
La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ?

Gabin Kenko Djomeni

 <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1265>

DOI : 10.35562/rif.1265

Electronic reference

Gabin Kenko Djomeni, « La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ? », *Revue internationale des francophonies* [Online], 9 | 2021, Online since 03 juin 2021, connection on 17 juin 2021. URL : <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=1265>

La laïcité : principe de liberté ou politique discriminatoire ?

Gabin Kenko Djomeni

OUTLINE

- I. La laïcité de l'antiquité grecque au Moyen-Âge
- II. L'offre des modernes ou la séparation des deux ordres
- III. La laïcité aujourd'hui : entre *Charlie* et *Coulibaly*
- IV. La question du *sens* et du *bon sens* : les apories d'un divorce
- Conclusion

TEXT

- 1 Diversement interprétée et diversement appréhendée, la notion de laïcité se situe au carrefour d'une polysémie qui la rend presque intelligible. Il semble que le mot soit d'abord apparu comme un terme d'Église mais il est possible, en raison de son étymologie grecque *laïkos*, *ce qui appartient au peuple*, d'identifier une figure de la laïcité dans la Grèce antique. La difficulté n'est cependant pas levée, puisque le mot laïcité n'apparaît guère dans cette période précise de l'histoire¹. On pourrait même parler d'une double difficulté au sens où on léguerait par le fait même un héritage à un ancêtre. La simple difficulté n'est pas cependant l'aporie ; la difficulté ainsi soulevée reste soluble : Socrate a lancé, comme l'a remarqué fort pertinemment Tsala Mbani (Tsala Mbani, 2013), un mouvement de pensée humaniste qui débouchera sur l'affirmation des droits et libertés fondamentales de l'homme, et sur l'affirmation des rapports entre le spirituel et le temporel. La laïcité revêt donc, en raison de son caractère polysémique et polymorphique des significations et des formes différentes dans l'histoire. En d'autres termes, on ne peut saisir véritablement la notion de laïcité qu'à travers ses métamorphoses successives.
- 2 Nous décrypterons alors dans le cadre de cette étude quatre périodes de l'histoire : l'Antiquité, des origines jusqu'au V^e siècle après Jésus-Christ ; le Moyen-Âge, du V^e au XV^e siècle après Jésus-Christ et qui correspond à la découverte européenne de l'Amérique ; la Modernité,

période restreinte qui va du XV^e au XIX^e siècle ; et la Contemporanéité, période qui va du XIX^e siècle jusqu'à nous. Selon qu'on insistera sur chacune de ces périodes, on verra alors que la laïcité apparaît tour à tour, variablement, tantôt comme politique discriminatoire et tantôt comme principe de liberté. Une phénoménologie de la contemporanéité nous conforte, tard venu de la civilisation que nous sommes, dans l'idée selon laquelle les deux figures susmentionnées débouchent inlassablement sur des impasses. C'est par conséquent au-delà de ces deux principes qu'il faudra chercher la véritable signification de la laïcité. La question centrale demeure donc tout entière celle de savoir : qu'est-ce que la laïcité ? La question subsidiaire suivante et non moins importante nous maintiendra toujours en alerte pendant notre effort de pérégrination intellectuel : peut-on fonder une véritable laïcité sur des principes exclusivement temporels ? Avant que d'en venir au traitement de cette dernière question, faisons un détour par l'histoire.

I. La laïcité de l'antiquité grecque au Moyen-Âge

- 3 En raison d'une lourde surenchère de la laïcité aujourd'hui, l'imaginaire collectif considère que la question est nouvelle, qu'il s'agit d'une création propre à la Modernité. La question de la laïcité n'est pas née avec nous, ni avec nos prédécesseurs directs - les modernes. Certains dans leur candeur épistémique n'hésitent pas à attribuer à Spinoza la paternité de ce combat ; toutes choses que Tsala Mbani dénonce comme un défaut de sagacité. En effet dit-il, « l'histoire des idées retient surtout Spinoza comme l'ancêtre même de la laïcité et dont de la tolérance religieuse, thèse qu'il défend notamment dans son *Traité théologico-politique*. Cette considération trahit un déficit de perspicacité dans l'identification du géniteur réel de cette vision politico-religieuse » (*ibid.*, p. 26). C'est surtout dans l'antiquité qu'il faudrait chercher l'ébauche de cette question.
- 4 La première philosophie, celle des présocratiques notamment, aborde la question sous l'angle de la séparation du naturel et du surnaturel, de la rupture de l'homme d'avec un système magico-religieux. Les présocratiques mettent sur pieds un système de pensée qui se démarque - quoi que relativement - de la pensée mythique,

magique et religieuse. L'importance des divinités à partir d'eux commence à s'atténuer et l'homme acquiert de plus en plus une autonomie non négligeable. C'est Socrate qui, reprenant le célèbre aphorisme de Chilon, donne à la question de la laïcité sa première formulation purement philosophique : « connais-toi toi-même » (Dumont, 1962, 11-12). Cette formule brève et sentencieuse clos l'ancienne philosophie et annonce, en son temps, une nouvelle plus audacieuse. Par la connaissance rationnelle que produit la raison humaine, l'homme se découvre comme autonome et libre.

- 5 Cependant, cette autonomie n'est que relative. L'homme se définit encore comme être dans le cosmos, les Dieux eux-mêmes sont les Dieux de la cité. Il y a donc consubstantialité des deux ordres, à savoir le spirituel et le temporel. Socrate lui-même attribue la paternité de son immense savoir à l'oracle de Delphes (Dimi, 2011). C'est le Démon en effet, « sorte de divinités intermédiaires entre les divinités classiques et les hommes » (Tsala, *ibid.*, 27-28) qui offre gracieusement à Socrate l'entendu de son savoir (ou non-savoir). C'est pourquoi Socrate n'a ménagé aucun effort pour défendre la divinité de l'audace impertinente des hommes, même des plus grands (Platon, 1962). C'est donc Socrate que nous considérons comme l'ancêtre de la laïcité :

« Socrate est en effet hostile à la prééminence du politique sur le religieux, ou encore le contrôle et la gestion du religieux par le politique, comme ce fut le cas à Athènes. Mais comment se manifeste le primat du politique sur le religieux dans cette cité athénienne ? La religion grecque en effet n'était pas une religion fondée sur le dogme auquel il fallait souscrire sous peine d'être étiqueté comme mécréant. Toutefois, la religion était une affaire civique ; il n'était pas de manifestation de la vie politique à laquelle ne soit associé l'accomplissement d'actes religieux : libations, prières, sacrifices » (*ibid.*, 27).

