

Une histoire longue de la laïcité Différenciation des sphères et contingence

Par

Jean-Pierre Castel,

Mezetulle, 26 mai 2026

<https://www.mezetulle.fr/une-histoire-longue-de-la-laicite-par-j-p-castel/>

Pour réfléchir sur la laïcité, Jean-Pierre Castel¹ s'appuie sur une « histoire longue », celle de la différenciation des sphères du vrai, du bien et du juste dont l'unité structurait le monde antique et médiéval. Loin d'être due au christianisme ou d'apparaître brusquement avec la modernité, celle-ci est progressive et passe par des phases de distinction avant qu'on puisse parler de séparation. L'auteur s'interroge principalement sur l'émergence de l'autonomie du politique, parallèle à celle de l'autonomie des savoirs et à l'institutionnalisation séparée du religieux. Une conséquence importante est que l'individu n'est plus fixé à une appartenance, mais se pense abstraitement, ce qui est une libération. Aboutissement de ce processus, le moment laïque institutionnalise la séparation et permet la coexistence des libertés.

On peut certes discuter la définition finale que l'auteur propose de la laïcité (essentiellement liée pour lui à la question de la pluralité des convictions) et s'interroger sur l'idée d'un modèle états-unien, mais il faut souligner que, en lisant cette

passionnante « histoire longue », on s'instruit et on se délivre de maint préjugé.

Sommaire [masquer]

1 I – L'unité antique du sens – et ses premières fissures

1.I Unité du sens et imbrication des sphères

1.2 Les premières distinctions dans un ordre unifié

1.2.1 Apparition des vocabulaires de distinction

1.2.2 Loi divine et loi humaine : une première dualité normative

1.2.3 Pouvoir et légitimité : potestas / auctoritas

1.2.4 Nature et convention : la rupture sophistique

1.2.5 Vérité et opinion : de l'autorité au logos

1.2.6 Différenciation des savoirs

2 II – La reconsolidation médiévale de l'unité du sens

2.1 Unité du sens et fondation théologique

2.2 Institutionnalisation de la vérité religieuse

2.3 Différenciation des pouvoirs et montée des tensions

2.4 Unité maintenue, tensions accrues

3 III – La désarticulation moderne de l'unité du sens

3.1 L'autonomisation du politique : Machiavel, Grotius, Hobbes

3.2 Réforme, pluralisme religieux et déstabilisation de l'unité

3.3 La révolution scientifique : définalisation du réel et autonomisation du vrai

3.4 La distinction des faits et des valeurs : Hume

3.5 L'historicisation de la vérité : la critique historique

3.6 En synthèse : le basculement moderne

4 IV – Recomposer l'unité sans vérité commune

4.1 Les Lumières : la vie commune sans vérité partagée

4.2 Droit et morale : dissociation du normatif

4.3 La Révolution française : expérimentation et tensions

4.4 Synthèse : une recombinaison encore instable

5 V – Laïcité, pluralisme et cadre commun

5.1 Faits et valeurs, laïcité : deux expressions complémentaires d'un même processus de différenciation

5.2 Laïcité et démocratie : organiser le pluralisme dans un cadre commun

5.3 Modèles de laïcité et principes communs

6 Conclusion

7 Notes

Préambule

La laïcité est généralement pensée soit comme un produit de la modernité politique, soit comme une conséquence du christianisme. Elle est plus rarement comprise comme l'aboutissement d'un processus beaucoup plus ancien de différenciation des sphères, dont certaines formes apparaissent dès l'Antiquité, notamment dans la distinction entre *ius* et *fas*.

Nombre d'historiens, juristes et philosophes la présentent ainsi comme une invention récente, née avec les révolutions modernes. D'autres en trouvent l'origine dans les Évangiles, à partir des versets distinguant Dieu et César ou le Royaume et le monde. Mais cette interprétation repose sur une confusion entre distinction et séparation : ces textes expriment une dualité des ordres, dont on trouve déjà des formes dans le monde gréco-romain, sans impliquer leur séparation institutionnelle.

Plus généralement, certaines analyses voient dans la modernité occidentale une sécularisation de catégories théologiques issues du christianisme. Mais cette thèse tend à confondre analogie et généalogie. De même, l'idée selon laquelle la transcendance chrétienne aurait joué un rôle décisif dans l'émergence de la laïcité peine à rendre compte d'un processus historique étendu sur plusieurs siècles et néglige les racines antiques de la différenciation des sphères.

La thèse défendue ici est que la modernité naît de la brisure progressive de l'unité du vrai, du bien et du juste, qui structurait le monde antique et médiéval. Tant que cette unité est maintenue, les différentes activités humaines — connaître, juger, gouverner, croire — tendent à se confondre ; à mesure qu'elle se défait, elles se différencient et s'autonomisent.

Par différenciation des sphères, on entend le processus par lequel ces activités se spécialisent et se dotent de règles, d'institutions et de critères de légitimité propres — science, droit, politique, religion. La modernité ne désigne pas seulement une période historique, mais un mode d'organisation du sens et des pratiques caractérisé par cette différenciation, qui les distingue et les autonomise.

Cette transformation ne concerne pas seulement la structure du savoir et des institutions. Elle modifie également les conditions de l'action politique elle-même : en se détachant d'un ordre de vérité imposé par une autorité transcendante, le politique devient progressivement capable de se définir selon des finalités propres, qui ne se déduisent plus d'une normativité religieuse englobante, mais relèvent de choix collectifs — qu'il s'agisse de liberté individuelle, d'égalité juridique ou d'organisation pacifique de la vie commune.

À l'origine, la religion ne constitue pas un registre parmi d'autres : elle constitue le principe d'unité du réel, en articulant le vrai, le bien et le juste dans un même ordre de sens. C'est la brisure de cette unité qui conduit progressivement à sa redéfinition comme sphère distincte, désormais en tension avec la science, la morale et le politique.

Ce processus est long, non linéaire et traversé de phases de reconfiguration : amorcé dans l'Antiquité, contenu et partiellement recomposé au Moyen Âge, il reprend à partir de la Renaissance avant de se radicaliser à l'époque moderne. Elle ne conduit pas immédiatement à une séparation des sphères : celles-ci restent longtemps liées, se recouvrent et entrent en conflit. Ce n'est que dans certains cas, souvent au terme de tensions prolongées, qu'elle débouche sur une séparation institutionnelle. La laïcité constitue l'une de ces formes : elle correspond au passage de la distinction du religieux et du politique à leur séparation, historiquement située et institutionnellement organisée.

C'est ce processus que l'on se propose ici de retracer.

I – L'unité antique du sens — et ses premières fissures

Unité du sens et imbrication des sphères

Dans le monde antique, qu'il s'agisse de la Grèce classique ou de Rome, les différentes dimensions de la vie sociale restent étroitement imbriquées. Le cosmos grec comme l'ordre civique romain reposent sur un principe d'unité : le vrai (la connaissance), le bien (la morale) et le juste (le droit et la politique) ne relèvent pas de domaines séparés, mais s'inscrivent dans un même ordre du monde, à la fois intelligible et normatif.

