

Sous la direction de
Ali Sedjari

La modernité inégale



Pouvoirs, avoirs et savoirs
dans la construction d'une démocratie
généralisée

L'Harmattan



Laïcité et espace public

Jacques BOUINEAU*

La laïcité n'est-elle concevable qu'en république ? Ne peut-elle se penser avant la modernité ? Est-elle une contre Église ? Ces questions, et beaucoup d'autres, surgissent immédiatement dès qu'on évoque le terme de laïcité.

Depuis que la manifestation de plus en plus visible de l'islam dans un espace public où, en France, toute trace de religion avait pratiquement disparu, il a fallu revenir sur des notions que l'on croyait appartenir à l'histoire. Comme, de plus, cette intrusion du religieux dans la cité a suscité des réactions politiques et des soubresauts dans la société civile, il n'est peut-être pas inutile d'utiliser les instruments que l'histoire du droit offre afin d'éclairer le débat de manière nouvelle.

Avant d'analyser le phénomène avec cette focale, posons, pour la énième fois cette question préliminaire : la laïcité est-elle un phénomène purement français ? Ou bien encore existe-t-il une laïcité « à la française », ontologiquement différente de toutes les autres que l'on rencontrerait autre part ?

Afin de répondre à la question, il faut en poser une autre en préalable : y a-t-il une singularité française, liée à la construction de l'État ? Pour résoudre l'interrogation de façon satisfaisante, il nous appartient de sonder la manière dont le royaume s'est bâti, les socles juridiques sur lesquels il s'est fondé. Une fois ceci fait, il n'y aura plus qu'à dévider le fil des conséquences logiques.

Commençons par le sens des mots. Que signifie « laïcité » en français ? D'après le *Robert*, qui retient la définition de Capitant, la laïcité est une

* Professeur d'histoire du droit Université de la Rochelle.

« conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les églises aucun pouvoir politique ». Littré (1) ne connaît pas le mot « laïcité » (2). Pour le site « Politique.net » (3), « on peut définir la laïcité comme la séparation entre le religieux et l'État. La première définition de la laïcité a été proposée par Fernand Buisson en 1887 dans son Dictionnaire de pédagogie. Il faisait de la laïcité la « sécularisation des institutions politiques d'un État » La définition s'est ensuite élargie. Aujourd'hui, elle renvoie également à un principe d'unité rassemblant les Hommes de différentes religions au sein d'une même société, comme le définit Jean Baubérot, fondateur de la sociologie de la laïcité : « La laïcité, c'est à la fois un règlement juridique et un art de vivre ensemble (4). » Très vite, cette conception de la laïcité passe dans le monde musulman : en 1899, en effet, 'Abd al-Rahman al-Kawākibi suggère la création d'un khalife et son installation à La Mecque pour l'ensemble du monde musulman, sur le modèle de l'institution pontificale. Compétent pour les affaires religieuses, il devrait être dépourvu de tout pouvoir séculier (5).

Ceci dit, la définition de Jean Baubérot rend en effet parfaitement compte de l'évolution qu'a connu le mot dans la conscience française au cours du XX^e siècle : à une réalité juridique et politique est venue s'ajouter une conscience sociale.

Pour continuer à réfléchir à partir des mots, recherchons la manière dont on dit « laïcité » chez nos voisins (6). En Bulgarie, on peut dire *mirianstvo*

(1) Édition de 1878.

(2) Littré signale le mot « laïcisme », en le faisant précéder d'une croix (!) pour en signaler la disparition : « Nom d'une doctrine répandue au XVI^e siècle en Angleterre, qui reconnaissait aux laïques le droit de gouverner l'Église. » Pour Robert, le laïcisme – dans son sens ancien – est une « doctrine tendant à réserver aux laïques une certaine part dans le gouvernement de l'Église », et dans son sens moderne [l'édition que nous utilisons a été publiée en 1978] une « doctrine qui tend à donner aux institutions un caractère non religieux » ; Robert emprunte ses définitions à l'Académie française.

(3) La version que nous citons a été mise en ligne le 5 avril 2011.

(4) <http://www.politique.net/2011040501-qu-est-ce-que-la-laicite.htm> (consulté le 20/1/16).

(5) *Al-Muqatam*, n° 3149, 7 août 1899, cité in Salam Kawakibi, « Un réformateur et la science », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 101-102/juillet 2003, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 11 mars 2016. URL : <http://remmm.revues.org/43>

(6) Nous n'utiliserons ici comme exemples que les langues dans lesquelles nous possédons quelques notions au moins.

ou si
ou à
l'exp
verd
tradi
« laïc
conc
laïcité
la dif

(7) Fon
des Sc
Diction
signale
de cart
proviè
et poss
(8) Sub
« popu
Kakoul
(9) Qui
(10) Le
vendilig
« laïcité
l'École
(11) Ce
(12) Di
896 p.
(13) Si
10 VI 14
(14) Ma
(15) Di
p. 420.
(16) V.
portug
(17) Du
mentio
« de la
indiqué
(http://
répons
consult

ou *svetski karakter* (7). En Grèce, on a le choix entre deux mots : *laikotís* (8) ou *kosmikotís* (9). En Norvège, on traduit soit par *verdslighet* (10), soit par l'expression *atskillelse av stat og kirke* (11) ; de même au Danemark avec *verdslighed* (12), ou en Islande avec *veraldarhyggju* (13). En Angleterre, la traduction par *secularism* n'est pas satisfaisante, car elle signifie bien plus « laïcisme » que « laïcité » (14), et du reste les Anglais qui veulent évoquer le concept le disent en français ; il en va de même en Espagne avec *laicidad* et *laicismo*, qui sont tenus pour équivalents (15), tandis qu'au Portugal, on fait la différence entre *laicismo* et *laicidade* (16). En Suède, on ne le dit pas (17).

(7) Formé sur l'adjectif *miraini* (« laïque, séculier ») ; v. le *Dictionnaire français-bulgare* de l'Académie des Sciences de Bulgarie (édition consultée : Sofia, 1992 (3^e éd.), 1208 p.), p. 682 ; cependant, le *Dictionnaire bulgare-français* de la collection Gaberoff (édition consultée : 1998-1999, 872 p.) ne signale même pas *mirianstvo*. Au demeurant, en principe « laïcité » se dit *sekularizm*. Quand on parle de caractère laïque c'est *svetski karakter* et dans la langue plus ancienne *mirski karakter* (les deux proviennent de *svjat = mir = monde*). Enfin, le mot « laïc » existe mais il est opposé au « sacerdoce » et possède une connotation différente.

(8) Substantif qui découle de l'adjectif *laikos*, qui signifie à la base « du peuple » et, par extension « populaire » et donc « laïc » (d'après le dictionnaire d'Alexandrou A. Tsoukara, Athènes, Ekdoseis Kakoulidi, 1996 p. 328).

