



AGATHOS

Revue ivoirienne de PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 009
Octobre 2025

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

**Revue Ivoirienne de Philosophie et d'Études anciennes
de l'Unité Pédagogique et de Recherche (UPR)
Métaphysique et Histoire de la Philosophie**

Département de Philosophie

UFR Communication et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de Publication : M. Donissongui SORO, Professeur Titulaire

**Contacts téléphoniques
de la revue**

(+225) 07 07 66 37 80

(+225) 07 07 75 64 69

(+225) 01 03 68 09 07

Boîte Postale

01 BP 468 Bouaké 01

E-mail

Agathos.uao@gmail.com

Site internet

<http://www.agathos-uao.net>

INDEXATION INTERNATIONALE

Pour toute information sur l'indexation internationale de la revue *Agathos*, consultez les bases de données ci-après : **Mir@bel** et **Auré Hal**.

Mir@bel :



<https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-antique>

Auré Hal :



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/402526>

FACTEUR D'IMPACT

Scientific Journal Impact Factor Value (SJIF) = **5.349 for 2025**

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER (ISSN)

2617-0051

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la philosophie, en général, et de la pensée antique, en particulier, dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie et la pensée antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigorer les études philosophiques et les recherches sur l'Antiquité, à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « Kalos kagathos » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « agathos », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « to kalon », forme neutre de « kalos », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « Kalos kagathos » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir philosophique. C'est un outil méthodologique et

épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs d'intuitionner et de rationaliser les défis métaphysiques, sociopolitiques, éthiques et esthétiques actuels sous le prisme de la pensée pensante. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de Rédaction

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

À l'exception de l'introduction, de la conclusion, des références bibliographiques, les articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres. (Exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est

d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la

revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser, après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

7. Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.

8. Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.

9. Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

ÉQUIPE ÉDITORIALE

1. RESPONSABLES ADMINISTRATIFS

Directeur de publication : Prof. SORO Donisongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et Morale, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Secrétaires de rédaction : Dr KONÉ Ange Alassane, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara / **Dr KOUAMÉ Daniel**, Maître-Assistant, Études germaniques, Université Alassane Ouattara

Webmaster : M. KOUAKOU Sanguen Kouadio, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

Trésoriers : Dr MC DAGNOGO Baba, Université Alassane Ouattara / **Dr TAKI Affoué Aimée Valérie**, Université Alassane Ouattara

2. COMITÉ SCIENTIFIQUE

PRÉSIDENT

Prof. SORO David Musa, Philosophie antique, Université Félix Houphouët Boigny

MEMBRES

Prof. BAH Henri, Métaphysique, Morale et Philosophie des Droits de l'homme, Université Alassane Ouattara

Prof. BAMBA Assouman, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. DIAGNE Malick, Éthique, Philosophie morale et politique, Université Cheikh Anta Diop

Prof. DIAKITÉ Samba, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. FIE Doh Ludovic, Esthétique, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey

Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. NIAMKÉ Koffi Robert, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KOMÉNaN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Prof. KOUAKOU Antoine, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. KOUAHO Blé Sylvère Marcel, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. NANEMA Jacques, Métaphysique et morale, Université Joseph Ki-Zerbo

Prof. NSONSISSA Auguste, Épistémologie et bioéthique, Université Marien N'gouabi

Prof. SORO Donisongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Prof. TONYEME Bilakani, Philosophie et science de l'éducation, Université de Lomé

3. COMITÉ DE LECTURE

PRÉSIDENT

Prof. KOMÉNaN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix

Prof. FIÉ Ludovic Doh, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. KOFFI Niamké, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Professeur Titulaire, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Dr MC KOUDOU Landry, Épistémologie, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr MC KOUMA Youssouf, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Prof. TRAORÉ Grégoire, Professeur Titulaire, Éthique environnementale, Université Alassane Ouattara

Prof. YAPO Élise, Épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan

Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et morale, Université Alassane Ouattara

4. COMITÉ DE RÉDACTION

PRÉSIDENT

Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Dr MC SILUÉ Fatogoma, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC KOUASSI N'goh Thomas, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC BAKAYOKO Mamadou, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr GALA Bi Gooré Marcellin, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr MC KONÉ Amidou, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr YÉO Nontonhoua Anne, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