Cette unité repose sur une conception symbolique et finalisée du réel, dans laquelle le sacré garantit la cohésion de l'ordre du

monde. Connaître une chose, c'est en comprendre la finalité ; le bien consiste à l'accomplir, et le juste à en organiser la réalisation dans la cité. Le sacré ne se contente pas de rendre cet ordre intelligible : il en garantit aussi la validité normative et l'autorité.

Le sacré et le finalisme ne constituent pas deux principes distincts, mais les deux dimensions d'un même ordre : le premier en assure l'unité, le second l'intelligibilité.

Cet ordre peut être compris à partir de l'image d'un organisme : dans un corps vivant, chaque partie a une fonction, qui définit ce qu'elle est ; son bien consiste à l'accomplir, tandis que l'ordre du tout en assure la coordination. Les fonctions y sont différenciées — comme le cœur, les poumons ou l'estomac — sans être autonomes : chacune ne prend sens que par sa contribution à l'équilibre de l'ensemble. De même, dans le monde antique, le vrai, le bien et le juste sont distincts sans être séparés.

Le réel est ainsi pensé comme un tout orienté vers des fins, où connaître, agir et gouverner relèvent d'un même ordre.

Athènes

Le religieux est partout à Athènes — sauf comme pouvoir indépendant.

La cité connaît certes une différenciation des fonctions : magistrats politiques (archontes, bouleutes), chefs militaires (stratèges), prêtres (hiéropes), juges ou médecins. Mais bien que distincts, ces rôles restent intégrés dans un même cadre institutionnel et symbolique : ils ne constituent pas des domaines autonomes.

Les grandes décisions relèvent des institutions civiques : assemblée, conseils, magistratures. Les cultes eux-mêmes en dépendent. La religion n'apparaît pas comme un pouvoir distinct, mais comme une fonction de la cité.

Les prêtres sont désignés par les institutions civiques — par élection ou tirage au sort — et exercent leur charge pour une durée limitée. Ils accomplissent les rites, veillent à l'observation des traditions, mais ne constituent pas un pouvoir distinct.

Même pour une décision aussi grave que l'entrée en guerre, l'initiative reste politique. Les dieux sont consultés par des rites divinatoires pour éclairer l'action, non pour la commander. La

religion accompagne l'action politique sans constituer un pouvoir autonome.

Les réformes de Solon et de Clisthène renforcent cette configuration : l'Ecclésia devient centrale, tandis que l'Aréopage se replie progressivement sur des fonctions religieuses et judiciaires.

Rome

Rome introduit un degré plus élevé de formalisation, mais le principe demeure similaire : la religion est publique, civique, omniprésente, sans constituer un pouvoir autonome.

L'autorité religieuse est répartie entre plusieurs instances : les magistrats politiques (consuls, préteurs), le Sénat, les collèges sacerdotaux (pontifes, augures, flamines).

La religion apparaît comme une dimension du gouvernement de la cité plutôt que comme une autorité distincte. Les prêtres jouent un rôle central dans l'organisation du culte et l'interprétation des signes, mais ils ne constituent pas un clergé autonome.

À Athènes comme à Rome :
les fonctions se distinguent,
mais les sphères ne se séparent pas.

Les premières distinctions dans un ordre unifié

La différenciation des sphères apparaît dès l'Antiquité, mais sous forme de distinctions conceptuelles encore intégrées dans un ordre unitaire. Ces distinctions ne produisent pas encore des domaines autonomes ; elles en rendent toutefois la possibilité pensable.

Cette évolution se manifeste à travers plusieurs lignes de fracture, que l'on peut regrouper en six séries de distinctions :

- l'apparition de vocabulaires spécialisés ;
- la distinction entre loi divine et loi humaine ;
- la différenciation des formes de légitimité du pouvoir ;
- l'opposition entre nature et convention ;
- la distinction entre vérité et opinion ;
- enfin, la différenciation progressive des savoirs.

Ces distinctions ne séparent pas encore les sphères, mais elles en préparent la possibilité.

Apparition des vocabulaires de distinction

Les sociétés grecques et romaines ne connaissent pas encore de sphères séparées, mais elles élaborent progressivement les concepts qui permettront de les penser.

Dès le VI^e siècle av. J.-C., Thalès propose des explications de la nature sans recours aux dieux. Toutefois, le vocabulaire de la science n'apparaît que plus tard : Platon distingue l'*épistémè* (connaissance vraie) de la *doxa* (opinion). Aristote parle de *physikē epistēmē*. Ce n'est qu'à l'époque de Cicéron que les Romains traduisent *épistémé* par *scientia* (auparavant = le fait de savoir).

Parallèlement, le vocabulaire du politique se développe. À Athènes, le terme *politikos* désigne ce qui concerne la cité avant de devenir un concept théorique. À Rome, le *ius* se constitue progressivement en se distinguant du *fas*, qui relève de l'ordre sacré, sans pour autant s'en séparer complètement.

En revanche, il n'existe pas encore de terme désignant la religion comme domaine autonome : les Grecs parlent de *eusebeia* (piété), de *ta hiera* (les choses sacrées), mais non d'une sphère religieuse distincte. Ce n'est que tardivement qu'à Rome le terme *religio*, théorisé notamment par Cicéron, en vient à désigner un ensemble de pratiques envers les dieux, signe qu'un domaine commence à se constituer comme tel.

Les concepts précèdent les institutions : les mots de la différenciation apparaissent avant les séparations effectives.

Loi divine et loi humaine : une première dualité normative

À Athènes, la loi écrite apparaît avec Dracon, Solon et Clisthène et devient l'objet d'une délibération humaine. La norme ne relève plus uniquement d'un ordre sacré immuable : elle s'inscrit désormais dans un espace de décision propre à la cité. Cette tension est mise en scène dans *Antigone* de Sophocle : les lois de la cité y entrent en conflit avec des lois supérieures, non écrites, d'origine divine.

À Rome, le *ius* se développe et se différencie progressivement du *fas*. Des lois des Douze Tables à la publication des formules juridiques, puis au développement d'une jurisprudence de plus en plus autonome, le droit humain tend à s'émanciper de la norme religieuse.

Dans les deux cas, apparaît ainsi une première dualité normative entre ordre divin et ordre humain. Mais cette dualité ne constitue pas encore une séparation : ces deux ordres demeurent inscrits dans un même horizon de sens, et continuent de se référer l'un à l'autre.

Pouvoir et légitimité : potestas / auctoritas

La distinction entre *potestas* et *auctoritas*, notamment chez Cicéron, introduit une différenciation interne au politique :

potestas : pouvoir juridique, contraignant

auctoritas : légitimité fondée sur le prestige, la reconnaissance

Cette distinction ne sépare pas les sphères, mais différencie les formes de légitimité du pouvoir. Elle aura une longue postérité.