(9) Qui signifie « sociabilité, mondanité ».

(10) Le *Norsk-fransk blå ordbok* (éd. consultée : Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1990, 533 p.) traduit *verdslighet* par « mondanité » [mais c'est plutôt « de ce monde, profane »] et le verbe *verdsligjøre* par « laïciser », en donnant la précision suivante : *utelukke religionen fra skolen* (« exclure la religion de l'école ») (p. 508).

(11) Ce qui signifie littéralement « séparation de l'État et de l'Église ».

(12) D'après le *Dictionnaire danois-français* de chez Gyldendal (éd. consultée : Copenhague, 2001, 896 p.), p. 835.

(13) Si l'on en croit le dictionnaire en ligne (<https://fr.glosbe.com/fr/veraldarhyggju> - consulté le 10 VI 16) ; il n'existe pas de vrai dictionnaire papier disponible en France.

(14) Malgré l'ordre retenu par le *Harrop's* (éd. consultée : Londres, 1967).

(15) Dans le *Dictionnaire français-espagnol* de chez Larousse (éd. consultée : 1991, XXIV + 976 p.), p. 420.

(16) V. les dictionnaires de la maison Editoria (éd. consultée : Porto, 1999, 767 p.), p. 450 à partir du portugais et p. 433 du dictionnaire français-portugais (éd. consultée : Porto, 1994, 798 p.).

(17) Du moins le *Franska ordbok* de chez Norstedt (éd. consultée : Gjøvik, 1999, XX + 503 + 32 p.) ne mentionne-t-il pas l'entrée « laïcité » du côté français, et à partir du suédois, seul l'adjectif *världslig* (« de ce monde, laïque » [avec la précision *icke kyrklig*, c'est-à-dire « pas religieux, profane »]) est indiqué à la p. 483 ; aucun substantif n'y figure. Et si on va sur Internet au premier dictionnaire en ligne (http://www.lexilogos.com/suedois_dictionnaire.htm), on obtient la réponse suivante : « Aucune réponse n'a pu être trouvée pour laïcité » (<http://www.azoria.com/php/search.php?word=laicity> - consulté le 20 I 16).

En Allemagne on dit *weltliche(r) Character* (18), c'est-à-dire qu'en fait il n'y a pas de mot spécifique. En Italie, le terme de *laicità* renvoie en fait à une hostilité à l'Église catholique, tandis que le *maallikko* finnois renvoie à l'idée de « profane ». En arabe enfin, le jeu des dictionnaires est assez pittoresque : sur le verbe *ealmana* qui est traduit par « laïciser, séculariser », on a formé *ealmaneyya* (en dialectal égyptien (19)) qui traduit « laïcité », mais si on prend le dictionnaire arabe-anglais (20), il n'y a rien d'autre que l'adjectif *eilmaani* (« secular ») et le nom qui est traduit par « layman ».

Ces remarques philologiques étant faites, si l'on considère l'histoire sur le long terme, on constate que la dualité de pouvoirs (civils et religieux) remonte aux premiers temps de l'organisation humaine. Elle est présente en Égypte ancienne et dans les civilisations mésopotamiennes. Mais peut-on pour autant assimiler laïcité et dualité des pouvoirs (21) ?

Pour qu'existe la laïcité, il convient en effet de rencontrer un espace public juridiquement défini et une législation qui organise les rapports entre les pouvoirs. Il convient ensuite de distinguer nettement deux domaines : la sphère publique (I) et la sphère privée (II).

Une telle manière de voir suppose un sentiment de collectivité organisée sur des bases propres. Si l'on se place en Europe à l'époque médiévale, on peut dater cette apparition des réflexions de Marsile de Padoue dans le *Defensor Pacis*, base de la construction de l'État moderne. Certes la laïcité entendue au sens de norme civile distincte de la loi religieuse est bien antérieure, mais elle ne sera en revanche théorisée que bien plus tard, au temps de la République.

(18) D'après le *Harrap's* (éd. consultée : Edimbourg-Paris-Stuttgart, 1989 (1^{re} éd.), XIV + 607 p.), p. 661 ; composé qui, mot à mot, veut dire « caractère laïc ». Mais dans les faits, on trouve *Laizitaet* et *Laizismus*, et parfois *Trennung von Staat und Kirche* quand il faut expliquer la situation française.

(19) D'après Wadie Boutros, *Lexique franco-égyptien. Le parler du Caire*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2000, p. 156.

(20) El Saïd Badawi et Martin Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1986, p. 595. Le dictionnaire de Jean-Claude Rouland, *l'Arabe parlé du Caire*, n'a pas pu être consulté.

(21) V. Burt Kasparian, « L'oudj nésou, manifestation laïque de la volonté royale dans l'Égypte ancienne », in Jacques Bouineau (dir.), *la Laïcité : nouveaux regards sur l'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 13-35.

Religi

La c
autres
dont o
ou lieu
(person
pas ser

Res pu

Dan
(premi
Guillau
textes
tard (2
dans l'e
fait en

Marsile

Beau
lorsque
débat e
Pour l'e
sacerdo
conscie
dualité

(22) Jacq
de Léona
art et pol
in Jacque
théologi

(23) Notre
quelques

(24) Pour
Auteurs d
stream/fil

(25) On se

Religion et espace public

La question de la laïcité doit être mise en perspective par rapport à deux autres notions : la *res publica* (A) et l'individu (B). En effet, selon la manière dont on considère la *res publica* (simple personne morale de droit public, ou lieu d'expression d'une destinée plus ou moins manifeste) et l'individu (*persona* ou *egomet* (22)), les rapports entre les hommes et la religion ne sont pas semblables au sein de l'espace public.

Res publica

Dans l'histoire de l'Europe moderne, on peut dater l'apparition de l'État (premier espace juridiquement défini) du XIV^e siècle, sous l'influence de Guillaume de Plasians et de Marsile de Padoue. C'est à partir d'extraits de textes de ce dernier auteur que nous commencerons à réfléchir (a). Plus tard (23), et singulièrement à l'époque des Lumières, la place de la religion dans l'espace public prend un tout autre tour ; cette lente transformation se fait en France grâce à la mise en place de l'absolutisme (b).

Marsile de Padoue

Beaucoup de choses avaient déjà été dites et bien des arguments échangés lorsque Marsile de Padoue (24) écrit son *Defensor Pacis*. Gibelin, il reprend le débat en des termes que n'aurait pas désavoués Frédéric II de Hohenstaufen. Pour l'empereur, on sait que la *plenitudo potestatis* était assimilée à une *sacerdotalis abusio potestatis* ; c'est-à-dire qu'en apparence opposée à la conscience commune qui traversait l'Occident depuis saint Paul (25), la dualité de pouvoirs venait dresser l'un contre l'autre deux pouvoirs rivaux.