SOMMAIRE

1. Du mythe d'Épiméthée et de Prométhée aux droits de l'homme : la protection de l'homme en question, Fatogoma SILUÉ,	p. 1
2. La rhétorique sophistique : flatterie ou persuasion rationnelle et efficace ?, Odilon YAO.....	p. 16
3. Platon et rousseau : le recours aux lois sociales comme remède au pessimisme anthropologique, Bi Gooré Marcellin GALA	p. 29
4. La justice sociale chez Platon et Rawls : entre opposition des fondements et convergence des finalités, N'Goh Thomas KOUASSI	p. 47
5. L'organisation de la cité paradigmatique platonicienne : un modèle pour l'Afrique, ESSE Kouassi Roméo	p. 62
6. Les ambiguïtés de la laïcité : contribution augustinienne à un compromis entre le religieux et le politique, N'gouan Yah Pauline ANGORA épouse ASSAMOI.....	p. 79
7. Le libre arbitre chez Spinoza : entre innocence métaphysique et responsabilité civile, Aodji Éric KOUAKOU.....	p. 95
8. Liberté et bonheur dans la morale kantienne : sens et enjeux pour une saisie des actes relatifs au phénomène du suicide, Désiré GUI.....	p. 109
9. La culture de l'écran et l'impératif nietzschéen du changement de paradigme pédagogique, Baba DAGNOGO.....	p. 127
10. Politiques écologiques et transformations structurelles en Afrique, Eosso-Houna KOYE et Bantchin NAPAKOU	p. 146
11. Phénoménologie d'une digitalité aliénante. Pour une responsabilité accrue de l'homme dans les prises de décisions juridiques et sociopolitiques, N'gouan Mathieu AGAMAN et Kouamé YAO.....	p. 171
12. La sémantique de la migration dans les langues akan, Michel SAHA.....	p. 191
13. Le <i>poro</i> communautaire sénoufo et la modernité : de la difficile conciliation, YEO Yallamissa	p. 205



LES AMBIGUÏTÉS DE LA LAÏCITÉ : CONTRIBUTION AUGUSTINIENNE À UN COMPROMIS ENTRE LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE

N'gouan Yah Pauline ANGORA épse ASSAMOI
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
mouandre16@gmail.com

Résumé

La laïcité est souvent perçue à la fois comme une garantie de liberté et comme une source de tensions, notamment dans les sociétés pluralistes. La pensée politique de Saint Augustin, fondée sur la distinction entre la Cité de Dieu et la cité terrestre, offre une vision nuancée du rapport entre religion et politique. Elle ne prône ni théocratie ni indifférence religieuse, mais une coexistence orientée vers le bien commun. Le religieux, sans dominer, peut enrichir l'éthique publique. Ainsi, face aux ambiguïtés de la laïcité, Saint Augustin invite à dépasser les oppositions rigides pour un compromis entre le religieux et le politique. Sa pensée, bien qu'antérieure au concept moderne de laïcité, inspire une laïcité ouverte, respectueuse de la pluralité et de la transcendance, en mettant fin à toute ambiguïté destructrice.

Mots-clés : Ambiguïté, Compromis, Laïcité, Politique, Religieux

THE AMBIGUITIES OF SECULARISM : AUGUSTINIAN CONTRIBUTION TO A COMPROMISE BETWEEN THE RELIGIOUS AND THE POLITICAL

Abstract

Secularism is often perceived both as a guarantee of freedom and as a source of tension, particularly in pluralistic societies. Saint Augustine's political thought, based on the distinction between the City of God and the earthly city, offers a nuanced view of the relationship between religion and politics. It advocates neither theocracy nor religious indifference, but rather coexistence oriented towards the common good. Religion, without dominating, can enrich public ethics. Thus, faced with the ambiguities of secularism, Saint Augustine invites us to move beyond rigid oppositions towards a compromise between religion and politics. His thinking, although predating the modern concept of secularism, inspires an open secularism that respects plurality and transcendence, putting an end to all destructive ambiguity.



Keywords : Ambiguity, Compromise, Secularism, Political, Religious

Introduction

La notion de laïcité, entendue comme séparation entre les sphères religieuse et politique, constitue l'un des principes fondamentaux des démocraties modernes. « Compte tenu de l'environnement conflictuel en 1905 quand fut votée la loi française de séparation entre l'État et l'Église, la laïcité a été, et se trouve encore parfois, interprétée à tort comme un combat contre la religion » (M. Malherbe, 2002, p. 140). Souvent perçue comme neutralité de l'État, elle présente des ambiguïtés lorsqu'elle tend à exclure le religieux de l'espace public. Tantôt perçue comme un rempart contre les intrusions du religieux dans la politique, tantôt dénoncée comme vecteur d'exclusion ou d'imperceptibilité du fait religieux, la laïcité oscille entre protection des libertés et incubation de tensions. Se trouve alors soulevée la question du juste équilibre entre liberté de conscience et cohésion sociale.