- 6 Le combat de Socrate est, il convient de le dire, un combat pour la libération de l'homme à la fois de la surnature et de la nature ; il s'agit d'un combat philosophique pour l'autonomie de l'homme, sa liberté de pensée et d'expression. Toutes choses qui lui ont valu l'iniquité de ses contemporains et l'ont conduit comme par fatalité au laboratoire de la mort programmée. Tsala affirme à ce sujet sans ambages :

« Socrate introduit le pluralisme religieux, et, partant, la laïcité à Athènes, c'est-à-dire la fin du monopole étatique du religieux. La liberté religieuse portée ainsi sur les fonts baptismaux par le père de la philosophie sera, l'on s'en doute bien, lourdement sanctionnée par la justice populaire athénienne. On le condamnera à boire la ciguë, sorte de poison extrêmement violent et toxique [...]. Ce faisant, Socrate inaugure la défense d'un droit humain fondamental : le droit à la liberté religieuse ou de culte, pas nécessairement différente de la liberté de pensée » (*ibid.*, 28).

- 7 La religion pour les anciens Grecs était donc une affaire d'État : elle était inséparable du politique même si on peut parler d'une relative subordination du spirituel au temporel. Mais il ne faudra pas attendre longtemps pour qu'on assiste à une inversion des tendances.
- 8 L'histoire laïque du Moyen-Âge nous permet d'attribuer au moins deux sens au mot laïcité. D'entrée de jeu, le terme est employé pour marquer au sein de l'Église une séparation entre l'ordre clérical et celui des non consacrés qu'on appelait les fidèles laïcs. Il s'agit précisément d'une classification au sein du peuple de Dieu entre le clergé et les fidèles. Le terme laïc dans l'Église n'a pas une connotation négative. Bien au contraire, l'Écriture sainte enseigne que *la moisson est abondante et les ouvriers peu nombreux*. Les laïcs sont les béquilles du clergé afin d'alléger un tant soit peu la tâche d'évangélisation (Vatican II, 1967, 391-429 et 555-573.). Le livre des Actes dit en effet ceci :

« [...] Ils y eurent cependant parmi eux quelques hommes de Chypre et de Cyrène, qui, étant venus à Antioche, s'adressèrent aussi aux Grecs, et leur annoncèrent la bonne nouvelle du seigneur Jésus. La main du seigneur était avec eux, et un grand nombre de personnes crurent et se convertirent au seigneur. Ce bruit en parvint aux oreilles des membres de l'Église de Jérusalem, et ils envoyèrent Barabas jusqu'à Antioche. Lorsqu'il fut arrivé, et qu'il eut vu la grâce à Dieu, il s'en réjouit, et il les exhorta tous à rester d'un cœur ferme attachés au seigneur » (Actes, chap.11, 18-23. Cf. aussi Romain 16, 1-16 et Phil 4, 3).

- 9 La question de la laïcité se manifesta donc spontanément aux premiers jours de l'Église et la séparation qu'elle prôna fut féconde.

- 10 Le second sens est rattaché encore à l'Église et définit non plus le rapport du clergé au fidèle (le laïc), mais à la politique. Au Moyen-Âge en effet, il y a prééminence du religieux sur le politique, du spirituel sur le temporel, de l'Église sur l'État ; cette primauté se voit dans tous les aspects de la vie sociale ; elle a de plus une incidence très directe sur la vie et les activités de ceux qui ont la prétention de vivre en marge de la religion officielle, la religion catholique². C'est fort de tout cela que le Moyen-Âge est décrit comme une période sombre indépendamment de ses apports dans les domaines scientifique et technique. (Lecourt, 2003, 75-76).
- 11 Cette fois-ci encore, c'est la Bible qui sert de prétexte justificatif au pouvoir spirituel. On peut en effet lire dans *Romain* ceci : « que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorités qui ne viennent de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. » (Romain 13, 1-6). Et si tout pouvoir vient de Dieu, il est donc nécessaire qu'il soit détenu, contrôlé et dirigé par une instance proche de Dieu. Le Moyen-Âge religieux ne se contente donc pas de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Non, tant s'en faut ; tout est remis subrepticement à Dieu. Les pontes de l'Église déploient leurs « armatures notionnelles et conceptuelles » (Mondoué, 2009) à montrer cette prééminence du spirituel sur le temporel.
- 12 Cependant, la laïcité n'est désormais plus un concept d'Église ; les modernes emploieront ce concept contre ce qu'il considère comme *une monarchie de droit divin* – toutes choses qui annoncent la critique sans complaisance de la religion.

II. L'offre des modernes ou la séparation des deux ordres

- 13 Disons-le encore. Même si l'on peut identifier une forme de laïcité propre à l'antiquité, le terme demeure néanmoins une création du Moyen-Âge. Ce que désigne alors ce mot, c'est d'abord une dichotomie interne, une séparation au sein même de l'Église entre chrétiens supérieurs – ordre clérical – et chrétiens inférieurs – ordre des laïcs. Mais en raison de sa lourde implication – négative s'entend – dans toutes les sphères de la vie, le terme de laïcité va glisser des mains de

l'Église. De la séparation interne au sein de l'Église, on assistera à une autre forme de séparation, cette fois-ci externe, qui se déploie sous la forme de la critique acérée de la religion ; critique qui débouchera sur le réquisit libéral moderne de la séparation entre les deux ordres, c'est-à-dire du spirituel et du temporel.

- 14 La modernité laïque ambitionne en effet de rompre définitivement avec le Moyen-Âge. Les structures politiques, économiques, sociales et culturelles et même religieuses des médiévistes seront jetées aux orties, la *transcendance verticale* elle-même sera supprimée au profit d'une autre forme de *transcendance* dite *horizontale*³ (Ferry, 1996). Luc Ferry dresse un tableau limpide de cette entreprise de négation et de liquidation :

« depuis Nietzsche, voire avec les " Lumières " déjà et leur critique de la superstition, nombres d'analyses ont considéré la naissance de l'univers démocratique comme l'effet d'une rupture avec la religion. " Mort de Dieu ", " désenchantement du monde " (Weber, Gauchet), fin du " théologico-politique " (Carl Schmitt), " sécularisation ", " laïcisation " : plus ou moins contrôlées et controversées, ces expressions symbolisent aujourd'hui les multiples interprétations d'une même réalité : l'avènement d'un univers laïque au sein duquel la croyance en l'existence d'un Dieu ne structure plus notre espace politique » (Ferry, 1996, 37).