(22) Jacques Bouineau, « Les ambiguïtés de l'art officiel au XVI^e siècle : l'exemple de la Sainte Anne de Léonard de Vinci » (en collaboration avec Loïc Charpentier), in Jacques Bouineau (dir.), *Antiquité, art et politique*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 179-209 ; Id., « De l'homme total à l'homme éclaté », in Jacques Bouineau (dir.), *L'Homme méditerranéen face à son destin. Aspects juridiques, politiques, théologiques*, Hommage à Marie-Luce Pavia, Paris, L'Harmattan, 2016, à paraître.

(23) Notre propos ne consiste évidemment pas à être exhaustif ; nous souhaitons simplement lancer quelques pistes de réflexion.

(24) Pour l'attribution du *Defensor Pacis*, v. Nicolas Valois, « Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Auteurs du *Defensor Pacis* », *Histoire littéraire de la France*, 1906, p. 528-623, <https://archive.org/stream/histolitt33riveuoft#page/528/mode/2up> (consulté le 8 IV 16).

(25) On se souvient de sa formule : *non est potestas nisi a Deo* (tout pouvoir vient de Dieu).

En effet, dans la pensée des canonistes, du fait de ce postulat paulinien, il ne saurait y avoir de pouvoir indépendant de celui de Dieu, symbolisé sur terre par le pape (26). L'empereur avait fortement ébranlé cette certitude par la notion d'« abus de puissance sacerdotale ». Mais hormis l'échange de coups, aucun résultat concret véritable n'était sorti de la polémique.

L'apport de Marsile tient à cela qu'il considère cette *plenitudo potestatis* comme le mal majeur de la société de son temps. Il voit dans la soumission des gouvernements civils au pouvoir religieux un argument sophistique et la preuve d'une justice coercitive. En d'autres termes cette domination n'est pas fondée et est oppressive. Il convient donc de redonner à l'espace civil son indépendance et sa majesté. Certes, ses thèses ne peuvent être séparées de l'époque dans laquelle elles ont vu le jour et singulièrement des choix partisans de l'auteur : gibelin, il a à cœur de faire triompher les intérêts impériaux en Italie au détriment de ceux du pape. Mais il tient aussi à élever le débat.

Pour sortir de l'affrontement *guelfes/gibelins*, il préconise la restauration de l'Empire romain. L'usurpation de pouvoir par le pape est une duperie et un détournement du message du Christ, pense-t-il. « La communauté des hommes est un phénomène naturel. Naturelle également est l'association des hommes au sein de la cité, qui se suffit à elle-même et qui a pour finalité propre l'obtention du bonheur civil, expression de la vie en ce monde, de la perfection (27) ». C'est-à-dire que deux siècles après Suger, Marsile de Padoue consolide l'édifice théorique qui a commencé à se bâtir autour de la notion de *corona*. Ce qui s'élève ainsi n'est rien d'autre que l'État, personne morale de droit public, et non simplement la partie visible d'un monde dans lequel doit s'exprimer la volonté de Dieu.

Dès lors, la loi – que le prince a pour rôle d'appliquer – exprime le bien commun. Détenteur originel du pouvoir, le peuple l'a remis entre les mains du prince, qui est donc législateur et juge. Or les prêtres ont usurpé le

(26) Les canonistes ont volontiers recours aux arguments juridiques pour fonder la suprématie pontificale – on se souviendra simplement d'Alvaro Pelayo pour qui, en vertu de la règle *accessorium sequitur principale*, celui qui gouverne l'âme doit gouverner le corps. Mais ils peuvent aussi se référer au droit féodal, comme Gilles de Rome, qui attribue le domaine éminent à l'Église et le domaine utile à l'empereur, car le temporel c'est le corps et le spirituel l'âme. V. Jacques Bouineau, *Traité d'histoire européenne des institutions. 1^{er}-XV^e siècle*, Paris, Litec, 2004, p. 594, pour une présentation plus fournie.

(27) Jeannine Quillet, *Les Clés du pouvoir au moyen-âge*, Paris, Flammarion, 1972, p. 103.

pouvoir :
cette erre
prince bé
de plus, c
pouvoir. L
prêtres de
être soum
une partie

Ces cor
de Plasian
une époq
nouveaux
d'établir le
le faire Ra
d'indépen
se heurte
triomphe
Occident,
le gond) d
bien un él
avec Must
royaume d
l'hégémon

La renco
des légiste
la sphère h

Absolutism

Le mot
« laïcité ».
absolu », le
De fait, Ga

(28) Al-Razi (m
(29) Il est aug
début du XIX^e

pouvoir : simples médecins de l'âme, ils se prennent pour des justiciers. Et cette erreur s'incarne dans le pape, qui se prétend au-dessus de tout. Le prince bénéficie de la délégation de pouvoir consentie par le peuple, et de plus, comme *non est potestas nisi a Deo*, c'est Dieu qui lui a donné son pouvoir. Le pape n'a donc rien à faire dans la gestion des affaires civiles ; les prêtres doivent, à l'imitation de Jésus, vivre dans la pauvreté et l'humilité et être soumis au concile, si besoin, et en tout cas au prince. Le sacerdoce est une partie de la cité et non l'inverse.

Ces considérations intervenant peu après la célèbre phrase de Guillaume de Plasians – « Le roi de France est empereur en son royaume » –, c'est une époque nouvelle qui s'ouvre à la réflexion, en direction de concepts nouveaux. Car, le concept d'État est nouveau. Il ne suffit en effet pas d'établir le primat de la raison et l'amour du bien public, comme avait pu le faire Razès (28) pour que cela suffise à permettre de créer les conditions d'indépendance du politique au sein de l'État : en Orient cette indépendance se heurte à la réaction qui, écartant le mu'tazilisme et la raison, assure le triomphe du *taqlid* des asharites, lequel favorise le pouvoir personnel ; en Occident, la Réforme grégorienne, faisant du pape *caput et cardo* (la tête et le gond) de la chrétienté, affranchit l'Église du pouvoir politique. Il faut donc bien un élément déclencheur, que l'Orient n'a pas trouvé avant le XX^e siècle avec Mustapha Kemal, Habib Bourguiba et quelques autres (29), mais que le royaume de France voit germer dès le XIV^e siècle : un contre-pouvoir civil à l'hégémonie religieuse, qui prend corps dans l'État.

La rencontre des convictions gibelines de Marsile et de l'habileté juridique des légistes royaux de France rend en effet possible une indépendance de la sphère humaine et politique au sein de cette entité nouvelle qu'est l'État.

Absolutisme et laïcité

Le mot « absolutisme » est souvent aussi mal compris que celui de « laïcité ». L'étymologie est pourtant claire et fournie par le Robert : « de absolu », lequel vient du « latin *absolutus*, complet, parfait, sans restriction ». De fait, Gaffiot donne cinq sens à *absolvo* : « 1 détacher, délier... 2 dégager,

(28) Al-Razi (mort en 925).