Face à ces contradictions, une réflexion critique sur les origines historiques et philosophiques de la laïcité est plus que nécessaire vu qu'elle peut être comprise comme une tentative de réponse à l'intolérance et à la violence nées de l'enchevêtrement du religieux et du politique. En effet, avant l'institutionnalisation de la laïcité moderne, Saint Augustin avait pensé leur articulation sans confusion ni domination dans sa distinction entre la cité de Dieu et la cité terrestre qui ne peut être réduite à une simple dualité théologique. En conciliant foi et pouvoir, Transcendance et immanence, Saint Augustin propose une forme de coexistence ordonnée, orientée vers la justice et le bien commun, le tout axé sur l'Amour. Cependant, la conception augustinienne peut-elle contribuer à éclairer les ambiguïtés contemporaines de la laïcité, en proposant un modèle de coexistence entre le religieux et le politique ? Mieux, la pensée augustinienne peut-elle aider à dépasser les impasses d'une laïcité conflictuelle et à concevoir une articulation équilibrée entre foi et pouvoir ?

Notre objectif, ici, est de proposer une relecture de la conception augustinienne du rapport entre foi et politique, dans la perspective de dégager les éléments susceptibles de nourrir une approche conciliatrice entre le religieux et le politique, en vue d'un vivre-



ensemble harmonieux. Il s'agira ainsi de montrer en quoi la pensée de Saint Augustin, en articulant de manière subtile la dimension spirituelle et les exigences de l'ordre politique, peut contribuer à dépasser les oppositions binaires et souvent rigides qui structurent les débats contemporains autour de la laïcité.

Dans une approche méthodologique de type historique, il conviendra, premièrement, d'examiner la genèse de la laïcité ainsi que les ambiguïtés qui ont marqué son développement, tant sur le plan conceptuel que dans ses applications concrètes. Dans un second temps, suivant une méthode analytico-critique, nous nous attellerons à étudier la pensée politique de Saint Augustin, en vue d'en dégager les principes susceptibles de fonder un paradigme de coexistence dynamique entre les sphères religieuse et politique.

1. La genèse de la problématique de la laïcité

La laïcité, telle qu'on la connaît aujourd'hui, est le fruit d'une longue évolution historique marquée par des conflits entre le religieux et le politique. Elle ne s'est pas imposée d'un coup, mais s'est construite progressivement comme réponse aux tensions entre l'Église et l'État. Cette problématique prend racine dans les bouleversements de l'histoire européenne, notamment les guerres de religion et l'émergence des États modernes. Comprendre sa genèse permet de mieux saisir les défis qu'elle soulève encore aujourd'hui. C'est dans ce contexte qu'il convient d'analyser les origines complexes de la laïcité. Il s'agit donc d'examiner d'abord l'héritage conflictuel entre religieux et politique, puis de montrer comment la laïcité s'est construite comme réponse aux guerres de religion et à l'intolérance.

1.1. Religieux et politique : un héritage conflictuel

La laïcité peut être définie comme « une conception politique où l'État n'exerce pas de pouvoir religieux tandis que les religions n'ont aucun pouvoir politique » (M. Malherbe, 2002, p. 140). Comprendre cette genèse permet de mieux saisir les tensions qui la traversent encore aujourd'hui. La problématique de la laïcité n'est pas née d'un simple rejet de la religion, mais s'inscrit dans une histoire longue de rapports complexes entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.



Nous pouvons faire référence à la période des invasions où « le déclin de Rome, qui perdit en 330 sa place de capitale de l'Empire au profit, de Constantinople, ouvrit une période de troubles » (M. Malherbe, 2002, p. 36). En fait, le transfert de la capitale de Rome à Constantinople en 330 affaiblit le pouvoir politique en Occident. Ce déplacement marqua le début d'un déclin progressif de l'Empire romain d'Occident, fragilisé par les invasions barbares et des crises internes. Cette période entraîna de profonds troubles économiques, sociaux, militaires et même religieux.

L'origine chrétienne de la distinction religieux et politique semble venir de cette parole de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (F. Refoulé et G. Casalis, 1988, Matthieu 22 : 21). Or, avant la venue du Christ Jésus, bien que d'autres peuples étaient gouvernés par des Rois païens, Israël était dirigé par des Prêtres et prophètes choisis par Dieu lui-même. Mais Israël dans sa rébellion a demandé à avoir un Roi comme tous les autres peuples : « Non, c'est un roi qui doit régner sur nous » (F. Refoulé et G. Casalis, 1988, 1 Samuel 11 : 12). Cette demande du peuple au prophète Samuel exprime le désir de l'homme d'établir une séparation entre le religieux et le politique. Cependant, ce que le peuple d'Israël ignore, c'est qu'en l'homme se trouvent ces deux réalités. Autant, l'homme est un être religieux, autant il est un être politique, car Dieu l'a fait pour qu'il vive avec les autres en communauté.

