'un pouvoir ecclésiastique indépendant du pouvoir politique : c'est cette division qui est génératrice des guerres civiles²⁶³

C'est-à-dire, le problème du rapport de domination, de soumission, d'assujettissement, entre le pouvoir politique et religieux est l'élément principal qui amène le philosophe anglais à publier son ouvrage le « *Léviathan* », à partir de la fameuse guerre civile de 1640-1660) qu'a connue l'Angleterre. Dans cet ouvrage, il répond à quelques arguments de Robert Bellarmin, cardinal et théologien jésuite italien qui défend la primauté du pouvoir papal sur les souverains temporels, qui plus tard au XVIII^e siècle sera la même raison d'initié une loi de séparation entre les deux pouvoirs à travers le principe de laïcité en France :

Venons-en aux arguments de Bellarmin. Voici le premier : Le pouvoir civil est assujéti au pouvoir temporel. Donc, celui qui détient le pouvoir suprême a le droit de commander aux princes temporels et de disposer de leur situation temporelle en vue des choses spirituelles »²⁶⁴.

C'est-à-dire, l'autorité civile est sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique. Opposé aux arguments du cardinal, Hobbes prône un Etat fort et centralisé sur l'autorité civil : « *les hommes doivent accepter d'obéir à un souverain et lui reconnaître une autorité absolue ; cette autorité s'étend au domaine religieux et les Eglises doivent se soumettre sans condition au souverain civil* »²⁶⁵. Alors on consenti que, nous sommes comme le dit Hobbes dans sa dédicace du « *Léviathan* » qu'il adresse à Francis Godolphin : « *entre les épées dégainées de ceux qui se disputent le pouvoir suprême* »²⁶⁶.

La résolution prise par Hobbes pour solutionner cette crise dans son ouvrage est, de ne pas séparer les deux institutions comme c'est le cas dans le principe de laïcité, mais plutôt de consolider leur union et d'instituer à la tête un *Léviathan* qui incarne les deux pouvoirs politique et religieux. Mais sauf que le *Léviathan* appartient à la souveraineté politique, qui dérive d'un contrat social, et non d'une quelconque volonté divine. Ainsi que l'illustre le frontispice du *Léviathan* :

Le souverain détient le glaive temporel comme la grosse spirituelle, qui ne saurait être séparés. Du souverain découle ainsi tous les offices religieux. De plus, c'est bien le souverain qui édicte les dogmes et la théologie de sa République ecclésiastique. C'est aussi lui qui fixe

²⁶³ T. Hobbes, *Léviathan*, Introduction, *Op. cit.*, p. XVII

²⁶⁴ *Ibid.* p. 426.

²⁶⁵ M. Briba, *Op.cit.*, p. 7.

²⁶⁶ T. Hobbes, *Léviathan*, *Op.cit.*, p. 7.

les pratiques religieuses en vigueur. C'est lui qui détermine quelles opinions sont hérétiques, et lesquelles sont admises. Il a le pouvoir suprême dans toutes les causes, ecclésiastiques comme civiles.

La convergence que nous relevons entre le concept de laïcité et cette pensée de Hobbes, est justement au niveau du combat mener, au sein des rapports entre l'autorité ecclésiastique et l'autorité civile. Problème qui date depuis la révolution chrétienne avec la théorie de l'Etat du nazaréen, définit par les opinions de Jésus sur les questions relatives au pouvoir temporel et pouvoir spirituel, dans plusieurs livres du Nouveau Testament. Le même problème s'est vu prendre une autre forme avec les philosophes théologiens au moyen-âge, qui ont imposé un assujettissement du religieux sur le civil.

Cependant le débat se poursuit jusqu'à la modernité avec interprétation de certains passages de l'Ecriture Sainte pour prouver qu'il n'existe aucun pouvoir qui soit donné par le Tout-Puissant à son représentant qui soit civil. Par exemple : « *Mon royaume n'est pas d'ici* »²⁶⁷ « *Donner à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu* »²⁶⁸ : « *Qui m'a établi juge de votre famille ?* »²⁶⁹. Le philosophe anglais qui est le premier a parlé de la nature humaine et de théorie du contrat, va donc partir des accords que se font les hommes au sein de la société développé son idée de l'assujettissement du religieux par le politique qui est contraire à celle des théologiens.

Toutefois, le XVIII^e siècle français, va se focaliser sur la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, et instauré celle de 1905 sur la séparation entre pouvoir politique et pouvoir religieux, dont le but reste le même que celui de Hobbes, lutter contre l'autorité toute puissante de l'Eglise sur l'Etat depuis la patristique. Ce problème demeure sous une autre ramification aujourd'hui, dont la raison du chapitre suivant, qui nous permet de donner une image de la laïcité dans les Etats modernes contemporains.

²⁶⁷ Evangile selon St Jean, XVII, 36.

²⁶⁸ Evangile selon St Mathieu, XX, 25.

²⁶⁹ Evangile selon St Luc, XII, 14.

CHAPITRE IX : LA LAÏCITÉ UN PARADIGME À REPENSER

Il est question pour nous dans ce dernier chapitre, de repenser la laïcité dans nos Etats modernes contemporains, après constat de son état de lieu. Une analyse faite sur l'état actuel de la laïcité dans nos sociétés, nous permet de dire que plus de 80%, des pays du monde ont une attitude vis-à-vis de la religion. Une étude menée par l'Institut américain spécialisé sur l'observation des religions : « *Pew Research Center* »²⁷⁰, le 3 octobre 2017, établit une classification en quatre catégories de 199 pays selon leur attitude vis-à-vis des religions. Ces quatre catégories sont : les pays ayant une religion d'Etat, les pays ne reconnaissant aucune religion (qui représentent plus de la moitié des pays étudiés), les pays hostiles aux groupes religieux, et enfin, point original de cette étude, les pays qui favorisent officieusement une religion.

Le Pew Research Center recense ainsi 43 pays ayant une religion d'Etat. La plupart d'entre eux sont des pays musulmans, d'Afrique du Nord et de la Péninsule arabique, sans oublier l'Etat juif d'Israël. Ensuite l'étude dresse une liste de dix Etats hostiles à toutes les religions. Parmi eux, la Chine, Cuba, la Corée du Nord, et plusieurs anciennes républiques soviétiques d'Asie centrale. Enfin l'institut américain liste 40 pays qui, selon lui, favorisent une religion par rapport aux autres bien que n'ayant pas une religion d'Etat officielle. Selon l'étude, qui se base sur l'analyse des constitutions, des lois fondamentales et de différentes institutions des pays concernés, ces pays ont des politiques ou actions gouvernementales qui favorisent clairement une religion par rapport aux autres, typiquement, avec des avantages légaux, financiers ou autres, mais dans les faits, ils ne traitent pas à égalité toutes les religions.

Cependant, dans le contexte actuel, il est nécessaire de repenser ce paradigme afin de mieux prendre en compte la diversité culturelle et religieuse de nos sociétés. Il est important de trouver un équilibre entre la protection des libertés individuelles et le respect des valeurs communes, tout en évitant les discriminations et les conflits liés à la religion. Cela nécessite une réflexion approfondie sur la manière dont la laïcité peut être mise en œuvre de manière inclusive, en reconnaissant et en respectant les différentes croyances et pratiques religieuses. Il est également essentiel de repenser la laïcité dans un contexte mondialisé, où les interactions entre les cultures et les religions sont de plus en plus fréquentes.

²⁷⁰ Consultée sur Google, le 22, février, 2024 à 21h13.

Pour y parvenir, nous proposons une redéfinition de la laïcité à travers une éducation de celle-ci, en intégrant des cours sur la laïcité dans les programmes scolaires. Créer un cadre plus inclusif et respectueux pour la diversité religieuse et culturelle, tout en préservant les principes fondamentaux de liberté, d'égalité. Encourager d'avantage les dialogues interreligieux et interculturel, tout en maintenant la tolérance.