Nature et convention : la rupture sophistique

Avec Protagoras apparaît la distinction entre *phusis* (nature) et *nomos* (convention – , c'est-à-dire ce qui relève des usages humains, de ce que nous appelons aujourd'hui la culture). Les normes humaines ne sont plus nécessairement pensées comme immédiatement inscrites dans un ordre naturel ou divin : elles tendent à relever de la cité, de la délibération et des institutions humaines. Le politique et le droit cessent d'apparaître comme de simples prolongements de l'ordre naturel pour être de plus en plus rapportés aux institutions humaines et à la délibération civique.

Cette distinction introduit une transformation décisive du statut du normatif. Tant que les normes sont rapportées à la nature ou aux dieux, elles relèvent d'une hétéronomie, c'est-à-dire d'un fondement extérieur à l'action humaine. Avec la distinction entre nature et convention, devient pensable une forme d'autonomie, au sens où les règles peuvent être instituées par les hommes eux-mêmes.

Il ne s'agit pas encore d'une autonomie au sens moderne, pleinement réflexive et institutionnalisée. Mais cette rupture ouvre un espace inédit : celui d'un ordre humain susceptible d'être pensé indépendamment de toute référence nécessaire à un ordre cosmique ou divin.

Vérité et opinion : de l'autorité au logos

Dans la Grèce archaïque, la vérité est liée à des figures d'autorité — poètes, devins, rois. Progressivement, elle devient l'objet d'une argumentation. Avec Parménide, la distinction entre *alètheia* et *doxa* marque un premier déplacement, qui sera systématisé par Platon : la vérité ne repose plus sur le statut du locuteur, mais sur la nécessité du raisonnement. La vérité commence ainsi à se constituer comme un domaine relativement distinct.

Différenciation des savoirs

Chez Aristote, les savoirs sont encore unifiés mais déjà différenciés. À l'époque hellénistique, cette différenciation s'accroît : la science se spécialise (Archimède), la philosophie se recentre sur l'éthique (stoïciens, épicuriens) Dans la tradition épicurienne, prolongée à Rome par Lucrèce, la religion est ramenée à un phénomène humain.

Cette évolution se manifeste aussi dans des institutions nouvelles, comme la Bibliothèque d'Alexandrie, qui rassemble, conserve et organise les savoirs, contribuant à leur spécialisation croissante. Le savoir tend ainsi à se constituer comme un domaine distinct, sans pour autant devenir autonome.

Le savoir se différencie, sans que les sphères soient encore séparées.

****Des distinctions sans séparation : l'unité du sens maintenue***

À travers ces différentes évolutions, les grandes distinctions qui structureront la modernité deviennent pensables. Mais elles ne produisent pas encore de sphères autonomes : le savoir, la norme, le politique et le religieux demeurent inscrits dans un même horizon de sens. L'unité du vrai, du bien et du juste subsiste, même si elle est désormais traversée de tensions. Les distinctions apparaissent, mais la séparation n'advient pas encore.

II – La reconsolidation médiévale de l'unité du sens

Unité du sens et fondation théologique

Les fissures apparues dans la pensée antique — distinction entre vérité et opinion, entre nature et convention,

différenciation des savoirs — ne conduisent pas immédiatement à une rupture. La scolastique médiévale opère au contraire, dans le contexte de l'intégration d'Aristote, une reconsolidation de l'unité du sens à un niveau supérieur : par la doctrine des transcendants — *ens, verum, bonum* —, qui constitue la clé de voûte de la métaphysique thomiste, ce qui est est en même temps vrai et bon, et la norme est intrinsèque au réel. Ainsi se trouve restaurée l'unité du vrai, du bien et de l'être, désormais fondée en Dieu.

Cette unification ne procède pas d'une simple reprise de la philosophie antique, mais d'une transformation du statut même de la vérité : pensée dans la tradition chrétienne comme réalité incarnée et révélée, elle est désormais conçue comme inscrite dans l'être lui-même, recevant ainsi dans la scolastique sa formulation ontologique explicite. Elle reconduit, à un niveau théologique, une forme d'hétéronomie : la vérité, le bien et la norme trouvent leur fondement dans un ordre divin qui dépasse et structure l'action humaine.

Cette unité du sens appelle dès lors une instance chargée d'en assurer l'autorité, ouvrant la voie à des tensions entre pouvoir spirituel et pouvoir politique.

Institutionnalisation de la vérité religieuse

D'une religion fondée principalement sur des pratiques rituelles (orthopraxie), le christianisme devient une religion centrée sur l'affirmation d'une vérité doctrinale (orthodoxie), à vocation universelle, devant être définie et transmise. Une instance devient nécessaire pour fixer la doctrine, arbitrer les conflits d'interprétation et garantir l'unité de la foi.

Le terme même d'*ecclesia*, emprunté au vocabulaire politique grec, désigne une assemblée : il montre que la communauté chrétienne se pense d'emblée comme un corps organisé. L'Église se constitue ainsi comme une institution hiérarchisée et centralisée, dotée d'une autorité spécifique en matière de vérité.

Les communautés chrétiennes s'organisent autour des évêques, selon le principe « une Église, un évêque, une cité ». L'Église se dote progressivement de ses propres structures, de ses règles et de ses lieux de culte, formant une organisation distincte. La

primauté de l'évêque de Rome s'affirme peu à peu comme instance d'arbitrage doctrinal pour l'ensemble de la Chrétienté.

À partir de Théodose Ier, le christianisme devient religion officielle de l'Empire, et l'Église se trouve placée sous la tutelle du pouvoir impérial : les empereurs convoquent les conciles, interviennent dans les affaires doctrinales et influencent son organisation. L'autorité ecclésiale, bien que structurée, ne constitue pas encore un pouvoir indépendant.

Au moment même où les structures civiques traditionnelles s'affaiblissent, l'Église s'impose comme un réseau hiérarchisé et stable, tout en introduisant une tension durable : le pouvoir politique soutient l'Église, tandis que celle-ci revendique une compétence propre en matière de vérité.

Différenciation des pouvoirs et montée des tensions

Les Évangiles ne proposent aucune théorie institutionnelle du pouvoir². C'est dans le cadre de son intégration à l'Empire romain que se façonne l'organisation de l'Église. La différenciation entre pouvoir religieux et pouvoir politique ne procède donc pas d'une donnée théologique originelle, mais d'un processus historico-politique d'institutionnalisation, prolongeant le passage d'une religion de pratique à une religion de vérité.

La tension entre le pouvoir impérial et l'Église apparaît dès la lettre adressée en 494 par Gélase Ier à l'empereur Anastase. Il y affirme que deux pouvoirs gouvernent le monde chrétien : *l'auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas* — l'autorité religieuse des évêques et le pouvoir politique des rois.

Au Moyen Âge, cette tension s'accroît et l'Église s'autonomise progressivement. La réforme grégorienne constitue un tournant décisif : l'Église affirme son indépendance, renforce sa hiérarchie, développe un droit propre — le droit canonique — et institue une juridiction autonome. La querelle des Investitures en est l'expression la plus visible.