De plus, cette parole de Jésus (F. Refoulé et G. Casalis, 1988, Matthieu 22 : 21) invite à reconnaître la légitimité distincte des pouvoirs : l'autorité politique représentée par César et l'autorité divine (Dieu) relèvent de deux sphères différentes. Contrairement aux autres religions intégrées dans la sphère politique, le christianisme sépare : l'obéissance à Dieu de l'obéissance à César. Cette dissociation prépare, de manière paradoxale, l'émergence d'un espace séculier. Elle ne rejette pas le pouvoir temporel, mais demande que la foi ne s'y réduise pas : « le fait que la foi et la raison soient compatibles et intégrales au sein d'un même discours philosophique ne doit pas conduire à les confondre » (S. Augustin, 2016, p. 51). C'est un appel à discerner ce qui revient à chaque ordre afin d'éviter de confondre les règles. « Le vrai problème c'est de savoir comment l'État peut, aujourd'hui, continuer à assumer la fonction qui lui est propre, celle de neutralité permettant l'exercice sans violence des différentes religions dans la société



» (J. L. Marion, 2017). Saint Augustin distingue clairement entre la cité terrestre et la Cité de Dieu en ces termes « en l'une, les princes sont dominés par la passion de dominer sur leurs sujets, et en l'autre, les princes et les sujets s'assistent mutuellement, ceux-là pour leur bon gouvernement, et ceux-ci par leur obéissance » (S. Augustin, 2018, p. 1374). Il reconnaît la légitimité du pouvoir politique comme moyen de maintenir l'ordre, bien qu'il soit marqué par le péché. Pour lui, les chrétiens doivent obéir aux autorités civiles tant que cela ne contredit pas la loi divine. Cette vision rejoint le propos de Matthieu 22 : 21, dans la mesure où il souligne que la foi ne doit pas se confondre avec les affaires temporelles. Ainsi, chaque sphère a son rôle propre dans le plan de Dieu.

En fait, pour le dualisme augustinien, l'homme religieux créé pour vivre dans une société, est aussi un être politique. L'homme religieux, en tant qu'un être en quête de valeurs et de perfection, vit nécessairement dans une société, dans laquelle il exprime sa foi à travers des rites, des normes et des symboles partagés. Ce modèle théologique n'appelle pas à une fusion entre l'Église et l'État, mais à leur coexistence. Or, cette vie collective implique des règles, une organisation, donc un ordre politique. De ce fait, nous pouvons dire qu'

à l'exception de très minoritaires mouvements intégristes, les religions se satisfont pleinement des principes de la laïcité mais pour les faire respecter, il faut que l'État exerce un certain contrôle. C'est pourquoi on peut dire que la laïcité est un combat, mais ce n'est pas, par nature, un combat contre la religion (M. Malherbe, 2002, p. 140).

Ainsi, le religieux, loin d'être dissocié du politique, en est l'un des fondements de qualité. La religion est essentielle pour l'individu, mais ne saurait imposer son ordre au pouvoir politique. De ce fait, la laïcité doit être une solution aux guerres de religion et à l'intolérance.

1.2. Laïcité comme réponse aux guerres de religion et à l'intolérance

En tant qu'« attitude d'esprit qui se donne pour principe le plein respect de toutes les opinions et croyances » (L. M. Morfaux, 1980, p. 190), la laïcité est un rempart historique et philosophique contre les guerres de religion et l'intolérance. L'histoire chrétienne a été essentiellement marquée par les conflits religieux. En effet, les guerres de religion du XVI^{ème} siècle, opposant catholiques et protestants, illustrent les ravages causés par la confusion entre pouvoir politique et autorité religieuse. Ces affrontements



sanglants, nourris par l'intolérance et l'exclusivisme confessionnel, ont mis en évidence la nécessité d'un ordre politique neutre vis-à-vis des croyances religieuses. C'est dans ce contexte que s'est progressivement imposée la notion de laïcité, non comme un rejet du religieux, mais comme un principe d'organisation politique visant à garantir la liberté de conscience et la coexistence pacifique entre des individus aux convictions diverses. En effet, « la laïcité est parfois considérée comme nécessairement porteuse de valeurs telles que la démocratie, les droits de l'homme, la tolérance et la liberté religieuse » (M. Malherbe, 2002, p. 140). On peut ainsi affirmer que la laïcité constitue une réponse historique, philosophique et juridique aux violences engendrées par l'intolérance religieuse.