I. LA RÉHABILITATION DU CONCEPT DE LAÏCITÉ : SENS ET CONTRE-SENS

Il est très difficile d'aborder le mot laïcité, car c'est un mot prêt à porter par tous, même si chacun ne met pas la même chose à l'intérieure. Dans le monde philosophique, la laïcité est considérée comme une valeur fondamentale de la démocratie et de la liberté individuelle. Elle est souvent associée à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, qui permet de garantir la liberté de conscience et de religion pour tous les citoyens, indépendamment de leur croyance ou de leur appartenance religieuse. D'autres philosophes considèrent qu'elle peut contribuer à réduire les tensions et les conflits liés aux différences religieuses dans les sociétés pluralistes. Malheureusement parfois le sens qui lui est affecté ne correspond pas toujours à ce qu'elle semble désignée. D'où Jean Baubérot et Emile Poulat pensent que : « *peut-être est-il plus exact d'écrire que la laïcité est une invention française* ».²⁷¹

Cependant, la manière dont elle est mise en pratique peut varier d'un pays à l'autre en fonction de leur histoire, de leur culture et de leur contexte politique. Par exemple, en France, la laïcité est inscrite dans la constitution et est considérée comme un principe fondateur de la République, tandis qu'aux Etats Unis, la laïcité est davantage basée sur le principe de la liberté religieuse individuelle plutôt que sur la séparation stricte de l'Eglise et de l'Etat. Nous nous attelons ici à faire savoir que, la laïcité est un concept complexe qui peut avoir des sens différents selon les contextes et les pays. Dans son sens général, nous le rappelons la laïcité désigne la séparation de l'Etat et de la religion, c'est-à-dire l'absence d'une religion d'Etat et la neutralité religieuse de l'Etat vis-à-vis des citoyens.

Toutefois, il existe des interprétations différentes de la laïcité, qui peuvent donner lieu à des controverses. Certains considèrent que la laïcité doit impliquer une stricte neutralité de l'Etat vis-à-vis de toutes les religions, tandis que d'autres estiment que l'Etat doit être actif dans la promotion de la laïcité et dans la lutte contre les influences religieuses dans la sphère

²⁷¹ J. Baubérot et Emile Poulat, « laïcité », in *Encyclopedia Universalis*, 2015.

publique. D'autres encore voient la laïcité comme une forme de rejet ou de méfiance envers la religion, alors que pour d'autres, elle est avant tout un principe de liberté de conscience et de tolérance. Certains critiques quant à eux estiment que, la laïcité peut être utilisée comme une arme politique pour marginaliser ou exclure certaines religions ou communautés culturelles, au nom de l'universalisme ou de la défense des valeurs républicaines.

1. Sens de la laïcité : Ce qu'elle est

L'histoire donne à comprendre que la laïcité peut être saisie comme un contrat entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Lydie Christiane Azab à Boto, l'explique comme suit :

Je (pouvoir politique) te garantis la liberté d'exercer ta foi, à condition que tu respectes l'ordre public et que tu n'interviennes pas dans la gestion des affaires liées à ma sphère d'action. A son tour (pouvoir religieux), j'accepte de me retirer de l'espace public à condition que tu me garantisses de respecter mes convictions²⁷².

La Neutralité : elle fonde l'un des principes même de la laïcité et est assurée par la République qui, comme nous l'explique Vitaly Malkin : « assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». ²⁷³ La neutralité s'exprime par l'impartialité de l'Etat envers toutes ses composantes et le juste défenseur des valeurs républicaines. Le principe de neutralité suppose donc que, l'Etat doit rester neutre vis-à-vis des croyances religieuses de ses citoyens, sans favoriser ni discriminer aucune religion en particulier. Cela signifie que l'Etat ne doit pas prendre parti pour ou contre une religion, ni imposer des croyances religieuses à ses citoyens. L'espace public qui relève de la compétence du pouvoir politique ne saurait être investi par le pouvoir religieux, sans encourir la répression de la loi.

Ainsi perçue, la laïcité exprime une liberté et une ouverture qui permet aux individus de vivre pleinement, et en toute conscience, dans le respect de la neutralité portée par l'idée de laïcité. Ce qu'il y a de grand et de beau dans l'idée de laïcité, c'est qu'elle construit l'ouverture vers l'autre, et bien plus impose la tolérance et l'acceptation de la différence. Cette idée est très bien illustrée dans cette assertion d'Abdenour Bidar lorsqu'il dit que : « la laïcité reconnaît la singularité individuelle et non les différences communautaires. Elle

²⁷² L. Christiane Azab à Boto, *Op.cit.*, p. 86.

²⁷³ V. Malkin, *Op. cit.*, p. 9.

organise la coexistence des singularités, fondées sur la responsabilité et la compréhension mutuelle ». ²⁷⁴

La neutralité est donc un principe fondamental qui permet à l'Etat de garantir la liberté de conscience et de religion de tous les citoyens, sans favoriser ni discriminer aucune religion en particulier. Elle est essentielle pour assurer l'égalité des citoyens devant la loi et éviter les conflits entre différentes religions ou entre la religion et l'Etat. Elle est donc un élément clé de la laïcité, qui permet de garantir la paix et la stabilité dans une société démocratique et pluraliste. Elle implique une séparation entre les deux pouvoirs politique et religieux, et appel à la non immiscions de l'Etat dans les affaires religieuses, et la non influence des religions dans les décisions politiques. Cette séparation permet de garantir la liberté de conscience et de religion de chacun, ainsi que l'égalité des citoyens devant la loi, indépendamment de leur appartenance religieuse.

L'antichlérisme : théoriquement, c'est la lutte contre le clérisme, c'est-à-dire contre l'immixtion du clergé dans la sphère politique. C'est une attitude qui s'oppose à l'influence de l'Eglise sur la société et les institutions. Elle peut se manifester par une critique des dogmes religieux, une opposition à l'intervention de l'Eglise dans les affaires politiques ou encore une remise en cause de l'enseignement religieux à l'école. Toutefois, l'antichlérisme ne doit pas être confondu avec la laïcité, qui vise à garantir la liberté de conscience et d'expression de chacun, quelle que soit sa religion ou son absence de religion, tout en préservant la neutralité de l'Etat.

Cependant, l'antichlérisme peut être lié à la laïcité et considéré comme une forme d'expression qui vise à limiter le pouvoir de l'Eglise dans le domaine politique, mais demeurent deux concepts différents, car tous les laïques ne sont pas nécessairement antichlériques et tous les antichlériques ne sont pas forcément laïques. De manière progressive, l'antichlérisme prend la forme d'antireligieux, qui ne prend pour cible l'influence de l'Eglise sur les institutions mais sur les religions tout court, professe un athéisme militant et pratique la dérision à l'égard des religions.

La non-discrimination : la non-discrimination est le sens de la laïcité, dans la mesure où elle suppose le traitement égal des convictions religieuses et non religieuses au sein de l'Etat laïque. Marie-Joelle Redor-Fichot pense que : « *le principe de laïcité doit assurer l'égal respect de toutes les croyances et non-croyances ; en ce sens, il est une garantie de la non-*

²⁷⁴A. Bidar, *Op.cit.*, p. 12.

discrimination entre les croyances »²⁷⁵ Ce qui signifie qu'elle est un élément fondamental de la laïcité en ceci qu'elle en est le juge objectif. Cette idée n'est pourtant pas admise par tous les Etats²⁷⁶, si l'on tient compte des lenteurs en matière d'application des conventions. La non-discrimination suppose l'égal traitement de tous les citoyens et Abdennour Bidar précise que « *le principe de laïcité vous garantit que quelles que soient vos convictions existentielles (croyance, agnosticisme, athéisme), vous ne bénéficiez d'aucun privilège ni ne souffrirez d'aucune discrimination* »²⁷⁷ Cette non-discrimination suppose l'égalité de traitement en toute circonstance au sein de la république qui défend la communauté des valeurs et non de sang.