(29) Il est aujourd'hui trop tôt pour savoir quel sera le résultat durable des printemps arabes du début du XXI^e siècle.

laisser libre..., 3 dégager de, délier de..., 4 acquitter, absoudre..., 5 achever... ». Toutefois l'étymologie a été recouverte par les dérives du pouvoir absolu, la répugnance des Européens envers le pouvoir despotique, l'hostilité à l'hégémonie française en Europe – qui a correspondu aux siècles de l'absolutisme – et la vulgate révolutionnaire qui, en France, a caricaturé et stigmatisé un régime décrété d'« ancien » pour justifier la Révolution.

C'est ainsi que le Littré définit l'absolutisme (30) en ces termes : « Système de gouvernement où le pouvoir est absolu ». Et si l'on se reporte à « absolu », on trouve ceci : « 1. Qui n'est lié, borné, retenu par rien... 5. Qui a un pouvoir, autorité sans restriction. Un roi absolu... 6. Pouvoir absolu se dit en politique du pouvoir royal, quand il n'est pas limité par une constitution, et que le prince peut faire des lois, en abroger, et lever des impôts sans consulter les représentants de la nation... ». Quant à Robert, il donne trois sens à « absolu », dont les deux premiers nous concernent ici : « I. Qui ne comporte, ne supporte aucune restriction ni réserve. Illimité, inconditionné. Omnipotent, en parlant de la puissance divine ou humaine, de l'autorité, du gouvernement, du pouvoir, du souverain. V. Arbitraire, autocratique, despotique, dictatorial, totalitaire, tyrannique... II. Qui existe en soi, ne dépend d'aucune condition pour exister : Dieu est l'être absolu. Par extension : fini, parfait, achevé, immuable, total. V. Idéal... »

Or s'il est vrai que, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le terme d'absolutisme n'a plus qu'un seul sens – celui que lui donnent les dictionnaires –, on connaît les causes institutionnelles (31) et politiques (32) de cette réduction et de cet amalgame. On sait aussi que dans les premiers temps de l'absolutisme (33), et singulièrement dans l'esprit des juristes français, le terme d'absolutisme renvoie à une idée de pouvoir indépendant (34), originel (35)

(30) Qu'il fait précéder d'une croix pour bien marquer que le temps n'y est plus.

(31) Les libertés prises par Louis XIV avec ce que les règles de droit autorisaient, même s'il n'a jamais pu se conduire de manière aussi oublieuse des lois que Pierre le Grand, son contemporain russe.

(32) Parfaitement étudiées par Stéphane Baudens dans sa thèse : *Défenses et justifications de la monarchie absolue en France au XVIII^e siècle (1715-1789)*, soutenue en 2007 à Aix-en-Provence et dont on attend la publication avec impatience aux Presses universitaires d'Aix-Marseille.

(33) Que l'on arrêtera au choix à la mort de Mazarin ou à celle de Colbert.

(34) Détaché tout à la fois de l'Église, de l'aristocratie et de l'Empire.

(35) Ne tirant sa source que de soi-même et de Dieu.

et fond
juriste

Ain
confus
préfér
manière

Si l'
absolu
de con
Bologn
mais la
au sec
Poissy
charge
rend d
et angl
lui assi
ne peu
l'applic
confère
de Nar
qui est
aux de
comm
pouvo
luttés

Cer
l'équili
Déclar
supérie

(36) Tran
pouvo
(37) 1^{er} l
serment
protégé

et fondateur (36), mais bien évidemment limité par les lois du royaume, car les juristes ne peuvent réfléchir qu'au sein d'un rapport synallagmatique.

Ainsi, pour revenir au sens premier du terme, et pour éviter toute confusion, nous utiliserons désormais le terme en latin : *absolutus*, et nous préférons l'expression *rex absolutus* pour parler des premiers temps, de manière à réserver le terme d'« absolutisme » à la perversion du régime.

Si l'on veut bien faire l'effort de revenir à ces premiers temps du *rex absolutus* et à sa conception originelle, la construction de l'État et, par voie de conséquence de la laïcité, s'éclairent d'un jour nouveau. Le concordat de Bologne (1516) rejette certes la supériorité des thèses conciliaires sur le pape, mais la nomination préalable accordée au roi de France place *de facto* le pape au second rang de la procédure de nomination épiscopale. Le Contrat de Poissy (1561), qui contraint l'Église de France à participer financièrement aux charges de l'État, sous la menace de la confiscation de son patrimoine, ne rend certes pas le roi de France aussi puissant que les souverains luthériens et anglicans, qui sont à la fois chefs de leurs royaumes et de leurs églises, mais lui assure une rentrée d'argent dont le doux euphémisme de « Don gratuit » ne peut masquer la véritable nature. L'ordonnance de Blois (1579) qui refuse l'application automatique des dispositions tridentines dans le royaume confère au pape un pouvoir d'appréciation sur les ordres pontificaux. L'Édit de Nantes (1598) qui instaure une dualité de culte officielle en France, ce qui est une situation unique en Europe, renforce encore le pouvoir laïque aux dépens du pouvoir religieux. D'autres exemples pourraient être trouvés, comme les termes du Testament politique de Richelieu, dans lequel le pouvoir du roi est supérieur à tous les autres, dans le temps même où les luttes entre Louis XIII et son ministre n'ont pas été simplement théoriques.

Certes, on peut avancer que l'Édit de Fontainebleau (1685) vient balayer l'équilibre de l'Édit de Nantes, et c'est vrai. Mais il faut alors rappeler que la Déclaration des Quatre Articles (37) (1682) confirme l'indépendance et la supériorité, même, du roi sur le pape. Ira-t-on jusqu'à dire qu'un des temps

(36) Transformant toutes les prérogatives au sein du royaume en délégations ou concessions du pouvoir royal.

(37) 1° Les rois n'ont pas de supérieur au temporel et leurs sujets ne peuvent être déliés de leur serment de fidélité ; 2° les conciles sont supérieurs au pape ; 3° les libertés gallicanes doivent être protégées ; 4° les décisions des papes peuvent être réformées.

forts de la construction de la laïcité est due, en France, à Louis XIV et à Bossuet, qui comme on sait est le rédacteur de la Déclaration ?

Il est certain en tout cas que lorsque la cause de l'absolutisme ne s'identifie plus à l'État mais à la préservation d'un ordre politique conservateur, une ère nouvelle s'ouvre, celle des philosophes qui, dans la lignée de Descartes, de Spinoza et de Pierre Bayle vont, par leur production majeure, L'Encyclopédie, assurer à jamais – du moins a-t-on encore de fortes raisons de le croire (38) – en France l'indépendance de la raison, de l'esprit et de la personne morale de droit public. C'est-à-dire de la laïcité.