Cette évolution est ensuite théorisée : la distinction formulée par Gélase se transforme en théorie des deux glaives. On distingue un pouvoir spirituel, exercé par l'Église, et un pouvoir temporel, confié aux princes — mais placé, en dernier ressort, sous son autorité. Cette différenciation institutionnelle entre pouvoirs spirituel et temporel ne correspond pas encore à une

séparation des sphères au sens moderne. Elle s'inscrit dans un cadre d'ensemble où les deux ordres restent pensés comme hiérarchiquement articulés.

C'est dans ce contexte qu'apparaît l'une des premières critiques systématiques de la puissance politique de l'Église : dans le *Defensor pacis* (1324), Marsile de Padoue soutient que l'autorité politique appartient à la communauté des citoyens et que l'Église ne doit exercer aucun pouvoir coercitif. Parallèlement, la distinction romaine entre *fas* et *ius* se prolonge dans la dualité entre droit canonique et droit civil : ce qui relevait de registres normatifs distincts s'incarne désormais dans des institutions, des juridictions et des statuts séparés.

Cette différenciation progressive des ordres ne concerne pas seulement les institutions ; elle affecte également la manière dont les individus sont appréhendés. À mesure que les sphères religieuse, politique et juridique se distinguent, les personnes tendent à être saisies non plus uniquement à partir de leurs appartenances — statut, ordre, fonction —, mais comme des sujets susceptibles d'être considérés dans des cadres normatifs distincts.

En ce sens, la différenciation des sphères et l'abstraction du sujet procèdent d'un même processus : lorsque les ordres du vrai, du juste et du bien cessent de coïncider dans une structure unifiée, aucun d'eux ne peut plus définir entièrement l'individu.

Celui-ci devient alors pensable comme traversant plusieurs ordres sans se confondre avec aucun. Ainsi, bien que l'individu abstrait n'apparaisse pleinement qu'à l'époque moderne, sa possibilité s'enracine dans ce processus de différenciation, qui dissocie les appartenances et ouvre la voie à une conception plus générale du sujet.

Unité maintenue, tensions accrues

L'unité du sens est réaffirmée et institutionnalisée. La différenciation des institutions progresse sans conduire à une séparation des sphères, qui demeurent prises dans un ordre unifié, mais à une montée des tensions entre pouvoirs spirituel et temporel. L'unité subsiste, mais elle devient problématique.

III – La désarticulation moderne de l'unité du sens

La période allant de la fin du XVe à la fin du XVIIIe siècle ne constitue pas l'origine de ces transformations, mais le moment où l'unité médiévale du vrai, du bien et du juste³ cesse d'être soutenable et se défait progressivement.

Le politique s'autonomise.

Le religieux se pluralise.

La nature se définitive.

Les faits se distinguent des valeurs.

La vérité s'historicise.

Cette évolution ne résulte pas d'un facteur unique : elle correspond à un ensemble de transformations distinctes — politiques, religieuses, scientifiques et philosophiques — qui ne procèdent pas les unes des autres, mais convergent en désarticulant un ordre auparavant unifié, rendant ainsi possible la différenciation effective des sphères. Elle débouche sur ce que Paul Hazard a appelé la « crise de la conscience européenne ».

La Renaissance joue un rôle préparatoire : en redécouvrant les textes antiques et en développant les méthodes philologiques, elle contribue à fragiliser les autorités intellectuelles traditionnelles et à déplacer le rapport à la vérité, sans produire encore la rupture.

L'autonomisation du politique : Machiavel, Grotius, Hobbes

À partir de la fin du XV^e siècle, le politique tend à se constituer comme une sphère autonome. Il ne vise plus à incarner un ordre moral ou théologique du monde, mais obéit à des exigences propres : puissance, sécurité, stabilité, conservation. Cette transformation apparaît d'abord dans la République de Florence. Avec Machiavel, l'action politique se trouve largement dégagée des exigences morales traditionnelles : il ne s'agit plus de gouverner selon le bien, mais d'assurer la stabilité et la puissance de l'État. Le politique commence ainsi à être pensé selon sa logique propre, fondée sur l'expérience et l'observation — sur une forme de raison empirique.

Une évolution analogue se retrouve dans la pensée juridique aux Provinces-Unies au XVII^e siècle. Avec Grotius, le droit naturel repose sur la raison universelle, et conserve sa validité « même si Dieu n'existait pas ». La norme ne se fonde plus

dans un ordre cosmique ou théologique, mais dans la sociabilité, comme disposition fondamentale de l'homme.

Dans l'Angleterre des guerres civiles, cette transformation atteint avec Thomas Hobbes une formulation radicale. Dans un monde où le réel ne prescrit plus de finalité commune, l'état de nature est caractérisé par l'insécurité et le conflit. L'ordre politique devient alors une construction artificielle, instituée par le contrat : il vise l'autoconservation et repose sur la raison instrumentale.

Malgré leurs différences de contexte et de démarche, ces auteurs, dont les pensées apparaissent dans des contextes distincts et non selon une évolution linéaire, convergent vers un même déplacement : le politique et le droit cessent d'être pensés comme inscrits dans un ordre naturel ou théologique et se constituent comme des sphères autonomes.

Réforme, pluralisme religieux et déstabilisation de l'unité

Les transformations politiques et juridiques du XVI^e siècle s'inscrivent dans un contexte de profond bouleversement religieux. Avec Martin Luther et Jean Calvin, l'unité religieuse de l'Europe occidentale se trouve brisée⁴.

Cette rupture n'introduit pas immédiatement une différenciation des sphères comparable à celle qui affecte le politique ou la science. Catholiques et protestants continuent de penser la vérité religieuse comme unique et normative, et d'en attendre la protection par le pouvoir politique. La pluralité confessionnelle est ainsi vécue comme une menace pour l'ordre civil autant que pour le salut.

Les guerres de religion qui en résultent contraignent les acteurs politiques à élaborer des formes de coexistence. Des juristes et hommes d'État comme Michel de L'Hospital ou Jean Bodin défendent ainsi la primauté de l'État et la nécessité de limiter les effets politiques des divisions confessionnelles. Des dispositifs tels que la paix d'Augsbourg (1555) ou l'édit de Nantes (1598) apparaissent comme des compromis pragmatiques visant à contenir le conflit, plutôt qu'à reconnaître un droit abstrait à la liberté religieuse.

La tolérance n'émerge pas d'abord comme un principe, mais comme une solution pratique à une situation de conflit. En dissociant progressivement appartenance religieuse et ordre

politique, ces évolutions contribuent à déstabiliser l'articulation médiévale entre vérité, norme et communauté, sans encore instaurer leur différenciation complète.

La révolution scientifique : définalisation du réel et autonomisation du vrai

Dans un autre registre, la révolution scientifique des XVI^e/XVII^e siècles constitue une étape décisive dans la différenciation des sphères.