La non-discrimination tout comme la laïcité, est un principe fondamental de la démocratie et de l'Etat de droit. Elle implique que tous les individus doivent être traités de manière égale, sans distinction de race, de sexe, d'orientation sexuelle, de religion ou d'autres caractéristiques personnelles. L'Etat doit donc garantir l'égalité de chance et l'accès à tous les droits et services pour tous les citoyens, sans aucune forme de discrimination. Cela permet de promouvoir la cohésion sociale et de prévenir les conflits liés à la discrimination et à l'injustice.

La liberté de conscience : la laïcité associe l'idée de conscience qui fait appel à « *l'autonomie rationnelle des citoyens, leur égalité éthique, juridique, symbolique et la préservation d'un espace civique commun à tous* »²⁷⁸. Elle permet que les différents acteurs religieux exercent librement, au nom de la liberté de culte, mais dans les limites du respect de l'ordre public et des lois, leurs croyances ou convictions, toujours en tenant compte de l'intérêt général. Dans les pays où il existe une religion d'Etat comme c'est le cas du Danemark, de la Finlande, Norvège, etc. Ou une religion se voit accorder un statut de culte officiel et tend à marginaliser toutes les autres formes de croyances, la neutralité est très souvent remise en question. Cependant, la liberté de culte ne doit pas se confondre avec un libertinage au sens ou « *aucun acte contrevenant à la foi, ou troublant l'ordre public, ne peut être toléré sous prétexte de l'expression d'une identité religieuse* »²⁷⁹. L'acceptation de la laïcité implique l'acceptation des limites à observer dans l'espace public.

La liberté de conscience garantit davantage à chaque individu le droit de croire ou de ne pas croire, sans être contraint ou persécuté pour ses convictions. La laïcité permet ainsi la

²⁷⁵ M. Joëlle Redor-Fichot, « Laïcité et principe de non-discrimination », in *Cahiers de la Recherche sur les Droits Fondamentaux*, En ligne, 4 2005, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 03 Aout 2023. (p.87-98).

²⁷⁶ « *Les Etats qui comme la France, ont adopté le système d'une séparation stricte entre l'Eglise et l'Etat sont largement minoritaires. Si l'on se contente de raisonner sur l'espace limité du conseil de l'Europe* ».

²⁷⁷ A. Bidar, *Op.cit.*, p. 20.

²⁷⁸ H. Pena-Ruiz, *Op.cit.*, p. 66.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 37.

coexistence pacifique des différentes croyances et convictions au sein de la société, en protégeant la liberté de chacun de pratiquer sa religion ou de vivre son athéisme dans le respect des autres et sans imposer ses convictions aux autres. La liberté de conscience est étroitement liée au principe de laïcité qui établit la liberté de croire ou de ne pas croire, et permet à chacun de vivre sa vie spirituelle ou non spirituelle en toute autonomie, sans être soumis à des pressions extérieures. Elle assure également l'égalité de traitement entre les différentes croyances et convictions, en évitant toute forme de discrimination ou de favoritisme religieux. Enfin, la laïcité favorise le dialogue et le respect mutuel entre les différentes communautés, en encourageant la tolérance et l'ouverture d'esprit.

2. Contresens de la laïcité : Ce qu'elle n'est pas

Ici, il s'agit de dire ce que la laïcité n'est pas. Les controverses affectées au concept de laïcité semblent bien plus importantes que ceux que porte son sens. Il convient de les indiquer, de les mettre en exergue, pour ne pas perdre le sens attendu de ce que représente l'idée de laïcité. Il est très important de faire remarquer que ces controverses de laïcité peuvent inclure des interprétations erronées ou des utilisations abusives de ce principe, par exemple en tentant d'imposer une religion ou une conviction particulière à tous les citoyens, ou en restreignant la liberté de culte ou d'expression religieuse.

L'indifférence de l'Etat : parler de neutralité ne signifie pas que l'Etat se montre indifférent face à la pratique religieuse, car il lui revient de veiller sur les valeurs que chacun de ses membres doit respecter. La laïcité n'est pas l'usage désordonné de la liberté, car la première mission régalienne de l'Etat laïc est de promouvoir les valeurs sur lesquelles il se fonde. Bien au-delà de la race, de la religion ou de l'appartenance sociale, ces valeurs sont portées par un contrat social qui codifie la liberté de chacun. L'indifférence de l'Etat peut se référer à son manque d'action ou de réponse face à des problèmes ou des besoins de la société, cela peut être dû à une variété de raisons telles que la non-immiscions, l'ingérence.

Le concept de laïcité implique que l'Etat ne favorise ni ne discrimine aucune religion ou croyance, et qu'il ne s'immisce pas dans les affaires religieuses. L'indifférence de l'Etat envers les questions religieuses est donc une composante essentielle de la laïcité. Cependant, cela ne signifie pas que l'Etat doit être indifférent aux besoins ou aux droits des citoyens, qu'ils soient religieux ou non, mais plutôt l'Etat ne doit pas prendre parti pour une religion ou une croyance particulière, ni favoriser ou discriminer certaines pratiques religieuses. L'Etat doit respecter la liberté de conscience et de religion de chacun, en garantissant la neutralité religieuse dans les institutions publiques et en évitant toute ingérence dans les affaires

religieuses. Cela permet de préserver la liberté de choix et d'expression de chacun, tout en garantissant le respect des valeurs communes et des principes de l'Etat de droit, en évitant les conflits entre différentes religions ou entre croyants et non-croyants.

L'indifférence de l'Etat face aux pratiques religieuses est une qualité permettant de maintenir une séparation claire entre les sphères religieuse et politique, qui évite que les décisions politiques soient influencées par les considérations religieuses et garantit que les lois et politiques publiques sont basées sur des critères rationnels et universels plutôt que sur des dogmes religieux

L'ennemi de la religion : « *L'une des confusions faites lorsqu'on évoque la laïcité, est de l'assimiler à l'athéisme, lorsqu'elle n'est pas simplement considérée comme une ennemie de la religion* »²⁸⁰. Nous rappel Lydie Christiane Azab à Boto. Cette confusion peut être imputable à la mauvaise interprétation du sens de la neutralité qui la définit. En effet, la neutralité de l'Etat ne signifie pas qu'il cesse d'avoir un regard sur l'usage de l'espace public par les groupes religieux. La montée des intégristes troublant l'ordre public et les lois peuvent justifier l'intervention radicale de l'Etat dans des situations précises, ce qui ne signifie nullement que la laïcité est l'ennemie de la religion.

Elle est au contraire comme le démontre Bidar, « *institutionnalisée dans le but de garantir l'égalité de droit, de conviction, -quelle qu'elle soit, et d'expression dans nos espaces sociaux* »²⁸¹. La laïcité n'est pas synonyme d'athéisme, au contraire elle permet à toutes les religions, y compris l'athéisme de coexister pacifiquement dans une société démocratique, et de vivre ensemble dans une société pluraliste. La laïcité est un principe inclusif qui permet à chacun de vivre selon ses convictions personnelles, dans le respect mutuel et la tolérance.

II. PROMOTION D'UNE ÉDUCATION A LA LAÏCITÉ ET ENCOURAGEMENT AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET INTERCULTUREL

Le défi à relever un tel exploit, celui d'accéder à un véritable déploiement du principe de laïcité dans nos Etats modernes contemporains, ne peut être que celui d'une éducation des citoyens à la laïcité, d'un encouragement aux échanges interculturels, interreligieux, au respect mutuel et à la tolérance.

²⁸⁰ L. Christiane Azab à Boto, *Op.cit.*, p. 88.

²⁸¹ A. Bidar, *Op.cit.*, p. 24.