- 15 Ce triste sort à l'Église réservé par les modernes ne revient nullement à souligner que la religion elle-même comme institution avec ses pratiques cultuelles soit purement et simplement supprimée (Gauchet, 1984). Bien au contraire, elle s'évanouit dans la catégorie de la vie privée, la vie publique étant de ce fait l'apanage du politique, « elle est devenue, pour la majorité d'entre nous, une affaire personnelle, relevant de la sphère privée- la sphère publique étant tenue d'observer à cet égard une stricte neutralité » (Ferry, *ibid.*, 38).
- 16 Les modernes plaident donc pour une séparation tranchée entre l'Église et l'État (Haarscher, 1996). C'est Spinoza qui dans cette période de l'histoire porte le premier les armes philosophiques de combats pour affronter frontalement l'Église. Il publie en 1670 le *Traité théologico-politique* qu'on peut résumer comme une intervention acérée dans les débats civiques et religieux de son temps. Le projet purement philosophique de Spinoza au cœur de ce texte majeur et fonda-

teur de la laïcité moderne est d'établir que la « liberté de philosopher », c'est-à-dire, indissolublement, la liberté de conscience et de parole, loin d'être nuisible à la religion et à l'État, leur est absolument nécessaire⁴. Spinoza s'attaque donc frontalement aux théologiens de son temps et à l'institution religieuse donc les actions tendent toujours à servir non la « vraie religion », mais l'intérêt égoïste des théologiens. Autrement dit, Spinoza veut arracher la religion aux mains criminelles des théologiens et de l'Église en général afin de la soumettre à la seule autorité de la divine raison humaine :

« puis donc qu'un droit souverain de penser librement, même en matière de la religion, appartient à chacun, et qu'on ne peut concevoir que qui que ce soit en soi déchu, chacun aura aussi un droit souverain et une souveraine autorité pour juger de la religion et conséquemment pour se l'expliquer à lui-même et l'interpréter [...] la plus haute autorité appartient à chacun pour interpréter l'Écriture, il ne doit y avoir d'autre règle de l'interprétation que la lumière naturelle commune à tous ; nulle lumière supérieure à la nature, nulle autorité extérieure » (Spinoza, 1965, p.158).

- 17 On l'aura sûrement compris, Spinoza introduit insidieusement la dichotomie qui sera le *leitmotiv* de toute la civilisation moderne entre *vie privée* et *vie publique*, entre *sphère publique* et *sphère privée*. Une thèse similaire est développée en France par Voltaire.
- 18 Dans ses *Lettres philosophiques*, satire des mœurs françaises, Voltaire traite de la question de la liberté en général dans son rapport étroit à la politique et à la religion. Pour Voltaire, l'individu relativement à l'État et à la religion doit être libre de tous ses mouvements ; ce texte est un plaidoyer pour la liberté religieuse et politique, pour la liberté tout court. Dans l'introduction de cet ouvrage, on peut lire en effet cette affirmation de Raymond Naves explicitant l'essentiel de la position de Voltaire :

« plus qu'une attitude religieuse et théorique, elles [les lettres] fixent les articles d'un programme social et l'échelle des vraies valeurs terrestres. Le passage d'un point à l'autre se fait grâce à un anticléricalisme pratique, j'entends ce mot dans son sens le plus large. Il s'agit d'éviter que des opinions et des croyances dirigent la société civile ; celle-ci ne demande qu'un équilibre matériel, et elle doit le trouver dans une saine administration, après l'étude objective des besoins et

des ressources. Si les systèmes et les dogmes s'en mêlent, c'est aussitôt le désaccord entre les hommes, les querelles et les guerres civiles ; les hommes lâchent la proie pour l'ombre dès que les idées sont en jeu. Aussi convient-il particulièrement d'enlever à la religion toute puissance politique ; comme les catholiques, les anglicans ont voulu cette puissance, et il en est résulté les pires aventures. La paix sociale doit d'abord être laïque » (Voltaire, 1964, 8).

- 19 Le politique n'obéit plus qu'à lui-même, son autonomie est désormais acquise, toutes les structures séculières ont désormais acquis leur autonomie aussi (Morin, 2004). Résumons-nous. Le combat des modernes pour la laïcité s'est fait essentiellement sur deux flancs. D'une part, il s'agissait de libérer l'homme d'un système religieux ô combien oppressif et aliénant, et d'affirmer sa liberté et son autonomie absolues. Ce fut le combat pour les droits de l'Homme. D'autre part, il s'agissait pour les modernes de rompre avec l'obscurantisme, le miso-néisme et d'inviter l'homme à se servir de sa propre raison, de son propre entendement (Kant, 1784). Ce fut le combat pour la science et la technique. Gilbert Hottois affirme alors avec limpidité : « [...] deux pôles se trouvent associés dans la pensée laïque : la promotion des droits de l'Homme et la promotion de la recherche scientifique et technique » (Hottois, 1996, 45).

III. La laïcité aujourd'hui : entre Charlie et Coulibaly⁵

- 20 La Modernité avait renversé l'échelle établie des valeurs en substituant une « transcendance horizontale » à une « transcendance verticale », et en établissant l'autonomie de celle-là par rapport à celle-ci ; la contemporanéité postmoderne ambitionne *stricto sensu* de supprimer le « théologico-éthique ». Autrement dit, d'un principe de co-existence pacifique et de neutralité proclamé des deux ordres, on est passé à une situation de conflit à la fois froid et chaud entre les deux ordres. D'une part, la politique a pour but avoué ou non avoué d'en finir une fois pour toutes avec le religieux ; et d'autre part, le religieux n'entend pas tendre la joue droite pour encaisser un second coup. Les deux ordres ne fonctionnent plus que sous le mode de « l'angélisme exterminateur » (Slama, 1993) pour reprendre la belle expression d'Alain-Gérard Slama.