Avec Galilée et Newton, l'étude de la nature tend à se constituer en domaine autonome régi par ses propres méthodes et critères de validité. La science moderne repose sur deux principes méthodologiques fondamentaux :

un principe hérité de Démocrite et d'Archimède : la distinction entre qualités premières, mesurables et quantifiables, et qualités secondes, subjectives, non quantifiables ;

le remplacement du finalisme aristotélicien par le mécanisme, dans lequel les phénomènes s'expliquent par des relations entre conditions initiales et effets mesurables plutôt que par des causes finales.

Dans ce cadre, la nature devient un domaine descriptible et explicable indépendamment de toute signification morale ou religieuse. Le savoir scientifique s'autonomise ainsi comme un savoir du vrai, indifférent au bien. Le passage du finalisme au mécanisme est la forme la plus visible de la désarticulation du vrai et du bien.

Cette transformation ne se limite pas à une évolution interne des modes de connaissance. En produisant une forme de vérité fondée sur l'observation, la mesure et la démonstration, indépendante de toute autorité religieuse, la science moderne institue un régime de validation autonome, distinct de celui de la vérité révélée.

Dès lors, la religion ne disparaît pas, mais cesse de constituer le cadre englobant du vrai. Elle devient une forme de discours parmi d'autres, dont la validité ne s'impose plus de manière immédiate et universelle. Ce déplacement n'abolit pas la normativité religieuse, mais en transforme le statut : elle n'est plus la source exclusive et indiscutée du normatif.

Il en résulte une pluralisation des régimes de vérité et, corrélativement, des sources de légitimation. La norme ne peut

plus être simplement déduite d'un ordre unique du réel ou de sa garantie théologique ; elle doit être justifiée dans un espace où coexistent des principes hétérogènes. Ainsi, bien que distinctes des transformations qui affectent le droit ou le politique, ces évolutions contribuent, sur un autre plan, à la dissociation des registres du réel et à la différenciation progressive des sphères.

La distinction des faits et des valeurs : Hume

Au XVIII^e siècle, les transformations précédemment décrites trouvent leur formulation philosophique explicite avec David Hume. Dans le *Traité de la nature humaine*, Hume met en évidence une discontinuité fondamentale entre deux types de discours : celui qui décrit ce qui est, et celui qui prescrit ce qui doit être. Aucune description du réel, si complète soit-elle, ne permet à elle seule de fonder une norme.

Cette thèse ne constitue pas une simple remarque logique, mais formalise une rupture de portée générale. Elle signifie que la connaissance du monde — le registre des faits — est désormais irréductible à la sphère de la morale — le registre des valeurs. Le passage de l'un à l'autre ne peut plus être assuré par une continuité rationnelle.

La distinction entre faits et valeurs marque ainsi une transformation décisive : le fondement du normatif ne peut plus être déduit de l'ordre du réel, mais doit être rapporté à des instances humaines — ouvrant la voie à une forme d'autonomie qui ne se confond plus avec un ordre du monde. Elle apparaît ainsi comme la formulation épistémologique d'un processus historique plus large : les transformations du politique, du droit et de la science ont progressivement dissocié les sphères du réel, de la norme et du vrai, dont Hume explicite le principe en montrant qu'aucune connaissance ne peut, par elle-même, produire une obligation.

Cette séparation n'entraîne pas directement les transformations institutionnelles ultérieures, mais elle en constitue l'une des conditions de possibilité : celle de l'autonomisation des sphères politique, juridique et scientifique, dont procèdent notamment la laïcisation du pouvoir, le développement du droit positif et l'émergence des formes modernes de gouvernement représentatif.

Elle fait également apparaître une difficulté nouvelle : celle de penser l'unité de ces sphères désormais distinctes.

L'historicisation de la vérité : la critique historique

Parallèlement, un autre déplacement affecte le statut même de la vérité. Avec le développement de la critique historique, d'Erasmus à Spinoza, Richard Simon et Pierre Bayle, les textes religieux commencent à être étudiés comme des documents historiques, soumis à l'enquête, à la comparaison et à la discussion.

La vérité cesse ainsi d'apparaître comme immédiatement donnée : elle devient médiatisée par des conditions historiques de langue, de transmission, d'interprétation et de réception.

Ce déplacement ne sépare pas directement les sphères, mais il contribue à fragiliser l'idée d'une vérité unique, immédiatement accessible, capable de les unifier.

En synthèse : le basculement moderne

La brisure de l'unité du vrai, du bien et du juste et la différenciation des sphères ne constituent pas deux phénomènes distincts, mais les deux faces d'un même processus : d'un côté, la désarticulation d'un ordre unifié ; de l'autre, la constitution de domaines autonomes. La modernité se définit ainsi moins par l'apparition de contenus nouveaux que par la différenciation de sphères auparavant intégrées.

Ce basculement s'inscrit dans une transformation de la manière de penser le réel. Là où l'Antiquité concevait le cosmos comme un organisme orienté de l'intérieur, et où le Moyen Âge rapportait encore l'ordre du monde à une intelligence créatrice, la modernité tend progressivement à penser la nature comme un système autonome de relations causales mathématiquement formalisables. Le réel demeure unifié et intelligible, mais cette intelligibilité ne renvoie plus à des fins internes, ni à une intention ordonnatrice, ni même à une représentation intuitive du monde : elle réside désormais dans la régularité impersonnelle des lois et des structures. Dans un tel cadre, connaître ne consiste plus à comprendre une fin, mais à décrire un fonctionnement ; le bien et le juste ne sont plus donnés par la nature des choses, mais doivent être définis autrement.

La question n'est alors plus de savoir quelle vérité doit s'imposer à tous, mais comment organiser la coexistence de convictions désormais irréductiblement divergentes — et, plus largement, comment définir des finalités politiques qui ne procèdent plus d'un ordre de vérité hétéronome.

IV – Recomposer l'unité sans vérité commune

La pensée des Lumières s'efforce dès lors de répondre à une question nouvelle, issue de la désarticulation de l'unité du vrai, du bien et du juste : comment maintenir un ordre commun dans un monde où les individus portent désormais des convictions, des croyances et des valeurs divergentes ?

Les Lumières : la vie commune sans vérité partagée

Les Lumières ne visent plus à restaurer une unité perdue, mais à rendre possible la vie commune dans un univers désormais désaccordé. Elles prolongent en cela la sortie du finalisme : la connaissance se sépare de toute finalité morale ou religieuse, et la science décrit ce qui est sans dire ce qui doit être. Dès lors, le problème du normatif se déplace : ce qui ne peut plus être fondé dans l'ordre du réel doit être recomposé dans l'ordre des relations humaines. Le politique devient ainsi le lieu où s'élabore, de manière encore incertaine, un cadre commun.

Ce projet traverse les Lumières selon plusieurs orientations, notamment quant au rôle attribué à la religion :

un premier courant, que l'on peut qualifier de civique ou utilitaire, représenté par Voltaire et Rousseau, maintient une fonction sociale à la religion. Dépouillée de ses prétentions dogmatiques, celle-ci peut encore contribuer à la cohésion morale. Elle n'est plus une vérité à imposer, mais un instrument possible de stabilisation du lien social ;

un second courant, plus critique ou émancipateur, illustré par Diderot et d'Holbach, voit au contraire dans la religion un obstacle à la liberté. La vie commune ne peut être assurée qu'au prix d'une rupture plus nette avec toute autorité religieuse ;

enfin, une tradition libérale, représentée notamment par John Locke et Pierre Bayle, élabore une solution plus structurante : l'organisation du lien politique suppose une séparation des sphères. L'État se limite à la protection des biens civils, tandis

que les convictions religieuses relèvent de la conscience individuelle.