1. L'éducation à la laïcité

Dans cette partie, promouvoir une éducation à la laïcité, consiste à donner une connaissance des principes fondamentaux du concept de laïcité aux citoyens, afin de les rendre connaissable et applicable. L'enjeu majeur étant celui d'assurer un vivre ensemble harmonieux et paisible autour des différentes appartenances religieuses et culturelles dans nos Etats. Lydie Christiane Azab à Boto, le précise comme suite : « *S'il y a une éducation à la citoyenneté, il va bien falloir une éducation à la laïcité. Pour qu'elle sorte de l'ordre d'un idéal mal réalisé, la laïcité ne doit plus se saisir comme une évidence* »²⁸².

Une-t-elle éducation implique d'intégrer les principes de laïcité tels que la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la liberté de conscience, la neutralité religieuse de l'Etat et la tolérance envers les différentes croyances dans les programmes scolaires. De former les enseignants à aborder ces sujets de manière neutre et objective, et de sensibiliser les élèves à l'importance du respect des croyances et des convictions de chacun. Afin de promouvoir une société pluraliste et inclusive où chacun est libre de pratiquer sa religion ou ses convictions philosophiques, tout en respectant les droits et libertés des autres.

Un tel succès permet de prévenir les conflits liés à la religion, de promouvoir une coexistence pacifique entre les individus de différentes convictions, à renforcer les valeurs démocratiques et à promouvoir l'égalité des droits pour tous, indépendamment de leur religion. Le résultat de cette éducation à la laïcité, peut également offrir une perspectives moderne et éclairée sur la place des créations archaïques des églises dans l'espace publique. Nous estimons bien évidemment que l'éducation à la laïcité peut empêcher que l'Etat soit confronté à une émergence des mouvements intégristes, radicaux, islamistes et sémites, en ouvrant l'esprit à une compréhension critique des idéologies radicales et en renforçant la capacité des individus à résister à la propagande et à l'endoctrinement.

Promouvoir l'idée de laïcité c'est donc faire de cette dernière un ressort mobilisable dans l'analyse des situations et dans la définition d'un préférable éducatif, bien plus qu'un dogme non négociable qu'il y aurait qu'à appliquer toujours et partout. En d'autres termes, il y aurait sans doute d'indéniables avantages à faire de celle-ci un moyen plus qu'un objet éducatif. Transmettre les valeurs de la République parmi lesquelles figure la laïcité. Ambition qui repose sur l'idée que les attitudes permettant le vivre-ensemble dépendent des postures morales déterminées par le degré d'adhésion aux valeurs, de traiter autrui avec l'attention et la considération qui lui siée.

²⁸² L. Christiane Azab à Boto, *Op.cit.*, p. 96.

2. Encouragement au dialogue interculturel, interreligieux, à la tolérance et à l'œcuménisme

Aujourd'hui, on est en droit de dire que l'idéal de la laïcité n'est pas atteint et suggère qu'il y a encore du travail à faire pour y parvenir. Les préjugés et les stéréotypes, les tensions politiques, le manque de volonté politique, l'ignorance, les inégalités sociales, les conflits ethniques, religieux ou culturels, sont quelques raisons qui peuvent expliquer l'échec ou le manque d'efficacité à aboutir à une véritable laïcisation de nos Etats. Pour donc surmonter ces obstacles, il est nécessaire de mettre en place des politiques et des initiatives visant à promouvoir la compréhension mutuelle, à combattre les préjugés et à encourager l'inclusion sociale.

A côté donc d'une éducation à la laïcité que nous avons proposée plus haut, nous suggérons également un encouragement au dialogue interculturel, interreligieux, et à l'œcuménisme. Dans un contexte mondial où les interactions entre les cultures et les religions sont de plus en plus fréquentes, la promotion de l'éducation à la diversité et à la tolérance ainsi que la création d'espaces de rencontre et d'échange peuvent avoir un impact significatif. En favorisant la compréhension mutuelle et le respect entre les différentes communautés, ces initiatives peuvent contribuer à réduire les tensions interculturelles et interreligieuses, à prévenir les conflits et promouvoir la paix.

Bien plus, en encourageant les gouvernements et les institutions publiques à promouvoir des politiques et des initiatives favorisant la diversité et l'inclusion, on peut créer un environnement propice à la coexistence pacifique et à la collaboration entre les différentes cultures et religions. En reconnaissant et en célébrant la diversité culturelle et religieuse, on peut promouvoir un sentiment d'appartenance et d'identité positive pour chaque communauté, ce qui peut contribuer à renforcer les liens sociaux. Le dialogue interreligieux est cette relation positive entre personnes de religion différentes, qui se manifeste dans un échange de la vie quotidienne, dont la coopération est pour un intérêt public.

A travers une meilleure compréhension de ce qui rapproche et distingue les croyants, et grâce aux liens tissés lors des rencontres que le dialogue implique, le dialogue interreligieux se veut un outil de construction de la cohésion sociale et de la paix. Sa pratique permet de reconnaître les différentes formes de diversités, à chercher à construire l'unité sans passer par l'uniformité, à mieux se connaître et affirmer son identité, à développer l'empathie et s'ouvrir à l'altérité, à entretenir la sincérité dans le dialogue, à promouvoir la liberté de conscience et d'expression- dont fait partie la liberté de culte.

Nous encourageons les chefs religieux à cette pratique, comme se fut le cas de Pierre Abélard au XII^e siècle. En 1142, Abélard avait rédigé *le Dialogue entre philosophe, un juif, et un chrétien*, le philosophe musulman mit ainsi en scène trois monothéistes, pour qui il existe un Dieu unique. Il était en quête de tolérance religieuse, et chercha un noyau commun profondément ancré dans les cultures des trois religions abrahamiques que sont le christianisme, le judaïsme et l'islam, permettant d'établir une véritable communication. Abélard est également celui qui a inventé la scolastique, avant Saint Thomas d'Aquin, et les grands scolastiques du XIII^e siècle. Il est celui qui a mis en évidence la force de la philosophie d'Aristote, transmise par les Arabo-musulmans au monde occidental. Cette philosophie qui a permis de mettre en évidence les fondements métaphysique communs aux trois grandes religions abrahamiques.

Le travail conjoint entre juifs, musulmans et chrétiens, a permis à cette philosophie de former les bases du savoir à partir du XII^e siècle en occident, et fut introduite progressivement dans les universités européennes à la même époque, par Albert le Grand et Roger Bacon. Depuis la période moderne, jusqu'à notre ère, des initiatives sont prises à cet endroit, mais les résultats aboutit s'estiment insuffisant pour l'image d'une véritable laïcisation de nos Etats. Nous appelons à cet effet les hommes politiques, chefs religieux, culturels traditionnels, hommes de médias, sociétés civiles, en majorités toutes les couches sociales à s'impliqués et a implémentés dans leurs programmes d'activités des initiatives qui converges vers ces valeurs.

Promouvoir l'éducation interculturelle ; encourager la participation citoyenne qui peut se faire par le biais de programmes de mentorat, de formation et de subventions pour les initiatives interculturelles ; favoriser la collaboration interreligieuse, en multipliant des évènements de rencontre interreligieux, des dialogues interconfessionnels et des initiatives humanitaires ; créer des espaces des rencontres d'échanges : des festivals culturels, des foires interreligieux, des forums de discussion et des évènements artistiques ; sensibiliser à la diversité : les médias, les institutions publiques et entreprises. Ceci, nous croyons peut certainement contribuer à renforcer la cohésion sociale, à prévenir les conflits et à promouvoir une société plus inclusive et équitable pour tous.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le problème philosophique que nous avons posé dans ce travail est celui du crédit épistémologique que la pensée politique de Hobbes accorde au concept de laïcité. Autrement dit, il s'est agi pour nous de soumettre au tribunal de la raison critique la thèse d'une « *non-séparation entre le pouvoir politique et religieux et l'idée de l'assujettissement du religieux par le politique* » chez notre auteur Thomas Hobbes. Cette idée nous a permis de nous interroger de la manière suivante : Comment l'idée de laïcité est-elle perçue dans la pensée politique du philosophe anglais ? Siée-t-elle dans nos Etats modernes contemporains ? Comment donner au concept de laïcité son idéal spécifique et lui permettre d'être compris dans nos Etats actuels ?