Individu face à la croyance

Dans l'espace public, l'ordre commun a besoin de s'appuyer sur des comportements codifiés ; on cherche moins à savoir ce que sont les citoyens que la manière dont on peut les ranger dans la cité. On ne saisit d'eux que ce qui est ritualisé et normé et l'on ne descend guère au niveau de la conscience individuelle. Chacun sera ce qu'il paraît ou ce qu'il avouera être de manière majoritaire. Quant à ce qui touche à la conscience philosophique, on rencontrera donc plutôt une religion qu'une foi.

C'est-à-dire que les hommes vont être placés dans un groupe et que les pouvoirs publics vont, alternativement, demander d'accomplir ou au contraire stigmatiser tel ou tel rite : ainsi en ira-t-il de la croyance en la transsubstantiation, du respect du *shabbat* ou de la consommation de la viande de porc. Ces interdits et leur respect traduisent l'inscription dans une culture bien plus que la foi en un dieu, qui est au demeurant le même dans les trois monothéismes.

Pour s'en tenir au christianisme, l'apparition du protestantisme bouleverse plus la croyance que la foi. Le dieu des chrétiens, quels qu'ils soient, est évidemment le même et toute une partie du dogme l'est aussi, à commencer par l'incarnation. En revanche, les rites vont répartir les adeptes entre diverses sectes (catholiques, protestants, anglicans etc.). C'est ainsi que, pour Luther,

(38) Même si la globalisation constitue un réel danger pour elle si aucune construction théorique digne de son histoire ne s'élève en France dans les années qui viennent. L'un des triomphes de ce caractère français se voit clairement de nos jours où Daesh a pour cible prioritaire la France et sa langue, mères de la liberté et de la laïcité.

si la vie
individu
d'une vi
En revan
moins g

Celui
cependa
d'État br

Dans
d'une se
croyance
un cathé
protesta
plus com

Toute
pour ne
malgré le
fait com
ouvertem
s'ils ont e

Peut-e
fassent p
religieux
N'est-ce
pour l'av
ailleurs, e

(39) Sauf po
(40) V. Jacq
(41) La prem
est obligé, q
Athée stupi
en tout Pay
cependant,
Hommes so
Hommes be
et Croyance

si la vie spirituelle est purement intérieure, il convient cependant que les individus soient obligés de respecter dans leurs relations sociales l'apparence d'une vie conforme à l'idéal chrétien. Calvin ne dit pas autre chose à Genève. En revanche, pour un catholique (39), la vie intérieure occupe une place moins grande.

Celui qui rend ainsi un culte officiel à une divinité quelconque peut-il être, cependant, un laïc ? Jusqu'à la Révolution française le concept de religion d'État brouille la réflexion.

Dans les cas les plus simples, le comportement du croyant épouse celui d'une secte religieuse. Il est donc majoritaire ou minoritaire, alors que sa croyance est celle professée majoritairement dans le lieu où il se trouve : un catholique est majoritaire en pays catholique, mais minoritaire en pays protestant, voire persécuté ; la réciproque est vraie. Le cas des anglicans est plus complexe, mais ne concerne que le royaume d'Angleterre.

Toutefois, rien n'interdit de penser que certains, comme Montaigne (40) pour ne citer que lui, bien que demeurés officiellement catholiques, et malgré leurs vies parfois éloignées des injonctions du dogme, ne se soient en fait comportés en laïcs. Le laïc serait donc celui qui se dresse contre l'Église, ouvertement ou en secret ? On ne peut évidemment rien savoir de ceux qui, s'ils ont existé, ont pratiqué sans croire.

Peut-on cependant imaginer des croyants, possédant de surcroît la foi, qui fassent preuve d'un comportement laïc, c'est-à-dire séparant le politique du religieux ? Ne serait-ce pas là le grand apport de Montaigne, précisément ? N'est-ce pas lui qui, de manière individuelle, a ouvert toutes les portes pour l'avenir ? De manière institutionnelle et collective, on peut penser par ailleurs, et plus tard, à la franc-maçonnerie (41). Même si la franc-maçonnerie

(39) Sauf pour certains courants, comme les mystiques, les jansénistes, etc.

(40) V. Jacques Bouineau, « De l'homme total... », *op. cit.*

(41) La première version (1723) de l'art. 1 des Constitutions d'Anderson est ainsi libellée : « Un Maçon est obligé, par sa Condition, d'obéir à la Loi morale; et s'il comprend bien l'Art, il ne sera jamais un Athée stupide, ni un Libertin irréligieux. Mais bien qu'aux Temps anciens les Maçons fussent tenus en tout Pays d'appartenir à la Religion de ce Pays ou de cette Nation, quelle qu'elle fût, on estime cependant, maintenant, plus convenable de ne leur imposer que cette Religion sur laquelle tous les Hommes sont d'accord, et de les laisser libres de leurs Opinions particulières: c'est-à-dire, être des Hommes bons et loyaux, ou Hommes d'Honneur et de Probité, quelles que soient les Dénominations et Croyances qui puissent les distinguer. Ainsi, la Maçonnerie devient le Centre d'Union et le Moyen

demeure chrétienne sous l'Ancien Régime et une bonne partie encore du XIX^e siècle, après 1867 (42) les choses se sont tellement modifiées qu'elles font changer le débat de nature. Nous voudrions nous situer ici en amont de la Révolution française.

Dans la mesure où la franc-maçonnerie n'adhère plus à la trifonctionnalité qui a officiellement toujours cours dans le royaume (43), elle sépare *de facto* le terrain politique de la sphère religieuse, puisque la répartition en ordres était fondée sur une réalité religieuse (44). Dès lors, cet homme qui entre en maçonnerie est bien un croyant, voire une *persona*, mais dans un sens nouveau, comme nous le verrons ci-après(45). L'espace public n'est plus pour lui avant tout l'expression d'une destinée plus ou moins manifeste, mais le lieu juridiquement organisé de rapports sociaux qui obéissent à une logique propre, celui d'un « centre d'union et [d'un] moyen de promouvoir la véritable amitié entre des personnes qui eussent dû rester perpétuellement séparées », pour reprendre la dernière phrase de l'art. 1 des Constitutions d'Anderson. On peut donc dire que la tournure d'esprit laïque est née.

La *persona* peut donc être appréhendée de deux manières : soit il s'agit d'un rôle officiel que joue celui qui a emprunté le masque (46), soit, dans le cas particulier des rapports entre les pouvoirs civils et religieux, d'une attitude neutre – ce qui est aussi un masque –, détachée des mondanités officielles, ce qui nous oblige à approfondir le raisonnement en envisageant à présent les rapports entre foi et espace privé.