Dans ce cadre, la tolérance cesse progressivement d'être une simple nécessité pratique pour devenir un principe réfléchi : elle constitue la condition même de la vie politique dans des sociétés traversées par le désaccord.

À travers ces évolutions, une transformation décisive s'opère : la religion tend à devenir une affaire privée, et le pouvoir politique se redéfinit comme l'instance chargée non plus d'imposer une vérité, mais d'organiser pacifiquement la coexistence des différences.

Ces orientations ne débouchent pas sur une solution unifiée : elles constituent des réponses concurrentes à un même problème. Si le courant civique domine encore largement la culture politique, c'est le modèle libéral fondé sur la séparation des sphères qui s'imposera durablement sur le plan institutionnel.

Droit et morale : dissociation du normatif

Les Lumières formulent le problème sans en stabiliser pleinement la solution ; c'est avec Kant, et la distinction entre droit et morale, que cette transformation trouve sa formulation conceptuelle. Kant ne supprime pas le lien entre droit et morale : il en modifie profondément la structure. Le droit ne dérive plus d'une conception du bien, mais d'un principe formel : la coexistence des libertés. Il ne vise pas à rendre les hommes vertueux, mais à rendre possible leur liberté. Le droit concerne l'ordre extérieur : il définit les conditions sous lesquelles la liberté de chacun peut s'accorder avec celle de tous, et peut pour cela recourir à la contrainte légitime. La morale, en revanche, relève de l'intention et de l'autonomie de la volonté.

Ainsi se trouve clarifiée la fonction du politique : il n'a plus pour tâche de réaliser un bien commun substantiel, mais d'établir un cadre juridique permettant l'exercice de libertés indépendantes. Ce déplacement prolonge et systématise l'effort des Lumières : l'unité ne réside plus dans une vérité partagée, mais dans une forme commune.

Sans élaborer une théorie de la laïcité, Kant en fournit les fondements conceptuels : en distinguant rigoureusement droit et morale, et en renvoyant la religion à la sphère de la

conscience, il rend pensable un ordre politique neutre à l'égard des convictions. Tandis que Locke organise le lien politique en limitant le pouvoir et en séparant les sphères, Kant en fournit le fondement rationnel en définissant le droit comme la condition universelle d'accord des libertés⁵.

Au XIX^e siècle, le positivisme — auquel on peut rattacher, sous certains aspects, la pensée de Ernest Renan — cherchera à résoudre la difficulté de la normativité en la réduisant à la connaissance scientifique elle-même, au prix d'un effacement de la distinction entre faits et valeurs.

La Révolution française : expérimentation et tensions

La Révolution française met à l'épreuve, dans la pratique, les principes élaborés par la pensée des Lumières, et en révèle les tensions.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 affirme la liberté de conscience et l'égalité civile des citoyens, indépendamment de leur religion. L'autorité politique ne peut plus se fonder sur une vérité religieuse particulière : la souveraineté est désormais rapportée à la nation.

Cependant, ces nouveaux principes ne conduisent pas immédiatement à une séparation entre sphère religieuse et sphère politique. Dans un premier temps, le pouvoir révolutionnaire ne sépare pas, mais soumet et réorganise le religieux : la Constitution civile du clergé (1790) place l'Église sous l'autorité de l'État, transforme les prêtres en agents publics et redéfinit les structures ecclésiastiques. La Révolution oscille ainsi entre logique de liberté et logique de contrôle du religieux.

L'idée de séparation apparaît plus clairement avec la Constitution de 1795 : les cultes ne sont plus financés ni reconnus par l'État. La religion devient une pratique privée, libre mais sans soutien institutionnel — première formulation explicite du principe de séparation en France.

Cependant, cette séparation est éphémère. Le Concordat de 1801 rétablit un régime de reconnaissance et de contrôle des cultes, plaçant l'Église sous l'autorité de l'État dans un souci de stabilité sociale et politique.

Ainsi, la Révolution française ne doit pas être comprise comme l'origine directe de la laïcité moderne. Elle constitue un moment

d'expérimentation, marqué par des oscillations entre différentes formes d'articulation du religieux et du politique. Ce processus ne se stabilise que progressivement au XIX^e et au XX^e siècle, au terme de tensions durables entre Église et État, particulièrement en France, comme en témoignent la crise moderniste et l'affaire Dreyfus. Elle n'en joue pas moins un rôle décisif : *elle inscrit juridiquement des principes nouveaux et rend irréversible l'idée qu'un ordre politique peut être fondé indépendamment de toute vérité religieuse.*

Ce n'est toutefois qu'au siècle suivant que ce processus trouve sa formulation explicite : sur les plans institutionnel, doctrinal et lexical, la laïcité est élaborée dans la réflexion républicaine française, notamment chez Ferdinand Buisson, qui contribue à en fixer le sens moderne à la fin du XIX^e siècle, au moment même où le terme se diffuse et se stabilise dans le langage politique.

Cette évolution prolonge le passage d'un régime hétéronome du normatif à une configuration où les normes sont instituées, discutées et stabilisées dans des cadres humains et historiques.

Synthèse : une recomposition encore instable

Ainsi, les Lumières formulent le problème de la coexistence dans un monde pluraliste, en déplacent le centre vers le politique et en esquissent les premières solutions conceptuelles et institutionnelles. Mais cette recomposition demeure encore instable : les principes sont posés, les solutions esquissées, sans que leur articulation trouve encore une forme pleinement stabilisée.

À un stade plus explicite et réflexif, cette transformation du cadre normatif s'accompagne d'une mutation décisive de la figure du sujet. Alors que les sociétés anciennes pensaient l'homme à partir de ses appartenances — statut, fonction, ordre —, la modernité élabore progressivement la figure d'un individu abstrait, c'est-à-dire d'un sujet susceptible d'être considéré indépendamment de ses déterminations particulières. Cette abstraction du sujet est inséparable de la différenciation des sphères du sens : à mesure que les ordres du vrai, du juste et du bien se dissocient, aucune instance ne peut plus définir entièrement l'individu. Celui-ci est alors pensé comme capable

de se rapporter à des normes distinctes, relevant de registres différenciés.

C'est cette configuration qui rend possible la formulation de principes universels : la norme ne vaut plus en fonction d'une place dans un ordre donné, mais en vertu de la qualité d'être humain comme telle. Elle constitue ainsi l'un des fondements implicites des solutions élaborées par les Lumières : la tolérance, la limitation du pouvoir et la séparation des sphères supposent toutes la possibilité de concevoir les individus comme sujets universels, capables de coexister sans partager une même conception du vrai ou du bien.