Pour résoudre ce problème, nous avons dans le cadre de ce travail commencé par définir le concept de laïcité, comme étant un concept moderne français, qui remonte à l'époque des Lumières au XVIII^e siècle. Un principe politique et juridique qui garantit la séparation de l'Etat et des institutions religieuses. Elle vise à assurer la neutralité de l'Etat en matière religieuse, en garantissant la liberté de conscience et de culte pour tous les citoyens, quelle que soit leur religion ou leur croyance. Par la suite, dans la première partie consacrée à l'idée de laïcité dans l'histoire de la philosophie, nous avons à partir d'une méthode historique, ressorti clairement que bien que le concept de laïcité soit apriori moderne, ses prémisses résident au début des siècles anciens avec la révolution chrétienne.

Ainsi, nous montrons que Jésus Christ dans ses Evangiles est le théoricien de la laïcité dans son sens contemporain, lorsqu'il souligne n'avoir aucune autorité de juger ni de condamner en dehors de celle d'enseigner et d'appeler son peuple à travailler pour un pouvoir qui n'est pas terrestre mais plutôt céleste. Le Christ refuse toutes investitures qui auraient la coloration d'une royauté humaine, politique, et postule pour la distinction entre le pouvoir politique incarné par les rois de ce monde et le pouvoir spirituel qu'il incarne. Dans cette première partie également, nous évacuons et excluons toutes pensées qui pourraient laisser penser ou croire à un anachronisme lorsque nous parlons de laïcité comme un concept moderne du XVIII^e siècle et convoquons un auteur à savoir Thomas Hobbes qui est du XVII^e siècle.

En fait, nous avons particulièrement porté notre attention sur la pensée politique et religieuse, de cet auteur pour des raisons qu'il est reconnu comme le premier philosophe moderne à autoriser le contrôle d'un Etat religieux à un *Léviathan*, souverain politique et religieux, représentant de Dieu sur terre.

Dans la deuxième partie destinée à analyser la thèse de Hobbes sur la non-séparation entre les deux pouvoirs et la soumission du spirituel au temporel, à partir de la méthode

analytique, nous avons commencé par montrer le sens de modernité que le philosophe anglais apporte à la philosophie politique, ressortir l'idée qu'il offre aux fondements humains de la croyance religieuse, et de la pensée politique : théorie de l'Etat. D'après notre auteur, l'Etat est une créature humaine, destinée à mettre fin à la barbarie naturelle, une République par institution, qui résulte d'une construction artificielle des individus, par opposition à la République par acquisition dont la cause est la force naturelle du souverain. Il définit aussi la croyance religieuse comme étant, une croyance aux esprits l'ignorance à des causes seconde dont le fondement est la crainte qu'inspire le pouvoir d'un Dieu éternel, infini, et tout puissant.

Subséquemment, dans cette même partie, nous avons vu que l'idée de la non-séparation entre les deux pouvoirs que prône notre auteur est justifiée par les avantages liés, d'une part, à leur union, à savoir leur complémentarité à travailler ensemble pour les mêmes causes notamment la prospérité et la stabilité de la société, leurs objectifs communs, à savoir, la nécessité pour les êtres humains à vivre en société. Et, d'une autre part, les inconvénients liés à leur séparation à savoir : la fragmentation de la société, les conflits entre les religions avec pour exemple la guerre civile générée à son époque en Angleterre. Bien plus, nous avons relevé que Hobbes justifie l'assujettissement du religieux par le politique, à travers une évaluation et une hiérarchisation des lois naturelles qu'il assimile aux lois divine relayées par l'autorité de la loi civile ; la finalité sociale du pouvoir politique, la souveraineté absolutiste du temporel sur le spirituel dans une République ecclésiastique.

Dans la troisième et dernière partie de notre travail, sur les limites apportées au construit pacifique de la thèse de Hobbes face à l'actualité renouvelée ; la fécondité de sa pensée, et les perspectives philosophiques pour les sociétés contemporaines, nous avons premièrement commencé par rappeler qu'en philosophie tout n'est pas acquis, toute pensée humaine revêt toujours des insuffisances. A cet effet, il se trouve dans la pensée de notre auteur, certaines vues qui heurtent les opinions communes tant philosophiques que théologiques, qui ont suscités des réactions critiques et lui ont également values quelques pourfendeurs.

Le premier et le plus antérieur de ceux-ci est l'Evêque John Bramhall. Défenseur de l'autorité de l'Eglise, et adversaire intellectuel de Hobbes, il reprochait vivement à Hobbes, sa vision selon laquelle la religion devrait être soumise à l'autorité politique. D'après lui, l'absolutisme politique que promouvait Hobbes risquait de supprimer les libertés individuelles, et restreindre les libertés de consciences. Il en voulait à Hobbes, de nier

l'existence de Dieu et de considérer la religion comme un simple construit social destiné à maintenir l'ordre dans la société.

Le plus célèbre et redoutable est le philosophe britannique du XVII^e siècle John Locke. Il a vivement critiqué les idées de Hobbes, notamment sa vision absolutiste du pouvoir politique et sa conception autoritaire de l'Etat. Alors que Hobbes défendait un Etat fort et centralisé pour garantir la sécurité et l'ordre, Locke soutenait une approche plus décentralisée, fondée sur le consentement des gouvernés et le respect des droits individuels. Il a mis en avant, l'idée des droits naturels inaliénables, tels que le droit à la vie, à la liberté et à la propriété, qui devaient être protégés par le gouvernement. Cette conception qui s'opposait à la vision de Hobbes selon laquelle les individus devaient renoncer à leurs droits en échange de leur sécurité offerte par l'Etat.

Bien que la pensée de Hobbes lui ait valu un procès d'accusation : *d'athéisme, de blasphème, d'impiété et de subversion*, nous avons par la suite dans cette troisième partie relevé que, quatre siècles après, la pensée politique de Hobbes dans les rapports de souveraineté Etat et Eglise demeure intéressante et très pertinente, car elle reste d'une belle actualité sur le plan politique et religieux dans les Etats contemporains. Affirmé la soumission de l'Eglise à l'autorité politique de l'Etat, c'est aussi montrer qu'elle est avant tout une partie intégrante de la structure politique de la société. Remettre en question l'idée de séparation entre les deux sphères c'est avant tout prôner leur unicité, dans les missions communes qui les caractérisent.

Toutefois à la suite, nous avons donné quelques idées qui excluraient de penser à un contresens, lorsqu'on parle de convergence entre séparation et non-séparation entre les deux glaives, et le concept de laïcité. La convergence entre la pensée de Hobbes sur la non-séparation et le principe de laïcité moderne des hommes de Lumières au XVIII^e siècle, est le but de lutter pour un ennemi commun à savoir le cléricalisme, c'est-à-dire l'influence de l'Eglise, du pouvoir religieux dans la vie politique.

A la fin de cette dernière partie, nous avons ressorti la plus-value épistémologique de notre travail, qui a consisté à repenser le paradigme du concept de laïcité dans nos Etats modernes contemporains. A cet effet, il nous a semblé utile d'user de pédagogie pour réhabiliter le concept de laïcité, en le redéfinissant et en militant pour une promotion de son éducation dans nos sociétés actuelles. Après un constat de son état de lieu à travers le monde, il en ressort que plus du 8/10^e des pays du monde ont une attitude vis-à-vis de la religion et son organisation est faite dans un cadre juridique naturel associatif, tel qu'il est défini par les lois relatives aux constitutions dans chaque Etat.