- 21 On le voit, l'extrémisme est aujourd'hui consubstantiel aux deux ordres. C'est pourquoi nous décryptons et saisissons la laïcité aujourd'hui à travers les figures de *Charlie* et de *Coulibaly*. *Charlie* représente ici « la main gauche de l'État » (Bourdieu, 1998) par excellence. Il lutte pour l'État désormais laïque, mais sans le dire. La caricature est l'arme par excellence de ce combat contre la religion ; tout passe sous la trappe de la caricature et aucune figure de la religion n'est épargnée. De Jésus à Mahomet en passant par les figures de la religion juive, la satire est tout aussi virulente. *Charlie* incarne l'extrémisme par excellence ; il annonce la désacralisation et l'effacement complet de la figure religieuse. C'est cela qu'indique Edgar Morin lorsqu'il saisit la civilisation contemporaine sous le prisme d'une grande dislocation. En effet, affirme-t-il : « la laïcisation enlève à l'éthique de la société la force de l'inspiration religieuse » (Morin, *ibid.*, 22). Le combat pour la science et le droit étant définitivement acquis, Dieu étant par-là même déclaré *persona non grata*, la contemporanéité travaille maintenant à le tuer.
- 22 Mais tout cela n'est pas sans conséquence, car le « théologico-éthique » affirmait avant tout que la religion venait avant l'éthique pour la fonder ; supprimer le théologique revient donc à affirmer que celui-ci ne vient plus avant - crise des fondements - ni après pour donner sens- crise du sens. La double crise que traduit donc la suppression du « théologico-éthique » se comprend ainsi : « les fondements de l'éthique sont en crise dans le monde occidental. Dieu est absent. La loi est désacralisée. Le sur-moi social ne s'impose pas inconditionnellement et, dans certains cas est lui-même absent. Le sens de la responsabilité est rétréci, le sens de la solidarité est affaibli » (*ibid.*, 24).
- 23 Par ailleurs, la figure de *Coulibaly* n'est pas fondamentalement différente de celle de *Charlie*. *Coulibaly* est la réponse réactionnaire à l'extrémisme et au fondamentalisme républicain. C'est la *loi du talion* qui sert ici de repère martial, attaque, contre-attaque, chacun y va avec les armes qu'il possède : *Charlie* par le biais de la caricature, *Coulibaly* par le biais des armes de combat modernes.
- 24 Luc Ferry remarque à juste titre que le discours de la religion en réaction aux attaques millénaristes du politique est celui de la « revanche de Dieu ». Ainsi, « L'islam de Khomeiny, le christianisme de

Monseigneur Lefebvre ou le judaïsme de l'extrême droite israélienne seraient à comprendre comme les diverses facettes d'un phénomène unique et inquiétant : l'intégrisme » (Ferry, *ibid.*, 64). L'intégrisme, le fondamentalisme, l'extrémisme sont autant de termes qui qualifient la réponse à la Coulibaly.

- 25 Face aux attaques sans cesse répétées de l'État contre l'Église, face aux répudiations de la sphère publique du *théologico-éthique*, face à l'effacement programmé de la religion, l'Église catholique ainsi que la religion musulmane n'entendent pas évoluer et adapter leurs modes de fonctionnement pour répondre au goût du siècle ; elles n'entendent pas aliéner leurs essences spirituelles au séculier temporel (Jean-Paul II, 1996). Luc Ferry exprime cette idée qui est notamment celle de Jean Paul II :

« il convient donc, dans cette même logique, de ne pas se " modeler sur le monde présent " : ce n'est pas parce que l'époque est à la désacralisation de la liberté personnelle qu'il faut chercher à transformer le contenu de l'éthique chrétienne pour l'adapter au goût du jour. Tout à l'inverse, le chrétien authentique est à la fois un " résistant " et, pourquoi pas un " évolutionnaire ". Il doit plutôt transformer le monde qui s'adapte à lui » (Ferry, *ibid.*, 76).

- 26 Ce que le politique craint aujourd'hui et qui explique ses assauts répétés contre l'Église, c'est un « retour du religieux ». Dieu a encore son mot à dire dans ce monde qu'il a créé. Dans *Splendor Veritas*, Jean Paul II affirme l'importance inouïe du « théologico-politique » et l'impossibilité de remettre *en question l'existence du fondement religieux ultime des normes morales* (Jean-Paul II, 1996, §.36). Cette impossibilité est liée au fait que ces normes morales ne sont pas créées par l'homme lui-même, elles sont établies *par la loi divine, norme universelle et objective de la morale*. (Jean-Paul II, *ibid.*, §. 60). Et si la norme morale n'émane pas de l'homme lui-même, mais de Dieu, il va sans dire que l'humanisme laïc ne peut sauver l'homme de ses propres excès. La valorisation exclusive du *bon sens* ne serait-elle pas la cause de notre dérive commune ? Ne vaudrait-il pas joindre au *bon sens* le *sens* qu'impose la transcendance verticale qui définit la relation de l'homme non plus avec lui-même et son semblable mais aussi avec Dieu ?

IV. La question du sens et du bon sens : les apories d'un divorce

- 27 Le Moyen-Âge symbolisait le temps de Dieu, la Modernité l'affirmation de l'autonomie de l'homme à l'égard du religieux, et la contemporanéité le conflit chaud ou froid entre les deux ordres. Notre contemporanéité séculière est plongée dans la ténèbre la plus effroyable. On a qu'à citer pour s'en convaincre, les assauts répétés de l'État islamique réclamant maladroitement les droits d'Allah contre le politique - les attentats du 11 septembre aux États-Unis, l'attaque contre *Charlie hebdo* du 7 janvier 2015 et qui est le prétexte de ce texte, les incursions de la secte islamique Boko Haram contre l'école occidentale et la civilisation tout court ... Tous ces événements, on l'aura sûrement compris, traduisent l'état de délabrement dans lequel l'humanisme laïque a plongé la contemporanéité après le déni et le meurtre de Dieu. La question du Sens étant définitivement jetée aux oubliettes, le bon sens règne désormais en maître et c'est là justement que le bât blesse.
- 28 Descartes le premier a libéré l'homme à la fois de Dieu et du cosmos en le définissant comme un *sujet pensant* (Descartes, 1981). Kant reprend le flambeau en montrant que toute études sur l'homme doit distinguer deux aspects de celui-ci : l'aspect physique et l'aspect moral, car l'homme appartient à deux règnes, le règne du déterminisme par lequel il ressemble aux animaux et dépend totalement de la nature, et le règne de la liberté, par lequel il se distingue des animaux et ne dépend plus que de lui-même. Chaque homme est, à en croire Kant, un centre de décision, et lorsque nous décidons en fonction de notre sensibilité nous sommes agis alors que par la raison, nous agissons. L'homme en tant qu'être de volonté doit davantage agir en suivant sa raison ; celle-ci consacre le règne de la liberté et de l'autonomie morale surtout (Kant, 1960).
- 29 Voilà le *bon sens* précairement placé sur un piédestal mille fois au-dessus de ses capacités réelles. Or, Luc Ferry remarque non sans pertinence que « la religion est irremplaçable comme pourvoyeuse de sens » (Ferry, *ibid.*, 22). On ne peut pas supprimer innocemment le sens de la transcendance - verticale s'entend - sans plonger l'humani-