Sur le plan philosophique, la laïcité vise à instaurer une société fondée sur des principes rationnels et universels, plutôt que sur des dogmes particuliers. Elle prend appui sur la pensée des Lumières, notamment celle de Locke, pour qui,

la croyance ne dépend pas de la volonté, tandis que le pouvoir [...] ne peut influencer sur la conduite des hommes [...] ; or, puisque la croyance n'entre pas dans cette catégorie, elle ne fait pas partie des objets possibles de l'autorité politique. [...] Au cœur du raisonnement qui conduit à l'idée de tolérance figure donc une thèse fort simple : nos pensées ne sont pas en notre pouvoir (J. Locke, 1992, p. 168-169)

Pour Locke, la tolérance ne peut être réelle que si elle s'appuie sur une neutralité du pouvoir politique. Cette neutralité permet à l'État de garantir l'égalité de tous les citoyens, indépendamment de leurs croyances. Aussi cette neutralité empêche l'influence des religions dans les décisions politiques, ce qui limite les risques de conflits et de discriminations. La laïcité ne rejette donc pas le religieux, mais le relègue à la sphère privée, considérant que la foi est un choix personnel qui ne doit ni influencer la loi commune ni s'imposer à autrui. Partant, « l'esprit de la laïcité est fait d'une égale tolérance entre toutes les croyances et les non-croyances » (M. Malherbe, 2002, p. 140). Elle devient ainsi un outil de pacification sociale : en évitant la concurrence entre les religions dans l'espace public, elle prévient les conflits et favorise le vivre-ensemble.

Ainsi, en garantissant une neutralité de l'État à l'égard des convictions spirituelles, la laïcité moderne cherche à instaurer une coexistence harmonieuse entre croyants et non-croyants. Or, bien avant que ce principe ne soit formalisé, certains penseurs ont jeté les



bases d'une distinction entre le spirituel et le politique. C'est notamment le cas de Saint Augustin, dont la pensée, bien qu'ancrée dans une époque profondément religieuse, peut être perçue comme le socle d'une véritable laïcité.

2. La pensée politique de Saint Augustin, socle d'une véritable laïcité

La pensée politique de Saint Augustin s'articule autour de la distinction entre la Cité de Dieu, fondée sur l'amour de Dieu, et la Cité terrestre, fondée sur l'amour de soi, l'orgueil. Le pouvoir politique, bien qu'imparfait et lié au péché originel, est perçu comme un instrument providentiel destiné à maintenir la paix et la justice relative dans le monde. Ainsi, Augustin subordonne l'ordre politique à une finalité théologique, orientant toute autorité vers la réalisation du bien supérieur. De ce fait, il convient d'abord d'analyser la distinction entre les deux cités comme fondement de sa pensée, avant d'examiner plus concrètement sa vision du pouvoir et des institutions.

2.1. Distinction entre les deux cités : fondement de la pensée politique de Saint Augustin

Au Moyen-Âge, le conflit entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel s'inscrit dans une profonde réflexion philosophico-politique sur la légitimité et la hiérarchie des autorités. L'Église, guidée par l'idée que le salut de l'âme prime sur les affaires terrestres, soutenait la supériorité du pouvoir spirituel, au nom de la loi divine et de la mission transcendante du clergé. Partant, « le christianisme s'érigea en chrétienté, où les pouvoirs temporel et religieux tendaient à se mélanger » (M. Malherbe, 2002, p. 36). À l'inverse, le pouvoir temporel, incarné par les rois et empereurs, revendiquait une autonomie fondée sur le droit naturel et la nécessité de gouverner les sociétés humaines dans leur réalité concrète.

Ces tendances et tensions « entraînèrent bien des drames, dont le pillage de Constantinople par des croisés en 1204 » (M. Malherbe, 2002, p. 36). Cette tension atteint son paroxysme lors de la querelle des Investitures¹, révélant non seulement un affrontement institutionnel, mais aussi une opposition de conceptions du pouvoir : celle

¹ La querelle des investitures est le conflit qui oppose la papauté et le Saint-Empire Romain entre 1075 et 1122. Elle a pour but l'investiture des Evêques.



fondée sur la grâce divine et la vérité révélée, contre celle fondée sur la raison politique et l'ordre terrestre. Les penseurs médiévaux ont tenté de théoriser ces rapports complexes entre les deux puissances qu'étaient l'autorité politique et l'autorité cléricale, oscillant entre complémentarité et rivalité, dans un monde où le politique et le religieux étaient indissociablement liés.

Ainsi, la distinction augustinienne entre la Cité de Dieu (*civitas Dei*) et la Cité terrestre (*civitas terrena*) ne repose pas sur une opposition géographique ou institutionnelle, mais sur une division intérieure, ontologique et morale, fondée sur l'amour. De ce fait, Augustin oppose deux amours fondamentaux : « L'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel » (S. Augustin, 2018, p. 1374). Cette ambivalence traduit deux orientations existentielles de l'humanité, dont l'origine remonte à la chute de l'homme. Philosophique et théologique à la fois, cette distinction exprime la tension entre la quête du Bien absolu et les dérives de la volonté humaine. Elle renvoie à une anthropologie pessimiste, marquée par le péché originel, qui explique la corruption des institutions humaines et la nécessité d'un ordre supérieur.