Cependant, il existe différents types de laïcité, chacun ayant ses avantages et ses inconvénients, imposés par des contextes historiques, politiques, sociaux culturels singuliers. On observe tout de même qu'il est très difficile d'aborder le mot laïcité, car il est prêt à porter par tous, et chacun y met de sa subjectivité. Cette perception ethnocentrique lui fait pour ainsi perdre son idée qui fait d'elle une exception ou un idéal spécifique. Une redéfinition de son concept, consiste dans un premier temps à lui redonner tout son sens premier c'est-à-dire ce qu'elle est à savoir : *la neutralité, l'anticléricalisme, la non-discrimination, la liberté de conscience*, et dans un second temps son contresens c'est-à-dire, signifier ce qu'elle n'est pas : *l'indifférence de l'Etat, l'ennemi de la religion*, à l'aune d'une éducation qui consiste à intégrer des cours sur la laïcité dans les programmes éducatifs de nos établissements scolaires.

Au terme de ce travail, les intérêts philosophique, politique, religieux et sociaux culturels qui en ressortent, nous permettent d'aboutir à la conclusion selon laquelle, l'approche de Hobbes sur les rapports entre Eglise et Etat est d'un apport majeur, dans les théories politiques et philosophiques depuis l'ère des Lumières jusqu'à nos jours. Ses idées sur la souveraineté, et la tolérance religieuse ont un impact considérable pour éviter les conflits religieux de nos jours dans nos Etats, et se doivent d'être remises à la table de négociation au terme d'une sortie de crise des préoccupations civiles et politique, du citoyen croyant. Il permet à celui-ci, de voir la portée qui se trouve dans l'usage d'une fois rationnelle dans la croyance en Dieu, qui repose sur une compréhension de la nature et de l'ordre du monde.

Cette pensée hobbesienne permet d'avantage aux citoyens qui vivent leur foi d'utiliser leur raison et leur logique pour évaluer les prétendus enseignements ou révélations, afin d'éviter de tomber dans la louange des enchanteurs de la parole divine, à savoir les faux prophètes. En conclusion donc, nous retenons que chez le philosophe anglais, le chrétien n'obéit à Dieu qu'en obéissant au souverain. Alors, l'obéissance à Dieu et l'obéissance au souverain ne sont pas incompatibles et les hommes pourraient se passer de la première si la seconde était parfaite. Ainsi, le concept de laïcité qui trouve encore du mal à être compris et défini dans nos Etats modernes contemporains, pourrait trouver son idéal spécifique, qui consiste à assurer un cadre de vie commun en société, fondé sur des valeurs partagées telles que la liberté, l'égalité et la fraternité, et assurer un vivre ensemble harmonieux et paisible autour des différentes appartenances religieuses et culturelles dans nos Etats.

BIBLIOGRAPHIE

I- OUVRAGE DE THOMAS HOBBS

- HOBBS Thomas, *Les Eléments du droit naturel et politique*, (1640), trad. Louis Roux, Lyon, L'hermès, 1977.
- HOBBS Thomas, *Le Citoyen ou les fondements de la politique*, (1642), trad. Samuel Sorbiere, Paris, Gonnie-Flamarion, 1982.
- HOBBS Thomas, *Léviathan : Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, (1651), trad. Latin. De François Tricaud, Paris, Dalloz. 2004.
- HOBBS Thomas, *De Copore (Du corps politique)*, (1655), Trad. M. Philippe Folliot, novembre 2002.
- HOBBS Thomas, *De Homine. Traité de l'homme*, (1658), Trad. Paul-Marie Maurin, Paris, Librairie scientifique et technique Albert, Blanchard, 1974.
- HOBBS Thomas, *Réponse à un livre publié par le Docteur Bramhall, feu l'Evêque de Derry intitulé. La capture du Léviathan*, (1658), trad. M. Philippe Folliot, mai 2009.
- HOBBS Thomas, *Béhémot ou le Long Parlement*, (1668), Trad, M. Philippe Folliot, aout 2010.
- HOBBS Thomas, *Considération sur la république, la loyauté, les mœurs et la religion de Thomas Hobbes de Malmesbury*, (1680), trad. M. Philippe Folliot, septembre 2009.
- HOBBS Thomas, *Récit historique sur l'hérésie et son châtiment*, (1682), Trad, M. Philippe Folliot, septembre 2009.

II- OUVRAGES SUR THOMAS HOBBS

- BRIBA Martin, *Le Souverain, ce « dieu mortel », la religion au service du pouvoir chez Hobbes*, PUCAC, Yaoundé, 2012.
- LESSAY Franck, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris, PUF, 1988.
- MALHERBE Michel, *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1987.
- POLIN Raymond, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Paris, Vrin, 1977.

- POLIN Raymond, *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1982.
- STRAUSS Léo, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991.
- TORT Patrick, *Physique de l'Etat. Examen du corps politique de Hobbes*, Paris, Vrin, 1978.

III- ARTICLES SUR THOMAS HOBBS

- MOREAU Pierre-François, « L'interprétation de l'écriture », in *Thomas Hobbes Philosophie première, théorie de la science politique*, Ed. Yves Charles Zarka et Jean Bernhardt, p. 361-379, Paris, Presses Universitaire de France 1936.
- PECHARMAN Martine, « Philosophie première et théologie selon Hobbes », in *Politique Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Ed. Luc Foisneau, p. 215-241, Paris, Kimé, 1997.
- SYLIANE Charles, « Hobbes, Thomas, Les Questions concernant la liberté et le hasard (controverse avec Bramhall II), in *Laval théologique et philosophique*, Volume 56, Numéro 2, p.387-390, juin 2000, Faculté de philosophie, Université Laval.
- TRICAUD François, « Eclaircissements sur les six premières Biographies de Hobbes », in *Archives de philosophie* 48, avril-juin 1985, Paris, Beauchesne.
- ZARKA Yves Charles et Skinner, Quentin, « Actualités de Hobbes », in *Le Débat*, 96, 1997, p. 108-120.
- ZARKA Yves, « Deux interprétations de Hobbes », in *Le Débat*, 96, 1997.
- ZARKA Yves, « Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes », in *Archives de Philosophie*, 48, avril-juin 1985, p. 287-310, Paris, Beauchesne.

IV- OUVRAGES GÉNÉRAUX

AUGUSTIN Saint, *La Cité de Dieu*, Paris (413), trad. Louis Moreau, 3^e Edition avec le texte latin, tome I, Paris, Classiques Garnier, chez Jacques Lecoffre et Cie, Librairie, Rue du vieux colombier, 29. 1854.

AUGUSTIN Saint, *Les Confessions*, Paris, PUF, 1988.

ARISTOTE, *Politique*, nouvelle traduction, par J. Tricot, Paris, Vrin, 1982.

BALADIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1984.

BOUTET Didier, *Vers l'Etat de Droit*, Paris, L'Harmattan, 5-7, rue de l'Ecole-polytechnique, 1991.

- BULMANN Rudolph, *Jésus : mythologie et démythologisation*, trad. F. Freyss, S. Durand-Gasselin et C. Payot, Paris, Seuil, 1968.
- BURDEAU Georges, *Le Libéralisme*, Paris, Seuil, 1979.
- BREHIER Emile, *Histoire de la philosophie II : la philosophie moderne ; 1 : Le XVIIème siècle* Paris, PUF, 3 édition 1985.
- CHATELET François (et al.), *Histoire des idéologies*, Paris, Hachette, 1978.
- CHEVALIER Jean Jacques, *Les grandes œuvres de Machiavel à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1970.
- CHEVALIER Jean Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Paris Masson et Cie, 1972.
- d'AQUIN Saint Thomas, *Sommes théologique* (1274), tome 1, trad. F. Lachat, Paris, Editions Librairie De Louis Vivès, 1861.
- EDMOND Michel-Pierre, *Philosophie politique*, Paris et Cie, 1972.
- EYT Pierre (président de la commission), *Bible de Jérusalem*, traduction de l'Ecole Biblique de Jérusalem (EBJ), 4è éd., Paris, CERF, 2009.
- FEDOU René, *L'Etat au moyen âge*, Paris, Payot, 1962.
- GILSON Etienne, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1972.
- GOUROUNAT Michel, *De la philosophie*, Tome 1, Paris, Hachette, 1969.
- HOUNTONDJI Paulin, *La Philosophie africaine : Critique de l'ethnophilosophie*, Paris-V^e, François Maspero, 1977.
- JOUANNA Arlette, *Le Prince absolu : Apologie et déclin de l'imaginaire monarchique*, Paris, Gallimard, 2014.
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, trad. Raymond Polin, Paris, PUF, 1965.
- LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris Garnier Flammarion, 1954.
- LULLE Raymond, *Le Livre du gentil et des trois sages* (1274), traduit du catalan et présenté par Dominique de Courcelles, Paris, Editions de l'Eclat, 1992.
- MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, in *œuvres Complètes*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, 1954.
- MAIRET Gérard, *Les Doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique*, Paris Gallimard, 1978.
- MAIRET Gérard, *Le dieu mortel. Essai de non philosophie de l'Etat*, Paris, PUF, 1987.
- MONTAIGNE, *Essai* (1595), vol. I, trad. Guy de Peron, Paris, Ebooks libres, 2008.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, (1758), trad. Laurent Versini, Paris, Gallimard, 1994.