V – Laïcité, pluralisme et cadre commun

Dans un monde où la norme n'est plus donnée mais construite, la laïcité apparaît comme une réponse aux prétentions religieuses au monopole de la vérité. Elle correspond également à une transformation du rôle du politique, désormais chargé de définir et d'arbitrer des finalités collectives qui ne se déduisent plus d'une normativité religieuse englobante, mais relèvent de décisions humaines.

Faits et valeurs, laïcité : deux expressions complémentaires d'un même processus de différenciation

La distinction entre faits et valeurs et la laïcité procèdent d'un même geste de séparation. Ce qui relevait autrefois d'un ordre unifié — cosmos ou Dieu — est désormais redistribué entre différents registres. Les faits relèvent de procédures d'objectivation, tandis que le pouvoir politique relève de procédures de délibération et de légitimation collective — l'enquête scientifique pour les premiers, la délibération des citoyens pour le second. À l'inverse, les valeurs relèvent du jugement individuel, et la religion de la conscience. La modernité ne se contente pas de distinguer les domaines : elle en redistribue les sources de légitimité, entre validation collective (faits, politique) et subjectivité individuelle (valeurs, religion).

La distinction entre faits et valeurs relève du plan épistémologique, tandis que la laïcité relève du plan institutionnel. Toutes deux trouvent leur formulation moderne à

la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle : la première, formulée philosophiquement par Hume puis systématisée méthodologiquement par Weber, qui distingue rigoureusement jugement de fait et jugement de valeur ; la seconde est élaborée dans la réflexion républicaine française, notamment chez Ferdinand Buisson. Émile Durkheim en propose une lecture sociologique : la modernité se caractérise par la différenciation croissante des fonctions sociales et des institutions — science, religion, politique, morale —, chacune se constituant comme domaine spécifique.

La distinction entre faits et valeurs et la laïcité constituent ainsi deux expressions complémentaires d'un même processus caractéristique de la modernité.

Laïcité et démocratie : organiser le pluralisme dans un cadre commun

La laïcité est intrinsèquement liée à la démocratie, car toutes deux répondent à un même problème historique : comment organiser la vie commune dans des sociétés traversées par des convictions divergentes.

Dans les sociétés modernes, les individus ne partagent plus nécessairement les mêmes croyances religieuses, philosophiques ou morales. La démocratie reconnaît cette pluralité et structure la vie politique à travers des procédures permettant leur confrontation pacifique — délibération, représentation, vote. La laïcité répond au même défi dans le domaine religieux : elle garantit la liberté de conscience et empêche qu'une religion particulière puisse s'imposer à l'ensemble de la communauté politique.

En ce sens, démocratie et laïcité reposent sur une même transformation fondamentale : l'unité politique ne peut plus être fondée sur l'uniformité des croyances, mais sur des règles communes permettant à des convictions diverses de coexister dans un même cadre politique, et sur la possibilité de concevoir les individus comme sujets de droit indépendamment de leurs appartenances.

Toutefois, là où le mot « démocratie » s'est universalisé, le fait que le mot « laïcité » ne soit pas véritablement traduisible indique que, si le problème qu'il désigne est universel, la

manière de le penser, de le formaliser et de le résoudre demeure historiquement située.

Modèles de laïcité et principes communs

Le mot « laïcité » est français, mais le problème qu'il désigne est universel : comment maintenir un espace politique commun dans des sociétés marquées par la diversité des convictions ? Malgré cette diversité, ces configurations reposent sur un principe commun : aucune religion ne doit pouvoir dominer la vie politique.

Deux configurations principales peuvent alors être distinguées. La laïcité vise à maintenir un cadre commun fondé sur des règles indépendantes des convictions particulières. À l'inverse, le communautarisme tend à substituer à cet espace commun une pluralité de groupes régis par des normes propres. Là où la laïcité organise l'unité sans uniformité, le communautarisme tend à organiser la pluralité sans unité.

La laïcité désigne ainsi une forme d'organisation fondée sur la séparation institutionnelle du religieux et du politique, sur l'autonomie de leur légitimité respective, et sur le maintien d'un espace commun indépendant des convictions particulières.

Elle suppose réunies quatre conditions :

la différenciation effective du religieux et du politique comme sphères distinctes ;

sur le plan du fondement, la possibilité de légitimer l'autorité politique indépendamment de toute référence religieuse ;

sur le plan institutionnel, l'absence de tout pouvoir normatif ou décisionnel des autorités religieuses dans l'ordre politique ;

enfin, l'exclusion du communautarisme comme principe d'organisation du politique, même si, dans ses formes historiques, elle peut coexister avec des degrés variables de reconnaissance des appartenances collectives.

Ces principes peuvent toutefois se traduire de manière différente selon les contextes historiques. On peut ainsi distinguer, de façon schématique, deux grandes formes de laïcité :

l'une, caractéristique du modèle français, privilégie l'autonomie du cadre politique à l'égard des appartenances religieuses : l'État et ses institutions s'y abstiennent de toute manifestation religieuse et tendent à limiter la visibilité institutionnelle des

appartenances religieuses afin de préserver l'autonomie du cadre politique commun,

l'autre, illustrée notamment par les États-Unis, privilégie la visibilité sociale des convictions religieuses dans un cadre de séparation institutionnelle : la séparation juridique des Églises et de l'État y coexiste avec une forte présence du religieux dans la vie sociale et dans les discours politiques.

La loi de 1905 constitue l'une des expressions les plus nettes d'une laïcité fondée sur l'autonomie du cadre politique commun dans l'Occident moderne. Elle ne représente toutefois qu'une configuration particulière.

Dans les pays de tradition protestante, où la religion accorde une place centrale à la conscience individuelle, les Églises ont souvent été intégrées à l'État sous la forme d'Églises nationales.

À l'inverse, dans les pays de tradition catholique, où l'Église constitue une institution fortement structurée, distincte des pouvoirs politiques, les tensions entre autorité religieuse et autorité politique ont été plus vives. En France, cette conflictualité historique explique le caractère particulièrement strict de la séparation de 1905. Dans d'autres pays catholiques, les trajectoires ont été différentes : en Espagne, la séparation s'est opérée dans le contexte de la transition démocratique ; en Italie, elle a pris la forme d'arrangements plus souples entre Église et État.

Les États-Unis constituent enfin un cas distinct. Issus d'une pluralité de confessions protestantes et marqués dès l'origine par le pluralisme religieux, ils ont institué très tôt une séparation juridique entre Églises et État au niveau fédéral, même si la situation peut être plus contrastée au niveau des États. Cette séparation n'a pas conduit à une mise à distance comparable du religieux dans la vie sociale et symbolique : la religion y demeure fortement présente dans les pratiques sociales et les discours politiques. Les références fréquentes à Dieu — qu'il s'agisse des serments sur la Bible, de devises comme « *In God We Trust* » ou de certaines rhétoriques mobilisées dans des moments de crise, comme après les attentats du 11 septembre 2001 — en témoignent.