Philosophiquement, la distinction entre les deux cités traduit une hiérarchisation des ordres : le temporel, imparfait et transitoire, et le spirituel, éternel et véritable. Augustin refuse toute autosuffisance de la politique ou de la raison humaine ; car « même soumise à Dieu, la raison ne peut, en effet, dans cette condition mortelle, en ce corps corruptible qui appesantit l'âme, commander aux vices d'une façon parfaite » (S. Augustin, 1960, p. 169). Le sens ultime de la vie humaine ne peut être trouvé dans la cité terrestre, qui est condamnée à l'instabilité et à la violence. Toutefois, les deux cités coexistent dans l'histoire, souvent de manière indiscernable, et l'homme chrétien vit dans cette tension. Cette vision inaugure une pensée politique fondée sur la transcendance, où le rôle de l'État n'est pas de réaliser un idéal de justice absolue, mais de contenir le mal en vue de permettre aux âmes de tendre vers Dieu. Cette conception marque une rupture avec les idéaux politiques antiques en plaçant le salut au-dessus des ambitions terrestres. Il convient alors d'examiner plus précisément la manière dont Augustin envisage les rapports entre foi et pouvoir.



2. 2. Augustin et la politique

Dans le champ de la pensée politique, Saint Augustin se distingue par une approche radicalement théologique de l'histoire et du pouvoir. Face à l'effondrement de Rome en 410 et aux polémiques anticatholiques ² qui s'ensuivirent, Augustin introduit une distinction fondatrice entre deux cités en affirmant que « deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi-même (...) et l'amour de Dieu » (S. Augustin, 2018, p.1374). Cette division ne renvoie pas à des entités politiques ou sociales au sens strict, mais à des orientations spirituelles qui traversent l'histoire humaine et structurent l'ordre moral du monde.

Loin de proposer une théorie politique normative à la manière aristotélicienne ou cicéronienne, Augustin pense la politique comme une réalité déchue, subordonnée à la providence divine, et marquée par le péché originel. En effet, « lorsque les deux cités commencèrent à prendre leur cours dans l'étendue des siècles, l'homme de la cité de la terre fut celui qui naquit le premier, et, après lui, le membre de la cité de Dieu, [...] » (S. Augustin, 2018, p. 1375). Cette citation met en lumière la vision augustinienne d'un déploiement historique des deux cités, où la cité terrestre, marquée par l'amour de soi, précède temporellement la cité de Dieu, orientée vers l'amour de Dieu, sans pour autant lui être supérieure dans l'ordre spirituel. Cette conception débouche sur une forme de réalisme théologique, dans laquelle l'État n'est ni idéal, ni autonome, mais un instrument contingent de régulation du mal.

Cela dit, Augustin ne se contente pas d'une critique du politique. Il propose également une évaluation normative à l'aune de la justice. Ainsi, il s'interroge : « Que sont les empires sans justice, sinon de grandes réunions de brigands ? » (S. Augustin, 2018, p. 1022). En disant que les royaumes ne sont que de vastes brigandages, il illustre ainsi sa critique de toute légitimité politique fondée sur la seule force ou domination. Le politique n'échappe donc pas à la loi morale divine. Et sa légitimité repose ultimement sur sa capacité à orienter la société vers la paix terrestre et non en elle-même un bien

² Ce sont les critiques souvent virulentes adressées à l'Église catholique, notamment sur son pouvoir politique, sa richesse ou ses dogmes, particulièrement vives depuis les Lumières (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764)



suprême, mais un bien relatif servant la quête de la paix céleste. C'est pourquoi, « la paix de la cité céleste consiste dans une union très-réglée et très-parfaite pour jouir de Dieu, et du prochain en Dieu ; et celle de toutes choses, c'est un ordre tranquille » (S. Augustin, 2018, p. 1569). Augustin opère ainsi une subversion de la *polis* antique dans laquelle la fin dernière de l'homme n'est pas le bien commun terrestre, mais la béatitude éternelle.

Cette eschatologisation du politique aura une postérité immense, notamment dans la pensée médiévale, où elle nourrira les tensions entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Mais aussi, dans la philosophie moderne, jusqu'à des auteurs comme Hannah Arendt qui verront en Augustin l'un des premiers penseurs de la subjectivité politique. En somme, la pensée politique augustinienne, en refusant d'autonomiser la sphère politique, en fait un lieu d'épreuve éthique, de responsabilité morale et de tension eschatologique. Cette relecture moderne d'Augustin souligne la richesse de sa pensée pour penser les enjeux contemporains. Il devient alors pertinent d'interroger ses contributions à un possible compromis entre le religieux et le politique.