té dans les sentiers sinueux de la calamité et de la mort. Or qu'un tel discours vienne de la plume d'une athée invétéré comme Luc Ferry, cela est au moins révélateur de l'ampleur de la *crise du sens* que nous regrettons et de la survalorisation illégitime du *bon sens*. Pourquoi exclure a priori ?

- 30 Mais plus encore, l'odyssée de la raison montre à suffisance que celle-ci, quand elle se libère de toute autorité en se considérant elle-même comme autorité suprême - transcendance horizontale - tombe comme fatalement dans des égarements. Abraham Boallo Kome montre à cet effet que l'idée selon laquelle le monde serait désormais débarrassé de tout mystère, y compris de Dieu lui-même est une pure puérilité de l'esprit, de la raison dans ses égarements :

« imagination fertile pour ces pauvres humains qui rêvent de tous appréhender par le seul prisme de la raison et qui gardent d'opportuns silences face aux nombreux mystères qui continuent d'entourer l'homme, y compris l'homme lui-même. Non, le monde ne sera jamais un laboratoire clos où tout s'obtiendra et s'expliquera scientifiquement ; il y a des préoccupations qui se situeront toujours à un niveau autre que celui de la science »⁶ (Boallo Kome, 2008, 24-25).

- 31 Ce que les modernes ont considéré comme étant la plus grande richesse de l'homme, c'est-à-dire sa raison, s'est avéré être aussi la plus grande source de son angoisse. La raison en effet, loin d'être un instrument sacro-saint est apparue comme porteuse d'un pouvoir funeste et bientôt infernal (Atlan, 2002 ; Salomon, 2000). Le retour du *théologico-éthique* est donc un événement heureux à souhaiter vivement, car à en croire A. Kome, *quand on s'éloigne de la mesure fixée par Dieu, on tombe dans la démesure et on se ruine soi-même* ; il faut donc pour sauver l'homme de lui-même, une lucide symbiose du *sens* et du *bon sens*. L'homme ne peut pas se définir sérieusement en frappant d'ostracisme Dieu qui l'a créé à son image. A. Kome affirme à ce sujet que :

« depuis que l'homme est devenu sa propre idole, l'on a la désagréable surprise de constater que les rapports Homme/Homme et Homme/nature ne se sont pas moins compliqués. Hitler, Mussolini et leurs compères d'hier et aujourd'hui montrent à suffisance ce que devient un monde où l'homme prend la place de Dieu. L'on constate

même que, de son piédestal divin, il devient de plus en plus stressé, se rend dépendant des faux Dieux tels que la drogue et développe une grande propension pour le suicide. (...) force est de constater que sont plus grave encore pour lui les conséquences du refoulement de la présence d'un Dieu créateur de qui il dépend » (Boallo Kome, *ibid.*, 27).

- 32 Pour donc souligner la difficulté qu'il y a à séparer l'instance du *sens* de celle du *bon sens*, difficulté que nous soulignons dès l'exorde de ce texte et qui résidait dans la polysémie du mot laïcité, faisons un détour par l'étude d'un texte central qui exprime une position proche de la nôtre. Il s'agit de « Propositions pour une laïcité inclusive » de Gérard Bouchard publié dans le collectif *Laïcité et signes religieux à l'école* sous la direction de Denis Jeffrey. Bouchard y souligne non seulement la nécessité de distinguer des régimes de laïcité, tant ce mot ne désigne pas la même réalité tout le temps, mais aussi la nécessité de solidariser ces différents régimes en conservant une zone fluide de séparation entre eux qui puissent permettre d'équilibrer la nature de leur rapport en fonction des situations prévalentes. Les seuls points sur lesquels on ne négociera pas sont alors ce que Bouchard appelle les « valeurs fondamentales de notre société » au rang desquelles il cite « la démocratie, les libertés civiles, la non-violence et l'égalité homme-femme ». L'essentiel de sa position consiste alors à penser un mode interculturel de relation qui sache respecter les « différences » ainsi que les « valeurs fondamentales ». C'est à cette condition qu'une « laïcité inclusive » peut être pensée et opérationnalisée. « Il faut toujours se rappeler que l'objectif d'un régime de laïcité, c'est de faire en sorte que tous les citoyens puissent autant que possible vivre et agir ensemble dans leurs différences ». (Denis Jeffrey, 2015, 49).
- 33 C'est une position similaire que défendaient déjà Maclure et Taylor quand ils exprimaient l'idée d'une laïcité matinée aux saveurs de l'interculturalisme, du partage du *sens*, de la convergence du *sens* et du *bon sens*, bref une laïcité aussi inclusive que celle que défendra une demi-décennie après Bouchard. Selon nos deux auteurs, une laïcité véritable, et nous avons déjà dit qu'elle doit être inclusive, « doit aussi traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas ; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et

aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient » (Maclure et Taylor, 2010, 17).