MAZADOU Oumarou, *Politique et laïcité*, Paris, L'Harmattan, 2022.

PLATON, *La République*, trad. Robert Baccon, Paris, PUF, 1987.

PRELOT Marcel, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz, 1959.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Du Contrat Social ou Principe du droit politique*, Paris, Bordas, 1985.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Les Classiques français, 1996.

SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique, (1670)*, trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Frères, 1965.

SCHLIER Heinrich, *Essai sur le nouveau testament*, Paris, Ed. Du Cerf, 1968.

STRAUSS Léo, *Droit naturel et histoire*, Trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Garnier, 1986.

STRAUSS Léo, *La Philosophie et la loi (1935)*, Maimonide, trad. R. Brague, Paris, PUF, 1988.

STRAUSS Léo, *La Crise de la philosophie politique (1962)*, Nihilisme et politique, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot et Rivagr, 2001.

TINLAND Franck, *Droit naturel, loi civile et souveraineté, à l'époque classiques*, Paris, Vrin, 1978.

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1975.

V- ARTICLES GÉNÉRAUX

AZAB à BOTO Lydie Christiane, « La République à l'épreuve de l'intégrisme religieux : La laïcité en question » in *Politique et Humanisme. Réflexion sur le devenir de l'Etat à l'ère des technosciences*, Oumarou Mazadou (Dir), Yaoundé, Editions Monange, 2022.

CAILLE Alain, « Nouvelles thèses sur la religion », in qu'est-ce que la religion ? Revue du Mauss 2003/2(N22), Editions la Découverte.

DUMONCHEL Paul, « La religion comme problème politique », in qu'est-ce que la religion ? Revue du Mauss 2003/2(N22), Editions la Découverte.

GAUCHET Marcel, « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé », in qu'est-ce que la religion ? Revue du Mauss 2003/2(N22), Editions la Découverte.

ZARKA Yves Charles, « Pour une critique de toute théologie », in *Annales de philosophie et des sciences humaines*. – N 21, t. 2(2005).

VI – SOURCES USUELS

BOST Jean-Augustin, *Dictionnaire de la Bible ou Concordance raisonnée des Saintes Ecritures*, Tome premier et Tome second, Paris, Librairie Protestante, Rue Tronchet, 2, Imprimerie de Marc Ducloux et compagnie, Rue Saint-Benoit, 7, 1849.

COLIN Armand, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 7^e édition revue et augmentée, Paris, EPA/Corbis, 2010.

COMTE-SPONVILLE André, *Dictionnaire philosophique*, 4^e édition revue et augmentée, Paris, « Quadrige », 2013.

Dictionnaire français numérique, 2021.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris Quadrige/PUF, 2002.

LECOURT Dominique, *Dictionnaire d'histoire des sciences*, Paris, PUF, 1999.

LEGRAND Gérard, *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, Editions, Bordas, 1993.

RUSS, Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

-ENCYCLOPEDIE

Encyclopédie Universalis, Volume II, Migration, Œdipe, France S.A.,1968.

VII- MÉMOIRES ET THÈSES CONSULTÉS

AZAB à BOTO Lydie Christiane, « Crise de la sécurité de l'Etat contemporain. De la souveraineté du « Léviathan » au pacte d'avenir commun », Thèse rédigée et soutenue en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D en philosophie, sous la direction de Pius Ondoua, Université de Yaoundé I, 2018.

CHUADE NGALE Éric Gaël, « Démocratie et justice sociale chez Friedrich Hayek. Une lecture du Droit, législation et liberté », Mémoire rédigé et soutenu en vue de l'obtention du diplôme de Master en philosophie, sous la direction de Philippe Nguemeta, Université de Yaoundé I, 2023.

FIGNOLO Silvain, « *Le statut de Dieu chez Nietzsche. Une lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra* ». Mémoire présenté et soutenu en vue de l'obtention du diplôme de master en philosophie, sous la direction de Lucien Ayissi, Université de Yaoundé I, 2022.

MBASSI EYENGA Raymond, « *L'Etat et l'Eglise : Une lecture du traité théologico-politique de Spinoza* ». Mémoire présenté et soutenu en vue de l'obtention du diplôme de master en philosophie, sous la direction de Lucien Ayissi, Université de Yaoundé I, 2018.

MIAFO YANOU Narcisse Rostand, « *L'idée de paix selon Emmanuel Kant et le devenir du monde contemporain* ». Thèse rédigée et soutenue en vue de l'obtention du diplôme de Doctorat en philosophie, sous la direction de Pierre-Paul Okah-Atenga, Université de Yaoundé I, 2020.

VIII- WEB-BOGRAPHIE

- *Constitution du Cameroun* du 02 juin 1972, modifiée et complétée par la loi n 2008/001 du 14 avril 2008. <https://cdn.accf-francophonie.org>.
- *Constitution française* 1958, <https://www.conseil-constitutionnel.fr>.
- *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, <https://fr.wikipedia.org>.
- *Déclaration universelle des Droits de l'Homme* 1948, <https://www.un.org>.
- *Brève biographie de Thomas Hobbes*, <http://www.philophil.com/biographie/hobbes.html>.
- Catallaxia 1999, « *Thomas Hobbes : Présentation de la philosophie de Hobbes* », <http://www.ifrance.com/catallaxia/Auteurs/hobbes.html>.
- COLLIN Claude, Encyclopédie Microsoft Encarta, « *Thomas Hobbes* », <http://www.cvm.qc.ca/ccollin/portraits/hobbes.html>.
- COLLIIN Denis, professeur de philosophie, « *Hannah Arendt : la signification de la philosophie de Hobbes* », http://perso.wanadoo.fr/denis.collin/de_hobbes.htm.
- Gallica, Bibliothèque nationale de France, « *Le Léviathan, métaphore de la société* », <http://gallica.bnf.fr/themes/poIXVII2.html>.
- Hachette Multimédia (2001), « *Thomas Hobbes : biographie ; une philosophie inséparable de la science ; philosophie politique.* » http://fr.encyclopedia.yahoo.com/articles/ni/ni_920_pO.html.
- <http://Google.com>.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	ii
DÉDICACE	iii
REMERCIEMENTS	iv
RESUMÉ	v
ABSTRACT	vi
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : L'IDÉE DE LAÏCITE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE	8
CHAPITRE I : LA LAÏCITE : UNE IDÉE ANCIENNE DANS LA RÉVOLUTION CHRÉTIENNE	11
<i>I. LE NOUVEAU TESTAMENT ET SON ENSEIGNEMENT SUR LA THÉORIE DE « L'ÉTAT DU NAZARÉEN »</i>	12
1. La théorie de l'Etat du Nazaréen	12
2. Dualité du spirituel et du temporel	15
<i>II. L'IDÉE DE SÉPARATION DE POUVOIRS SPIRITUEL ET TEMPOREL CHEZ LES PHILOSOPHES THÉOLOGIENS DU MOYEN ÂGE</i>	17
1. Théorie de « deux cités » de Saint Augustin	20
2. Théorie de la « double fin » de Saint Thomas d'Aquin.....	23
CHAPITRE II : ÉGLISE ET ÉTAT : RÉVOLUTION ANGLAISE ET FRANÇAISE	27
<i>I. LES CAUSES, LES MANIFESTATIONS ET LES IMPACTS DE LA RÉVOLUTION ANGLAISE</i>	27
1. Causes et manifestations de la Révolution anglaise	28
a. Sur l'aspect religieux	28
b. Sur le plan politique	32
2. Conséquences ou impacts de la révolution anglaise.....	34
<i>II. LA RÉVOLUTION FRANÇAISE ET LES PRÉMISES DE LA LAÏCITÉ</i>	39
1. Le christianisme et la formation de l'identité française	39
a. La conquête romaine en France et la place des francs dans l'idéologie française	39
b. La France christianisée	41