Foi et espace privé

Pour Jung, la *persona* est maladivement attachée à la personne : véritable tunique de Nessus, elle phagocyte celui qu'elle enserme. A nos yeux, la *persona* doit être nuancée : identifiant visible elle peut être plus ou moins

de promouvoir la véritable Amitié entre des Personnes qui eussent dû rester perpétuellement séparées. » <http://reunir.free.fr/fm/txthisto/anderson.htm> (consulté le 25 IV 16).

(42) Date à laquelle la franc-maçonnerie (du moins le Grand Orient de France) rompt ses liens avec le christianisme.

(43) Et tel sera le cas jusqu'à la nuit du 4 août.

(44) Conceptualisée par Adalbéron, l'évêque de Laon, en 1020.

(45) Cf. *infra*, la notion de « *persona absolue* ».

(46) Comme nous l'envisageons d'ordinaire ; cf. *supra* n. 22 pour les références.

étouffer
soit elle
compor
une dé
la perso
cette p
absolut
l'agent
ce sens
person

La li
conce
comple

Liberté

Dans
intime
qu'elle
vie de
intimes
privé, n

A qu
l'hom

(47) Pour
schizop
si cela p
revêtu d

(48) Ains
président

(49) Nous
une doct
comporte
des autre
et de ses

(50) « Nul

ne trouble

(51) Désol

étouffante (47), mais par ailleurs elle peut aussi présenter un double aspect : soit elle exprime une caractéristique (48), soit elle renvoie à un type de comportement social, celui qui permet à chaque être animé de posséder une définition – et partant une protection – juridique. Dans ce dernier cas, la *persona* se confond avec le citoyen. Et si l'on veut bien filer la métaphore, cette *persona* ainsi comprise se développe dans un contexte de laïcité *absoluta* (49), c'est-à-dire une conscience dans laquelle le pouvoir n'est que l'agent juridique des équilibres sociaux et du fruit de la raison. Entendue en ce sens, la laïcité *absoluta* donne autant de liberté extérieure et de protection personnelle à celui qui la vit que le masque dans le carnaval de Venise.

La liberté de croire (A) de la personne privée est dès lors aussi simple à concevoir que la conciliation de l'espace privé et de la politique (B) s'avère complexe.

Liberté de croire

Dans l'espace privé, chaque sensibilité peut exprimer son sentiment intime (qui inclut la foi, c'est-à-dire le sentiment religieux) de la manière qu'elle juge idoine, à condition de ne contraindre personne ni d'attenter à la vie de quiconque, car cela est interdit par la loi de la cité. Les engagements intimes sont insaisissables et, dans la mesure où ils se cantonnent à l'espace privé, nul n'a à en connaître. La foi est ici plus importante que la religion.

A quoi renvoyait exactement l'art. X (50) de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (51) ? Ou bien il s'agit de ce que nous nommons

(47) Pour parodier Dali (qui parlait de sa « paranoïa critique »), disons, avec facétie, que la schizophrénie peut être critique : celui qui se revêt de la *persona* peut toujours s'en départir – même si cela peut être difficile parfois lorsque l'homme ainsi masqué ne saurait s'envisager autrement que revêtu de son titre.

(48) Ainsi en va-t-il des titres reposant sur des diplômes ou des fonctions (docteur, professeur, président...).

(49) Nous faisons évidemment l'adjectif sur celui de *rex absolutus* ; la laïcité *absoluta* n'est pas une doctrine hostile, contraire ou contradictoire à l'égard d'une croyance religieuse, c'est un comportement de parfaite neutralité qui ne tient pas plus compte des spécificités religieuses que des autres caractéristiques culturelles que possède chaque être vivant en fonction de son histoire et de ses modèles.

(50) « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. »

(51) Désormais notée DDHC.

l'égomet – c'est-à-dire cette dimension de l'être qui perçoit le monde par osmose –, et dans ce cas il veut dire clairement que chacun peut vivre et sentir un appel irrationnel et que celui-ci est pour lui aussi essentiel que n'importe quel autre type de préférence ; ou bien, au contraire, il s'agit d'une *persona* de substitution, définie par le symétrique inverse de celle qu'elle remplace, et dans ce cas la tolérance religieuse n'est pas une générosité du cœur, mais une croyance philosophique. Pour que la laïcité *absoluta* puisse exister, il convient que chacun fasse la part en lui de la sensibilité intime qui, grâce à l'égomet, permet d'atteindre la foi. Celle-ci n'est alors plus ni l'expression d'une religion officielle, ni la marque d'usages familiaux. Il ne s'agit plus d'une croyance, laquelle renvoie, comme nous l'avons vu à un espace public (52). Et pourtant, les textes ont évolué au fil des événements révolutionnaires, et donc a évolué la conscience de la laïcité.

Dans un premier temps, l'article X de la DDHC évoque les « opinions » et « l'ordre public ». Nous sommes ici dans une conscience conforme à celle de l'Antiquité : un même mouvement anime l'homme seul, le père de famille et le citoyen, l'obéissance à la raison et le rejet de l'hybris. Cet art. X est, à nos yeux, l'expression intemporelle de la laïcité *absoluta*.

En l'an I, l'art. 7 (53) renvoie à la fois à l'expression des pensées personnelles et à l'exercice du culte ; la clef de compréhension nous semble résider dans la dernière phrase de l'article : « La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme. » Les auteurs du texte ont moins théorisé de manière intemporelle et universelle, que répondu à un contexte particulier dans le temps et l'espace. La tension entre le mouvement révolutionnaire et l'Église s'est accrue. La laïcité qui figure dans cet article est circonstancielle et se trouve en fait à la source des théories laïcistes. Ce n'est plus une laïcité *absoluta*, mais dogmatique.

En l'an III la liberté de pensée ne figure pas dans la DDHC. Toutefois, la tonalité générale de la Déclaration des devoirs laisse entendre qu'à condition

(52) Sur ces interrogations, se reporter à notre article, « De quel homme parlent les droits de l'Homme ? », http://historiaetius.yolasite.com/resources/BOUINEAU_8.pdf, p. 5.

(53) « Le droit de manifester sa pensée et ses opinions, soit par la voie de la presse, soit de toute autre manière, le droit de s'assembler paisiblement, le libre exercice des cultes, ne peuvent être interdits. – La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme. »

de ne pas
lois (55), d
l'art. 354 «
de l'État. L
dispositio
plus emp
plus conc
réfère dav

Cet esp
à coup sur
traite des
à-dire que
second. Un
Il s'agit ici

Comme
est-on par
empirique
l'imperfect
qu'une fo
auxquels «
les mâles
pauvres, le
du momen
Et, premiè
l'intermédi

(54) Art. 2 : « L
la nature dan
– Faites const
(55) Art. 6 : « L
(56) Art. 5 : « N
(57) « Nul ne p
peut être forcé
(58) « La libe
(59) « Tout cit
censure préalable
même il n'y a

de ne pas imposer ni contraindre (54), et pour autant qu'on respecte les lois (55), on sera considéré comme un homme de bien (56) ; et par ailleurs, l'art. 354 de l'Acte constitutionnel (57) proclame la séparation de l'Église et de l'État. La laïcité est ravalée du rang de principe philosophique à celui de disposition légale. Il s'agit donc encore ici d'une laïcité dogmatique, mais plus empirique que théorique ; et d'ailleurs, l'emprunt à l'Antiquité est aussi plus concret dans la Constitution de l'An III que dans celle de 1791 : on s'y réfère davantage à des institutions qu'à des principes.