- 34 La condition nécessaire pour y parvenir serait alors que l'État soit une instance neutre par rapport au foisonnement des religions, des croyances et des morales. C'est une telle neutralité qui pourra ainsi servir de moteur à une régulation sans discrimination et sans partie pris a priori, mettant par le fait même la *pluralité* au service de l'édification de la démocratie. Et si l'État y parvient alors, il ne « saurait faire sien aucuns des « engagements fondamentaux » ou des « convictions fondamentales » [...] qu'épousent les citoyens » (Maclure et Taylor, *ibid.*, 2010, 20-21).
- 35 Maclure et Taylor distinguent aussi deux modes d'opérationnalisation de la laïcité ainsi que deux principes forts. Pour les deux principes, il y a « l'égalité de respect et la liberté de consciences »⁷ (Maclure et Taylor, *ibid.*, p20). Pour les deux modes, il y a « la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité de l'État à l'égard des religions » (Maclure et Taylor, *ibid.*). Cependant, l'idée de séparation absolue de l'église et de l'État est cela même, pensons-nous alors qui nous a plongés dans notre malaise de civilisation. Maclure et Taylor eux-mêmes sont conscients de cet état de fait et c'est pourquoi la conclusion de leur étude insistera aussi sur l'urgence, aujourd'hui, d'édifier une laïcité inclusive. Nous soulignons à la suite de ces auteurs la nécessité de mettre en résonance le spirituel et le temporel si l'on veut penser un vivre ensemble harmonieux. Il n'y a pas un lieu du *sens* qui soit séparé du *bon sens* et, en retour, il n'y a pas un lieu du *bon sens* qui puisse se passer de l'inscription du *sens*. Le spirituel et le temporel sont donc deux horizons inclusifs inscrits dans le sujet et par quoi il se définit.
- 36 Du reste, le mot même d'humanisme était à la base par certains aspects l'expression de cette séparation malheureuse du lieu du *sens* et du *bon sens* de sorte que l'humanisme fut malheureusement l'autre nom de la laïcité. Le désir de retour à l'antiquité gréco-romaine était à la Renaissance l'expression de la volonté de passer d'une pensée outrageusement cléricale à une pensée profane qui soit proprement humaine. Parce que le Moyen-Âge opposait les « *humaniores litterae* » aux « *diviniores litterae* » c'est-à-dire aux lettres divines qui s'occupent de l'étude de la Bible, la Renaissance affirmait la volonté d'édu-

dier en priorité les « humaniores litterae » ou lettres humaines en tant que connaissances profanes. C'est ainsi que se comprend l'expression « être nourri aux humanités » par laquelle on désigne le fait d'être bon connaisseur des lettres profanes de la Renaissance. Celle-ci, comme période véritable de naissance de l'humanisme, désigne une nouvelle naissance, par quoi il faut encore entendre seulement le désir de penser le lieu du *bon sens* transcendantal humain sans faire recours au lieu alors transcendant du *sens*.

- 37 La Renaissance s'est ainsi efforcée d'oublier le Moyen-Âge et la scolastique qui y a dominé. Philippe Monnier reconnaît ce goût outré et qui cache mal le dégoût pour le Moyen-Âge lorsqu'il écrit que :

« l'humanisme n'est pas que le goût de l'antiquité, il en est le culte ; culte poussé si loin qu'il ne se borne pas à adorer, qu'il s'efforce de reproduire. Et l'humaniste n'est pas que celui qui connaît les antiques et s'en inspire ; il est celui qui est tellement fasciné par leur prestige qu'il les copie, les imite, les répète, adopte leurs modèles et leurs modes, leurs exemples et leurs Dieux, leur esprit et leur langue – Un pareil mouvement, poussé à ses extrémités logiques ne tendaient à rien de moins qu'à supprimer le phénomène chrétien » (cité par Lalande, 1997, 421).

- 38 Tout se passe comme si le Moyen-Âge et la religion constitutive avaient tellement abêti l'homme qu'au sortir de là, il s'était trouvé nu et incapable de penser par lui-même. Et cela seul contribuerait à justifier son anticléricalisme mal caché. C'est pourquoi dès ce début le combat pour l'humanisme fut en même temps le combat pour la revendication des droits de l'homme sans Dieu. Le mot humanisme s'est alors rependu comme un vaste programme révolutionnaire de redéfinition de l'homme. En ce sens, l'humanisme s'est donné comme l'affirmation, sans équivoque, de la déité de l'homme. La perspective y était donc révolutionnaire, et le but avoué, ou non avoué, était de rompre avec le système scolastique par trop religieux et avilissant pour fonder un nouveau monde, une conception laïque du monde, ou l'homme, pour ainsi dire, se faisait lui-même Dieu, c'est à dire centre du monde.

- 39 Par la suite, cette entreprise révolutionnaire de redéfinition de l'homme se poursuivra en se développant sur le terreau de l'athéisme le plus virulent. Par ce côté, l'humanisme était apparu comme la cri-

tique au vitriol de la religion, la négation de l'existence de Dieu, soldée par l'affirmation de la divinité ou de la déité de l'homme. Feuerbach s'était fait le champion de cette vision des choses. Dans son ouvrage majeur, *Essence du christianisme* (Feuerbach, 1864), il postule l'idée d'un « humanisme athée » ; remet en question l'existence de Dieu en le ravalant au rang de chimère, d'illusion, de pure fiction créée par l'homme qui, en raison de sa faiblesse et de ses besoins multiples, projette dans l'esprit l'idée d'un Dieu paternaliste capable de l'aider et de le reconforter. Et si Dieu n'existe pas, et s'il n'est qu'une pure illusion de l'esprit, c'est donc que l'homme lui-même est un Dieu : « homo hominis deus es ».

- 40 Ce qu'il y a alors de commun à ces humanistes modernes, c'est l'idée d'un ébranlement, d'une subversion du domaine religieux, qu'il soit maintenu ou pas. Les humanistes modernes affirment l'idée, comme nous l'avons indiqué, de la déité de l'homme lui-même. C'est l'effort de penser l'homme, sans référence à Dieu ou à la nature qui guide alors le projet de l'humanisme moderne. De la sorte, l'effort d'édification de la laïcité est inséparable de l'effort de réalisation de l'humanisme dès la Renaissance.
- 41 L'humanisme laïc est donc un humanisme désenchanté qui s'est bâti sur un idéal fallacieux - celui du bonheur de l'homme sans Dieu. Livré à lui-même, l'homme ne peut même pas pressentir ce bonheur ; et, si les éthiques profanes, même les plus sophistiquées devaient constituer l'horizon ultime de notre destinée, il nous manquerait encore l'essentiel, le sens qui constitue l'offre du *théologico-éthique*. La religion et la politique sont pour nous deux formes de béquilles : par la première, les hommes se trouvent liés grâce à des exigences et des fins spirituelles ; et, par la seconde, ils décident ensemble des règles et des conduites qui leur sont nécessaires pour vivre en harmonie. La religion et la politique participent respectivement au progrès qualitatif et quantitatif du vivre ensemble. Il s'agit donc de travailler à faire coïncider le religieux et le politique, d'affirmer la « relation congénitale du religieux et du politique » (Heimonet, 1999). Mais, la question n'est pas de rétablir la religion a priori comme une instance atemporelle soustraite de toute critique ; bien au contraire, il s'agit d'évaluer lucidement les ressources dont elle dispose pour prendre en marche la dynamique de notre société contemporaine.