Ces éléments ne remettent pas en cause la séparation des sphères : ils relèvent d'un registre de légitimation symbolique

et culturelle, sans conférer au religieux un pouvoir normatif ou décisionnel dans l'ordre politique. La religion peut ainsi inspirer les discours et contribuer à la formation d'une identité collective, sans constituer une source de droit.

Ce qui est propre à la France, ce n'est donc pas la séparation du religieux et du politique, mais le fait d'en avoir fait un principe explicite, nommé et théorisé, et d'en avoir tiré des conséquences plus exigeantes quant à l'autonomie du cadre politique commun à l'égard des appartenances religieuses.

Les deux modèles reposent sur la séparation institutionnelle du religieux et du politique, mais diffèrent par le degré auquel l'État entend constituer un cadre commun symboliquement indépendant des appartenances religieuses. Dans le modèle américain, la séparation juridique demeure compatible avec une présence sociale et symbolique plus visible des convictions religieuses.

La laïcité ne supprime pas les convictions religieuses, mais organise les conditions dans lesquelles elles ne peuvent plus s'imposer comme norme politique. Elle n'implique pas pour autant l'effacement des convictions individuelles ou des héritages symboliques, mais leur non-pertinence comme fondement de la légitimité politique commune. Les démocraties modernes demeurent elles-mêmes porteuses de principes normatifs — liberté, égalité, droits fondamentaux — inscrits notamment dans les constitutions, mais dont la validité ne dépend plus d'une autorité religieuse particulière.

Conclusion

*La laïcité n'est ni une invention soudaine ni un simple dispositif juridique. Elle est le résultat d'un long processus de transformation des sociétés occidentales, amorcé dans l'Antiquité avec les premières distinctions entre ordres normatifs — notamment entre *fas* et *ius* —, reconfiguré au Moyen Âge dans l'unité théologique du vrai, du bien et de l'être, puis profondément remanié à l'époque moderne.*

Ce processus correspond à la dissociation progressive de cette unité ancienne. Tant que le vrai, le bien et le juste sont pensés comme coextensifs, les sphères de l'activité humaine tendent à se confondre ; à mesure que cette unité se défait, elles se

différencient et s'autonomisent — science, morale, droit, politique, religion.

La laïcité devient nécessaire lorsque la religion cesse d'être principalement une pratique commune pour devenir une affirmation de vérité, et que des prétentions concurrentes au monopole de cette vérité rendent impossible une unité politique fondée sur une croyance partagée. Elle apparaît ainsi comme la réponse institutionnelle à un problème historiquement inédit : organiser la coexistence de convictions incompatibles au sein d'une même communauté politique.

Dans cette perspective, il est trompeur d'en faire une simple émanation du christianisme — qu'on se réfère aux versets évangéliques distinguant Dieu et César, ou à l'idée de transcendance. Ces éléments expriment des distinctions — souvent plus anciennes — mais non la séparation des sphères au sens moderne. Celle-ci suppose en effet non seulement une différenciation symbolique ou théologique, mais une différenciation fonctionnelle des domaines d'activité, rendue possible par la désarticulation préalable de l'unité du vrai, du bien et du juste. La séparation ne procède donc pas d'un principe théologique initial, mais d'une dynamique historique et institutionnelle, marquée par la formation de pouvoirs concurrents et les tensions qui en résultent.

La modernité transforme ainsi profondément la question de l'unité : d'une unité donnée, elle devient une unité à construire. Elle ouvre un espace durable de pluralité, caractérisé par la coexistence de régimes de vérité irréductibles — scientifiques, moraux, religieux, politiques.

Dans cette perspective, la laïcité n'apparaît plus seulement comme un dispositif de gestion du pluralisme. Elle correspond plus largement à une transformation des conditions de l'action politique elle-même. Cette recomposition suppose une transformation corrélative de la figure du sujet. La différenciation des sphères et la possibilité de concevoir les individus comme porteurs de droits procèdent d'un même processus historique, qui rend possible la coexistence de convictions divergentes dans un cadre commun.

L'individu n'est plus défini par son inscription dans un ordre unique, mais comme sujet susceptible de se rapporter à des normes distinctes. Cette abstraction constitue la condition de

l'universalité juridique et du pluralisme, tout en introduisant une tension durable entre l'exigence d'unité et la persistance des appartenances.

Notes

1 – Jean-Pierre Castel est notamment l'auteur de *La mal nommée vérité du christianisme, d'emeth à alètheia*, Presses universitaires de Louvain, 2025. Il a dirigé le collectif *Lutter contre la violence monothéiste*, avec David Meyer, Jean-Michel Maldamé, Abderrazak Sayadi, L'Harmattan, 2018. Il a publié sur *Mezetulle* « La violence monothéiste n'est pas que politique » <http://www.mezetulle.fr/violence-monotheiste-jean-pierre-castel/> et « Non la laïcité n'est pas d'origine chrétienne » <https://www.mezetulle.fr/non-la-laicite-nest-pas-dorigine-chretienne-par-jpc/> et interviewé David Meyer dans *Le judaïsme à l'épreuve de la violence*, L'Harmattan, 2025. Il est vice-président du Cercle Ernest Renan (Paris).

Le présent article, issu d'une conférence donnée au Cercle Ernest Renan le 16 avril 2026, est un résumé, axé sur la laïcité, d'un travail à paraître intitulé *La disjonction moderne du sens, De l'unité de l'être, du vrai et du bien à la différenciation moderne des faits, des lois et des valeurs*.

2 – La formule paulinienne « *omnis potestas a Deo* » (Romains 13,1) exprime une hétéronomie fondamentale : toute autorité (*exousia*) est rapportée à une source transcendante. La traduction latine de la Vulgate, fixée par Jérôme (*potestas*), introduit toutefois un léger déplacement en inscrivant ce terme dans les catégories juridiques du pouvoir romain. Le texte ne constitue pas pour autant une théorie du pouvoir au sens institutionnel : il ne définit ni les formes ni les médiations du pouvoir, et ne distingue pas les sphères d'autorité. L'hétéronomie qu'il exprime demeure théologique et non structurée politiquement ; elle maintient un ordre unifié du sens plutôt qu'elle n'introduit une différenciation des sphères.

3 – Les développements qui suivent mobiliseront parfois des formulations partielles — faits et valeurs, vérité et norme, connaissance et politique — qui constituent autant de déclinaisons partielles de la même structure, celle du vrai, du bien et du juste.

4 – À la différence des réformes luthérienne et calviniste, la Réforme anglicane, initiée par Henri VIII, procède d'abord d'une décision politique, illustrant une autre forme d'autonomisation du pouvoir. Jusqu'à la *Glorius revolution*, religion et politique se reconfigurent mutuellement avant de se stabiliser par une solution institutionnelle.

5 – Dans une perspective kantienne, le blasphème peut être moralement condamnable, mais il ne relève pas du droit : l'État n'a pas à sanctionner les offenses au sacré, car le droit ne vise pas à protéger des valeurs, mais à garantir la coexistence des libertés.