Cet esprit d'efficacité empirique et de séparation des domaines triomphe à coup sûr dans l'Acte additionnel aux constitutions de l'Empire, où l'art. 62 (58) traite des cultes en tant que tels et l'art. 64 (59) de la liberté de pensée, c'est-à-dire que la croyance relève dans ce régime du premier article et la foi du second. Une nouvelle laïcité apparaît, celle qui autorise la pluralité des cultes. Il s'agit ici d'une vision gestionnaire de la laïcité et non plus conceptuelle.

Comment ce glissement a-t-il pu s'opérer ? Ou, dit autrement, comment est-on passé de la laïcité *absoluta* conceptuelle à des genres de laïcités empiriques ? La réponse se trouve sans doute dans l'imprécision ou l'imperfection – selon la vision qu'en aura chacun – du texte de 1789. Pour qu'une formulation abstraite soit pertinente, elle doit englober tous ceux auxquels elle prétend s'adresser. Or on sait que la DDHC ne concerne que les mâles blancs propriétaires. L'exclusion des femmes, des esclaves et des pauvres, le rejet de ceux dont le style de vie ne correspond pas à l'idéologie du moment, tout cela désavoue le caractère abstrait affiché du message. Et, premières à l'avoir fait, les femmes ne s'y sont pas trompées qui, par l'intermédiaire d'Olympe de Gouges et de la Déclaration des droits de la

(54) Art. 2 : « Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes, gravés par la nature dans tous les cœurs : – Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. – Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir. »

(55) Art. 6 : « Celui qui viole ouvertement les lois se déclare en état de guerre avec la société. »

(56) Art. 5 : « Nul n'est homme de bien, s'il n'est franchement et religieusement observateur des lois. »

(57) « Nul ne peut être empêché d'exercer, en se conformant aux lois, le culte qu'il a choisi. – Nul ne peut être forcé de contribuer aux dépenses d'un culte. La République n'en salarie aucun. »

(58) « La liberté des cultes est garantie à tous. »

(59) « Tout citoyen a le droit d'imprimer et de publier ses pensées, en les signant, sans aucune censure préalable, sauf la responsabilité légale, après la publication, par jugement par jurés, quand même il n'y aurait lieu qu'à l'application d'une peine correctionnelle. »

femme et de la citoyenne (60), vont substituer une vision plus concrète au discours abstrait.

Si l'on reprend ce qui, dans le texte de la DDFC, a trait au point qui nous occupe ici, il faut citer les deux articles X (61) et XI (62). Si le début (63) de l'art. X appartient au même niveau de langage que celui de l'art X de la DDHC, immédiatement la portée abstraite est brisée par la revendication que l'on qualifierait aujourd'hui de « genrée » : la femme a le droit de monter à l'échafaud, elle doit avoir également celui de monter à la tribune. On passe du niveau de la justice distributive à celui de la justice commutative. Et l'article suivant vient confirmer ce glissement, puisqu'il va s'agir des pensées des femmes, c'est-à-dire non plus émises par un egomet mais par une *persona* ; et dans la deuxième partie de l'article, le « je » dépend du statut de citoyenne, c'est-à-dire de la *persona*, qui ne saurait donc engendrer – lorsque la *persona* citoyenne se mue en *personula* maternelle – qu'un citoyen, mais en aucun cas un egomet.

Pour résumer : à une laïcité abstraite (DDHC) s'est substituée une laïcité contingente (DDFC), donnant naissance à une laïcité empirique « de gauche » (An I) ou « de droite » (An III), voire gestionnaire (1815). Mais si on adopte cette vision-là des choses, la croyance devient une simple idéologie politique et il faut donc repenser la dialectique espace privé et espace politique.

Espace privé et politique

L'hypothèse de la laïcité *absoluta* semble procéder d'une vision théorique, abstraite, conforme à l'esprit juridique français, né d'une intellectualisation du droit romain.

(60) Notée ci-après DDFC.

(61) « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions mêmes fondamentales, la femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune ; pourvu que ses manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la Loi. »

(62) « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de la femme, puisque cette liberté assure la légitimité des pères envers les enfants. Toute Citoyenne peut donc dire librement, je suis mère d'un enfant qui vous appartient, sans qu'un préjugé barbare la force à dissimuler la vérité ; sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi. »

(63) Et après avoir pris soin de s'arrêter sur le « nul » initial – v. notre article précité « De quel homme... », p. 16.

En ef
droit co
au droit
concept
Les effo
pas par
XVIII^e sie
État, mé
Dans le
une dim
Länder,
Moyen-

En re
abstrait
la cultur
son ana
en effet
loin la ti
France,
il signifi
et les si
faire trié
entre Et
donc en
la Révol
les erra

(64) Leur l
(65) C'est
(66) Nous
constitué
constitué
(67) Si on
– v. Jacqu
des offic
que l'on p
institution
(68) Absol

En effet, dans les pays de droit civil, le droit romain a servi à fonder le droit comme un outil parfait ; mais sa sphère d'influence se limite souvent au droit privé. Née de la reconquête, l'Espagne – et le Portugal – ne peut conceptualiser véritablement le droit public sur une base de *res publica*. Les efforts nourris de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille ne sont pas parvenus à inverser cette logique, et les tentatives des Bourbons au XVIII^e siècle (64) ne modifient pas cette réalité. Pour sa part, l'Italie n'est pas un État, même si, au niveau des villes, la référence à Rome est indiscutable (65). Dans le Saint Empire romain germanique, le droit romain possède bien une dimension politique, mais il sert à asseoir la puissance des princes des *Länder*, car l'équilibre public repose sur le *Reichsfürstenstand*, qui date du Moyen-Âge, et demeurera la loi de l'Empire.