Conclusion

- 42 Nous avons travaillé à tracer une trajectoire historique qui puisse à terme permettre d'identifier ce qu'on pourra alors penser comme des figures possibles de la laïcité de sorte que, en cette fin de parcours, on ne puisse plus dire de la laïcité qu'elle est une chose sans pouvoir être ensuite autre chose selon que le contexte l'exigera. Précisément, le détour par l'histoire nous permet de voir que la laïcité est tantôt un principe fort de liberté comme ce fut notamment le cas dans l'Antiquité où le spirituel copinait bien avec le temporel et tantôt l'expression d'une politique discriminatoire comme ce fut aussi le cas au Moyen-Âge et dans la Modernité. On voit alors la nécessité de repenser la laïcité de sorte qu'elle soit la solution à un problème de civilisation ; de sorte qu'elle ne soit rien de définitif, mais quelque chose qui demeure contextualisable et donc relatif ; de manière à toujours ménager les possibilités d'une mise en résonnance efficace du sens et du bon sens.

BIBLIOGRAPHY

- Atlan H. (2002), *La science est-elle inhumaine ?*, Paris, Bayard.
- Baubérot J. et Milot M. (2017), *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, D.I.L.A.
- Benoît XVI (2007), *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion.
- Boallo Kome A. (2008), *Le « Nouvel-Age », ce dangereux inconnu : l'urgence de démasquer les activités des ténèbres*, Nkongsamba, Nihil obstat.
- Bourdieu P. (1998), *Contre-feu I*, Paris, Raison d'agir.
- Dimi Ch.-R. (2011), « *La philosophie aux frontières de l'humain et du divin : une lecture intrastructurale de l'apologie de Socrate* » dans Nka, *Lumière*, Revue interdisciplinaire de la faculté des lettres et sciences humaines, Numéro double 9/10.
- Dumont J.-P. (1962), *La philosophie antique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Ferry L. (1996), *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.
- Feuerbach L. (1864), *L'Essence du Christianisme*, Bruxelles, Leipzig et Livourne, Lacroix, Verboeckhoven & C^{ie}.
- Gauchet M. (1984), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- Gauchet M. (1998), *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.

- Haarscher G. (1996), *La laïcité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Heimonet J.-M. (1999), *Tocqueville et le devenir de la démocratie : la perversion de l'idéal*, Paris, L'Harmattan.
- Hottois G. (1996), *Entre symboles et technosciences, un itinéraire philosophique*, Paris, Champ Vallon (Presses universitaires de France).
- Jean Paul II (1996), *La splendeur de la vérité*, Paris, Plon.
- Kant E. (1960), *Critique de la raison pratique*, Paris Presses universitaires de France.
- Kant E. (1991), *Qu'est-ce que les lumières ?*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne.
- Lecourt D. (2003), *Humain post humain*, Paris, Presses universitaires de France.
- Maclure J. et Taylor Ch. (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- Mondoué R. (2009), *Nouveaux philosophes et antimarxisme, Autour de Marx est mort de Jean-Marie Benoist*, Paris, L'Harmattan.
- Morin E. (2004), *La méthode 6, l'éthique*, Paris, Seuil.
- Platon (1962), *La République*, Paris, Gonthier.
- Salomon J.-J. (2000), *Survivre à la science : une certaine idée du futur*, Paris, Albin Michel.
- Slama A.-G. (1993), *L'angélisme exterminateur*, Paris, Grasset.
- Spinoza (1965), *Traité théologico-politique*, Œuvres II, Paris, Flammarion.
- Tsala Mbani A. L. (2013), *L'ingénierie procréatique et l'émergence d'une génération bâtarde des droits de l'Homme*, Paris, L'Harmattan.
- Vatican II, *les seize documents conciliaires* (1967), Montréal et Paris, Fides.
- Voltaire (1964), *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier.

NOTES

1 « Le mot laïcité a été formé au XIX^e siècle. Il vient du grec *laos* (peuple). Il est apparu en 1871 à propos de l'enseignement public. Il ne figure pas dans la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905. Il est parfois jugé intraduisible dans certaines langues comme l'anglais (*political secularism* est considéré comme un équivalent) ». Source : Conseil d'État, rapport *Un siècle de laïcité*, 2004, cité par Jean Baubérot et Micheline Milot, *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, Direction de l'information légale et administrative, 2017, p. 25.

2 Voir par exemple l'inquisition, les croisades et la nuit de la saint Barthélemy en France en guise d'exemples.

3 *La transcendance verticale* lie l'homme à Dieu en affirmant la soumission de celui-là à celui-ci ; à contrario, la *transcendance horizontale* supprime Dieu, lie l'homme à son semblable et ne reconnaît comme autorité que celle de la seule raison.

4 Dans la préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza écrit précisément : « j'ai cru ne pas entreprendre une œuvre d'ingratitude ou sans utilité, en montrant que non seulement cette liberté peut être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'État, mais que même on ne pourrait la supprimer sans détruire la paix de l'État et la piété. Telle est la thèse que mon principal objet a été de démontrer dans ce traité » (p. 22).

5 Ce titre n'est ainsi formulé que parce que ce texte est rédigé en 2015, quelques mois après les attentats de *Charlie Hebdo*.