3. Contribution augustinienne à un compromis entre le religieux et le politique

Saint Augustin élabore une distinction ontologique entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre, fondant ainsi une pensée duale du politique et du religieux. Tout en reconnaissant la légitimité de l'autorité temporelle, il subordonne celle-ci à l'exigence supérieure de la justice divine. Ce compromis ouvre un espace de médiation où le politique, sans se confondre avec le sacré, demeure orienté par une finalité transcendante. Dans cette perspective, il devient possible de penser une laïcité qui ne nie pas le religieux, mais qui l'intègre comme horizon éthique du politique. Nous verrons d'abord comment Augustin conçoit une forme de laïcité avant la lettre, fondée sur la distinction des ordres, puis comment cette pensée peut nourrir une conception contemporaine de la laïcité comme espace de dialogue et de tension constructive entre foi et raison politique.

3.1. La laïcité selon Augustin

La pensée augustinienne ne développe pas explicitement une doctrine de la laïcité au sens moderne, mais elle en jette les fondements conceptuels par la distinction radicale que cet auteur opère entre la Cité de Dieu et la Cité terrestre. Augustin affirme que les



deux cités coexistent dans le temps, chacune orientée vers une fin différente de l'autre : la Cité de Dieu orientée vers la béatitude éternelle, la Cité terrestre vers les biens temporels. Et Saint Augustin (2018, p. 1374) de préciser cela en ces termes : « L'une marche la tête levée, toute bouffie d'orgueil, et l'autre dit à Dieu : « Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui me faites marcher la tête levée ». Cette séparation ontologique implique que le pouvoir politique, bien qu'ordonné par Dieu dans sa fonction régulatrice du désordre humain, ne saurait être confondu avec la mission spirituelle de l'Église. Augustin reconnaît ainsi une autonomie relative du politique, en tant qu'instance nécessaire à la paix sociale et au maintien de la justice dans un monde marqué par le péché.

Cependant, cette autonomie n'est pas une indépendance absolue. Car, pour Saint Augustin, le politique n'est légitime que s'il est animé par la justice, laquelle ne peut être pleinement réalisée sans la reconnaissance de Dieu. La laïcité, selon Saint Augustin, ne serait donc pas une neutralité axiologique du pouvoir, mais plutôt une subordination implicite à une finalité transcendante. Ainsi, « là où il n'y a pas de vraie justice, il ne peut y avoir non plus de droit : ce qu'on fait à bon droit, en effet, est évidemment juste » (S. Augustin, 1960, p. 141). Le prince ou le magistrat, même s'il n'est pas clerc, doit gouverner en conformité avec la loi morale divine. Ce modèle de coexistence entre les deux cités propose moins une séparation rigide qu'un équilibre dynamique, où le politique et le religieux interagissent sans fusionner. Augustin anticipe ainsi les tensions modernes entre foi et raison, pouvoir spirituel et pouvoir temporel, tout en offrant un cadre théorique pour penser leur articulation.

La nécessité de distinguer sans opposer constitue un principe fondamental de la pensée politique et théologique d'Augustin, et ce dans tous ses écrits mais en particulier dans *La Cité de Dieu*. Par cette formule implicite, il établit une dualité structurante entre la Cité terrestre et la Cité de Dieu, non pas pour les opposer de manière hostile, mais pour en penser la coexistence au sein d'une histoire commune. En effet, « c'est à partir de ce réalisme augustinien que j'aime attirer aujourd'hui l'attention sur ce paradoxe dont nous avons du mal à prendre conscience » (S. Gasser, 2013, p. 395).



Ce principe de distinction sans opposition permet à Saint Augustin d'éviter le double écueil de la théocratie fusionnelle et du dualisme conflictuel. Loin d'assujettir le politique au religieux, ou de séparer radicalement les deux ordres, il pense une articulation hiérarchique mais non autoritaire, fondée sur une finalité morale partagée. La Cité terrestre, bien que distincte de la Cité de Dieu, peut participer au dessein providentiel, dans la mesure où elle poursuit la justice qui est le fondement, selon Saint Augustin, de la légitimité de tout pouvoir. Ainsi, la laïcité que l'on peut inférer de sa pensée ne repose pas sur une neutralité absolue, mais sur une reconnaissance réciproque des ordres, chacun opérant dans son domaine propre, tout en restant orienté par une même exigence de vérité et de justice.