En revanche, en France, le droit romain constitue la racine du pouvoir abstrait et *absolutus* du roi. Ici, la laïcité se présente donc comme le résultat de la culture méditerranéenne antique et de l'ipséité française (66). Si l'on situe son analyse dans la longue durée, l'ipséité constitutionnelle française repose en effet d'abord sur le rejet de l'oppression, ce qui constitue de près ou de loin la tendance générale des royaumes occidentaux. Mais dans le cas de la France, ce mouvement général commun se décline de manière particulière : il signifie en effet tout d'abord que le roi va lutter contre les féodaux, l'Église et les statuts particuliers – son objectif consistant, derrière l'ordre royal, à faire triompher l'ordre de l'État (67) –. Il veut dire ensuite que l'affrontement entre État et Église se déroule au sein du concept d'absolutisme (68). Il doit donc enfin s'entendre comme un absolutisme national, qui triomphe sous la Révolution française contre les privilèges et les particularismes. Dès lors, les errances constitutionnelles du XIX^e siècle ne constituent plus que des

(64) Leur législation emblématique est constituée par les décrets de Nueva Planta.

(65) C'est le cas dans la Florence des Médicis.

(66) Nous inscrivons notre réflexion à la suite de celle d'Alexandre Viala, « Le concept d'identité constitutionnelle : approche théorique », in Laurence Burgorgue-Larsen (dir.), *l'identité constitutionnelle saisie par les Juges en Europe*, Paris, Pedone, 2011, p. 7-24.

(67) Si on souhaite s'appuyer sur des exemples précis, on peut se référer à l'Ordonnance de 1467 – v. Jacques Kubler, *Recherches sur la fonction publique sous l'Ancien Régime. L'origine de la perpétuité des offices royaux*, Nancy, Société d'impressions typographiques, 1958, 316 p. – ou sur l'analyse que l'on peut faire de la justice au Canada – v. Jacques Bouineau, *Traité d'histoire européenne des institutions, XVP-XX^e siècle*, Paris, Litec, 2009, p. 148.

(68) Absolutisme monarchique contre suprématie pontificale, comme nous l'avons vu plus haut.

tensions de nature partisane pour maintenir une puissance sociale que transcende le concept d'État absolutus.

L'utilisation qui est faite de l'Antiquité méditerranéenne dans les pays du sud de l'Europe s'oppose d'apparence à la vision nordique, empirique et pratique – et fort peu méditerranéenne –, dans laquelle l'espace public est un commonwealth et celui qui y évolue un fellow (69).

Si l'on met en regard ces différentes idées, on constate que la laïcité, de conceptuelle qu'elle est à l'origine (70), se mue en laïcité empirique, de gauche, de droite puis gestionnaire (71). Cette mutation provient de l'introduction du temps dans le dogme manichéen inégalitaire. La modification de la conscience laïque ne traduit donc pas une perversion, mais une évolution naturelle.

A l'heure où nous en sommes de cette mutation philosophique, il convient donc de redéfinir la persona, à partir de l'art. X de la DDHC. De la manière la plus simple, il s'agit d'un rôle dicté par le corps social, hérité de la trifonctionnalité dans un premier temps. Dans un second temps, la philosophie des Lumières a offert une alternative: d'une part celle de la *persona absoluta* (c'est-à-dire « déliée »), fruit des Lumières et de la raison; d'autre part celle du citoyen, considéré comme un contre-sujet d'AR (72). Aujourd'hui, les choix sont multiples et chacun peut opter en fonction de la dimension dans laquelle il veut s'inscrire: *persona* ou *egomet*. Dans le dialogue actuel avec l'islam, la notion de *persona absoluta* se présente comme un truchement naturel pour le dialogue, car elle permet de concilier foi et laïcité.

Pour compléter les définitions de départ (73), nous dirons que la laïcité est une conscience autonome de soi dans un environnement soumis à la raison.

(69) Jacques Bouineau, « De l'homme total... », *op. cit.*

(70) Et nous envisageons dans le même mouvement la laïcité telle que nous la présentons depuis la fin de l'Ancien Régime et dans le texte de 1789.

(71) D'abord dans les textes que nous avons signalés et qui s'échelonnent de 1791 à 1815, puis dans les pratiques de la laïcité du XIX^e au XXI^e siècles, que les dimensions de cet article ne nous permettent pas d'aborder.

(72) V. Jacques Bouineau, « Devenir et limites des droits de l'Homme », colloque du CERDAP, 18-23 mars 2012, in Jean-Charles Froment et Martial Mathieu (dir.), *Droit et politique. La circulation internationale des modèles en question*, Grenoble, PUG, 2014, p. 381-394.

(73) Cf. *supra*, introduction.

Une telle
seulement
La laïcité
liberté
qu'une
compat
se prése

Mais
l'Eunom
laïcité d
apparaît
fellow, f
norroise

En co
pour qu
les systè
le prolong
la comm
autres fé

Et tel
être atte
la traduc
ne peut
raisons
concept

(74) Michel
p. 58 sq.

(75) Louise
conception
en ligne le
10.4000/ke

Une telle approche n'écarte pas la foi (qui est du domaine de l'intime), mais seulement les empiétements de la norme religieuse dans l'espace public. La laïcité ne constitue pas une nouvelle loi religieuse, mais la garantie de la liberté de tous, aussi bien dans la sphère publique où elle ne peut accepter qu'une religion soit à la base de la loi, que dans l'espace privé car elle est compatible avec toutes les foies. La limite réside dans le fait que la laïcité ne se présente pas comme une contre-croyance.

Mais en fait, cette issue peut se trouver réalisée dès lors qu'existe l'Eunomia (74). C'est en effet au sein de cette philosophie que peut éclore la laïcité dans son acception de neutralité, celle qui, pour que l'egomet puisse apparaître, doit laisser triompher la *persona* citoyenne (75). À l'inverse, le *fellow*, fruit de l'anglicanisme et du communautarisme, sur fond de culture norroise, ne s'articule pas sur la dualité *persona/egomet*.

En conclusion, nous dirons que l'eunomia constitue la base indispensable pour qu'écloie la *persona absoluta*. Elle seule permet de plus de réconcilier les systèmes de droit civil (où la *persona*, la *personula*, et l'*egomet* constituent le prolongement de la conscience de soi portée par les Grecs anciens) avec la *common law* (où le *fellow* ne peut exister que dans le respect de tous les autres *fellows*) et l'islam (dans les approches où triomphe l'*ijtihad*).

Et telle est la raison pour laquelle, bien que la même conscience puisse être atteinte quelles que soient les cultures (droit civil, *common law* ou islam), la traduction du terme « laïcité », comme nous le constatons au départ, ne peut se faire dans toutes les langues de manière universelle pour des raisons qui tiennent plus à une sémantique culturelle qu'à une différence conceptuelle.

(74) Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 1994 (5^e édition), p. 58 sq.

(75) Louise-Marie L'Homme-Wery, « De l'Eunomie solonienne à l'isonomie clithénienne. D'une conception religieuse de la cité à sa rationalisation partielle », *Kernos* [en ligne], 15/2002, mis en ligne le 21 avril 2011, consulté le 10 octobre 2012. URL : <http://kernos.revues.org/1378>; DOI : 10.4000/kernos.1378 (consulté le 2 V 16).