6 Il est juste de le dire, ce que dit Boallo Kome est fort pertinent pour comprendre ce à quoi nous aspirons nous-mêmes ici. On digère mal le fait que la science, même désormais couplée à la technique, n'explique qu'une infime partie de notre univers, une partie inférieure aux 10 % de notre univers qui, lui, est dominé par ce que nos savants nomment « la matière noire » et qu'ils décrivent comme ce qui reste encore de mystérieux dans notre univers, mais qu'ils ne désespèrent pas de pouvoir expliquer un jour. Ce qu'il faut alors dire, c'est que même en nourrissant l'espoir de rendre l'univers intelligible à l'esprit humain, ce qui est souhaitable pour tous d'ailleurs, notre actuel rapport à cet univers est aveugle malgré nos prétentions ; les forces naturelles sont celles-là même qui résistent à être domptées et c'est pourquoi notre science ne cherche même plus tant à les maîtriser qu'à les reproduire, de sorte que, comme le fera alors remarquer le Bachelard de « Noumène et microphysique » et dans les textes postérieurs, la science devient « technique des effets ». Il faut alors, non plus dans la logique de Bachelard, être moins hégélien et plus pascalien. Le premier défend la rationalité absolue du réel en même temps que la consubstantialité des deux dimensions, de sorte que le réel ne soit que l'autre nom de la rationalité quand en retour la rationalité est l'autre nom du réel. Ceci explique bien son « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». On peut y voir le scientisme avant la lettre de Hegel qui à son corps défendant continue les prétentions rationalistes de Descartes et de Kant. Sans doute opère-t-il vraiment la « totalisation » qu'il avait souci de faire. Le second quant à lui ne dénie pas l'aspect rationnel de l'homme, son geste fort est plutôt d'enjoindre cet homme à se rendre compte de son impuissance face aux forces de la nature ; c'est pourquoi il le définira par le mot de « ro-

seau ». L'attitude pascalienne est alors tout empreinte d'humilité, de sens et de bon sens quand celui des autres – Descartes, Kant et Hegel – est tout empreint de défis et d'orgueil.

7 Nous avons déjà vu en quoi Spinoza était l'un des principaux auteurs qui ont dès le XVII^e siècle introduit et défendu cette position dans son *Traité théologico-politique*.

ABSTRACTS

Français

Nous tentons dans ce travail de montrer que la notion de laïcité est polysémique. Un regard rétrospectif sur son histoire conforte dans l'idée qu'elle revêt des sens variés en fonction des époques et des contextes ; qu'elle ne revêt pas un sens unique et uniforme dans toute l'histoire de la pensée ; qu'elle est même une notion dont la pratique a précédé l'existence même de la notion. Ce qui de toute évidence en rajoute à la difficulté de la définir, puisque, au fond, il apparaîtra bientôt dans le corps de ce travail qu'elle a bien des contenus spécifiques selon les lieux, les contextes et les périodes plutôt qu'un sens précis universalisable de fait et de droit. De la sorte, les prétentions des modernes de fonder un humanisme laïc dans le sens de l'universalité comme si toutes les sociétés humaines vivaient en fonction des mêmes rites, des mêmes religions et des mêmes croyances se seront vite éprouvées en leur limite comme jadis, au Moyen-Âge, la volonté martiale du pouvoir pontificale s'était aussi éprouvée en ses propres limites quand elle avait exprimé la prétention de rallier les peuples païens à la religion chrétienne. De même alors qu'une telle volonté de conversion par le glaive a fait du Moyen-Âge, à bien des égards, une période sombre de l'histoire à laquelle on ne se réfère la plupart du temps que négativement, et ce indépendamment de son apport majeur dans l'histoire des sciences et des techniques, de même encore, la modernité court le risque de se voir sombrer dans le même délire que ce Moyen-Âge si elle ne reconvertit pas son regard désastreux sur la nature de ses rapports entre le spirituel et le temporel. Il s'agira pour nous de cerner au-delà de ce flux polysémique la signification réelle de la laïcité pour nous qui sommes situés à la confluence de deux époques, à savoir la modernité et la contemporanéité postmoderne. Par-delà cette intuition purement intellectuelle du sens de la laïcité, il s'agira aussi pour nous de montrer que l'homme n'est jamais tant malheureux que quand il est livré à lui-même ; que la raison humaine a cette fâcheuse tendance à faire croire à l'homme qu'il est lui-même Dieu ; que le lieu du sens que propose le théologico-éthique est bon gré mal gré indissociable du lieu du bon sens du temporel humain ; que l'éthique laïque à elle seule serait malgré toute sa dose de « bonne volonté » incapable de fonder le bonheur de l'homme ainsi que la paix sociale ; que la prise en compte symbiotique des deux ordres – le religieux/spirituel et le politique/tempo-

rel en l'occurrence - est un impératif pour le bonheur de l'homme et la survie de l'humanité en proie au désenchantement.

English

We try in this work to show that the notion of secularism is polysemic. A retrospective look at its history reinforces the idea that it has different meanings depending on the times and contexts; that it does not have a unique and uniform meaning throughout the history of thought; that it is even a notion, so practice preceded the very existence of the notion. Which obviously adds to the difficulty of defining it, since, at bottom, it will soon appear in the body of this work that it has specific contents depending on the places, contexts and periods rather than precise meaning universalizable in fact and in law. In this way, the pretensions of the moderns to found a secular humanism in the sense of universality as if all human societies lived according to the same rites, the same religions and the same beliefs will be speedily tested in their limits as formerly, in the Middle Ages, the martial will of the pontifical power had also been tested in its own limits when it had expressed the pretension of rallying the pagan peoples to the Christian religion. Similarly, while such a desire for conversion by the sword has made the Middle Ages, in many ways, a dark period of history that is referred to most of the time as negatively and independently of its major contribution in the history of science and technology, even so, Modernity runs the risk of being sinking into the same delirium as this Middle Ages if it does not reconvert its disastrous view on the nature of its relationship between the spiritual and the temporal. It will be for us to define beyond this polysemic flux the real meaning of secularism for us who are located at the confluence of two eras, namely modernity and postmodern contemporaneity. Beyond this purely intellectual intuition of the meaning of secularism, it will also be for us to show that man is never so unhappy as when he is delivered to himself; that human reason has this unfortunate tendency to make man believe that he himself is God; that the place of meaning proposed by theologico-ethics is willy-nilly inseparable from the place of the common sense of the human temporal; that secular ethics alone, despite all its dose of "goodwill", could not found human happiness and social peace; that the symbiotic consideration of the two orders - the religious / spiritual and the political / temporal in this case - is an imperative for the happiness of man and the survival of mankind in prey to disenchantment.

INDEX

Mots-clés

laïcité, spirituel, temporel, sens, bon sens

Keywords

secularity, spiritual, temporal, sense, common sense

AUTHOR

Gabin Kenko Djomeni

Gabin Kenko Djomeni prépare actuellement un doctorat PHD à l'université de Dschang (Cameroun) sur la question de l'humanisme à la lumière de l'œuvre de Gilbert Simondon sous l'encadrement d'A.L. Tsala Mbani.