2.	Impacts de la Révolution française sur la politique et la religion.....	43
a.	Impacts de la révolution française sur la politique	44
b.	Impacts de la révolution française sur la religion	45

CHAPITRE III : IDÉE DE LAÏCITE DANS LA MODERNITÉ PHILOSOPHIQUE ET TYPE DE LAICITÉ..... 47

I.	IDÉE DE LA LAICITÉ CHEZ LES PHILOSOPHES MODERNES	48
1.	Idée de laïcité chez John Locke (1632- 1704) et chez Baruch Spinoza (1632-1777)	48
2.	Idée de la laïcité chez Condorcet, Voltaire et Montesquieu	54
II.	TYPES DE LAÏCITÉ.....	59
1.	Laïcité de séparation stricte ou de combat.....	60
2.	La laïcité de séparation souple	61
3.	La laïcité concordataire	64

DEUXIÈME PARTIE : L'IDÉE HOBBIENNE SUR LE RAPPORT ENTRE POUVOIR SPIRITUEL ET POUVOIR TEMPOREL : LA SOUMISSION DU POUVOIR SPIRITUEL AU POUVOIR POLITIQUE..... 68

CHAPITRE IV : FONDEMENTS DE LA THÉORIE DE L'ÉTAT LEVIATHAN ET FONDEMENTS DE LA CROYANCE RELIGIEUSE CHEZ THOMAS HOBBS 71

I.	FONDEMENT DE LA THÉORIE DE L'ÉTAT LÉVIATHAN.....	72
1.	L'état de nature.....	72
2.	L'état civil : La théorie du pacte et du contrat.....	76
II.	LES FONDEMENTS HUMAINS DE LA CROYANCE RÉLIGIEUSE CHEZ THOMMAS HOBBS.....	80
1.	La croyance aux esprits, l'ignorance, la dévotion et le pronostic comme fondement de la croyance religieuse	81
2.	Foi et raison comme fondement de la croyance religieuse.....	84

CHAPITRE V : LA NON- SÉPARATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS ET LA JUSTIFICATION DE L'ASSUJÉTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE 87

I.	LA NON-SÉPARATION ENTRE LE POUVOIR RÉLIGIEUX ET LE POUVOIR POLITIQUE CHEZ THOMAS HOBBS	88
1.	Les inconvénients liés à la séparation entre Eglise et Etat : les conflits d'autorités.....	88
2.	Les avantages liés à l'unification entre les deux pouvoirs : la stabilité sociale, création d'un Etat à idéologie religieuse unique.....	90

II. LA JUSTIFICATION DE L'ASSUJETTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE CHEZ THOMAS HOBBS..... 94

1. L'évaluation et la hiérarchisation des lois : loi divine relayée par l'autorité de la loi civile..... 95
2. La finalité sociale du pouvoir politique : assurer la sécurité et la paix, réglementer la religion 97

CHAPITRE VI : L'INCARNATION SACRÉE ET ABSOLUTISTE DU SOUVERAIN POLITIQUE : « le dieu mortel ».....100

I. LA DIALECTIQUE DU POUVOIR POLITIQUE ET RELIGIEUX DU LEVIATHAN HOBBSIEN..... 101

1. Conciliation juridique entre autorité et obéissance : droit naturel comme guide du *Léviathan* 101
2. Elimination de la distinction pouvoir temporel, pouvoir spirituel..... 102

II. CARACTÈRES SACRES ET ABSOLUTISTES DU POUVOIR POLITIQUE DU LEVIATHAN..... 103

1. Ecclésiologie du *Léviathan*..... 103
2. Léviathan : « *dieu mortel* », chef politique et religieux..... 106

TROISIÈME PARTIE : LIMITES ET FÉCONDITÉS DE L'IDÉE DE LA NON-SÉPARATION DES DEUX POUVOIRS ET DE L'ASSUJETTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE THOMAS HOBBS.....108

CHAPITRE VII : CRITIQUES SUR LA CONSIDÉRATION DU POUVOIR RELIGIEUX, LA NON-SÉPARATION DES POUVOIRS ET LE CARACTÈRE DIVIN DE L'ÉTAT HOBBSIEN.....110

I. CRITIQUE SUR LA CONSIDÉRATION DE LA RÉLIGION COMME SIMPLE CONSTRUCTION SOCIALE, LA NON-SEPARATION ENTRE LES DEUX POUVOIRS ET L'ASSUJETTISSEMENT DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE 111

1. Critiques sur l'opinion religieuse et le rapport entre pouvoir céleste et terrestre : chez l'Evêque John Bramhall..... 111
2. Critique de Léo Strauss sur la stratégie de Hobbes à rendre impossible toute politique théologique et toute philosophie politique classique..... 115

II. CRITIQUE SUR LA NON-SEPARATION ENTRE LES DEUX GLAIVES ET LA SOUMISSION DU RELIGIEUX PAR LE POLITIQUE..... 118

1. Critique sur l'unicité du politique et du religieux : une sorte de théologico-politique hobbesien 119
2. Critique sur l'idée d'une République ecclésiastique civile et l'incarnation du Léviathan de Hobbes..... 123

CHAPITRE VIII : LA FECONDITE ET L'EMERGENCE PHILOSOPHIQUE DE LA PENSÉE HOBBIENNE DANS LES RELATIONS ETAT ET EGLISE129

I. INTÉRÊT POLITICO-RELIGIEUX DE LA PENSÉE HOBBIENNE..... 130

1. Sur le plan politique 130
2. Sur le plan religieux 132

II. ÉMERGENCE PHILOSOPHIQUE DE LA PENSÉE HOBBIENNE ET CONVERGENCE ENTRE LAÏCITÉ ET IDÉE DE HOBBIEN SUR LA NON- SÉPARATION DES DEUX POUVOIRS..... 136

1. La portée de la pensée hobbiennne dans l'émergence de la philosophie quatre siècles après 137
2. Convergence entre laïcité et l'idée d'une non-séparation entre les deux pouvoirs et assujettissement du religieux par le politique chez Thomas Hobbes 140

CHAPITRE IX : LA LAÏCITÉ UN PARADIGME À REPENSER144

I. LA RÉHABILITATION DU CONCEPT DE LAÏCITÉ : SENS ET CONTRE-SENS..... 145

1. Sens de la laïcité : Ce qu'elle est 146
2. Contresens de la laïcité : Ce qu'elle n'est pas 149

II. PROMOTION D'UNE ÉDUCATION A LA LAÏCITÉ ET ENCOURAGEMENT AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX ET INTERCULTUREL..... 150

1. L'éducation à la laïcité 151
2. Encouragement au dialogue interculturel, interreligieux, à la tolérance et à l'œcuménisme .. 152

CONCLUSION GÉNÉRALE.....154

BIBLIOGRAPHIE159