Dans la perspective du respect de la transcendance sans domination religieuse, Saint Augustin opère une distinction rigoureuse entre la fonction régulatrice de l'État et la mission salvifique de l'Église. Loin de revendiquer une domination religieuse sur le politique, il conçoit l'autorité spirituelle comme un principe d'orientation morale, non comme une force coercitive. La transcendance, chez Saint Augustin, ne fonde pas un pouvoir sacralisé, mais une exigence éthique qui oblige le politique à dépasser ses intérêts propres pour s'ouvrir à une finalité supérieure. Ce modèle d'articulation entre foi et pouvoir esquisse une forme précoce de régulation mutuelle : le religieux éclaire le politique sans s'y substituer, tandis que le politique garantit la liberté et la paix nécessaires à l'exercice de la foi. Il en résulte une conception originale de la coexistence, où le respect de la transcendance interdit toute domination théocratique, tout en refusant l'autonomie absolue du politique. Ainsi, la pensée augustinienne ouvre la voie à une articulation subtile entre foi et raison politique dans la mesure où « la sécularisation et la laïcisation n'ont pas entraîné la disparition du christianisme » (J. Baubérot, 2008, p. 76). Cette perspective permet de repenser la laïcité non comme séparation rigide, mais comme une forme de coexistence vivante et évolutive.



3.2. La laïcité comme coexistence dynamique

Le religieux peut contribuer à la vie publique sans prendre le pouvoir. En effet, le religieux, en tant que porteur de sens et d'une vision de l'humain, peut intervenir dans la sphère publique sans revendiquer une hégémonie institutionnelle. Sa contribution relève moins d'une logique de pouvoir que d'une logique de signification : il s'agit de proposer, non d'imposer. Comme le souligne Paul Ricoeur, le religieux peut jouer un rôle de mémoire critique face aux oublis ou dérives de la rationalité politique. Il introduit une altérité normative, un appel éthique qui dépasse le consensus majoritaire. Dans une société pluraliste, cette parole peut enrichir le débat démocratique sans menacer la neutralité de l'État. Augustin, déjà, distinguait la finalité propre des deux cités : l'Église ne gouverne pas, elle oriente. Une coexistence dynamique entre religieux et politique devient alors possible, à condition de respecter l'autonomie réciproque des sphères. Le religieux ne prend pas le pouvoir : il interpelle, questionne et élève.

Ainsi, le religieux participe à la formation de la conscience collective sans en devenir l'organe dirigeant. La laïcité peut reconnaître une place aux religions sans se renier. En clair, la laïcité, entendue comme principe d'autonomie du politique à l'égard du religieux, ne suppose nullement l'exclusion de toute manifestation spirituelle dans l'espace public. Elle garantit avant tout la liberté de conscience et l'égalité des citoyens, indépendamment de leurs convictions religieuses. Reconnaître une place aux religions, c'est reconnaître leur rôle anthropologique, symbolique et éthique dans la construction du lien social, sans pour autant céder à leur normativité.

Chez Saint Augustin, la coexistence dynamique entre la Cité terrestre et la Cité céleste traduit une structure métaphysique de l'histoire, où deux ordres de finalité s'entrelacent. La Cité terrestre, fondée sur l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, se distingue de la Cité céleste, fondée sur l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Ces deux cités, bien qu'ontologiquement distinctes, cohabitent historiquement dans le monde et en l'homme, révélant un conflit eschatologique : « Les deux cités, en effet, sont mêlées et confondues ensemble pendant cette vie terrestre jusqu'à ce qu'elles se séparent au dernier jugement » (S. Augustin, 2018, p. 950). Cette coexistence relève d'une providence divine



qui oriente le devenir vers la séparation ultime au Jugement dernier. Ainsi, le temps devient le lieu d'un discernement entre deux formes d'appartenance ontologique. Dès lors, Saint Augustin introduit une forme de différenciation fonctionnelle : le pouvoir temporel est justifié par sa capacité à instaurer l'ordre et la justice dans la cité des hommes, tandis que l'autorité spirituelle oriente les consciences vers une fin supérieure. C'est dans ce sens que « l'empereur, dans son domaine, commande aux soldats, non aux prêtres ; le prêtre, dans l'Église, commande aux fidèles, non à l'empereur » (S. Augustin, 2018, p. 15).

Il convient de parler d'un véritable modèle de coopération entre le religieux et le politique, coopération qui ne saurait reposer ni sur la fusion qui conduirait à la théocratie, ni sur l'exclusion qui engendrerait une laïcité de rejet. Il s'agit plutôt d'articuler leurs différences dans une logique de reconnaissance réciproque. Inspirée d'une pensée relationnelle dans laquelle « le soi n'est pas donné, mais constitué dans la dialectique du même et de l'autre » (P. Ricœur, 1990, p. 18), cette coopération suppose que chacun reste dans son ordre tout en acceptant le dialogue sur des enjeux communs. Le religieux peut ainsi offrir une ressource éthique sans prétention à la normativité juridique. Le politique, de son côté, garantit le cadre commun sans annuler les différences. Ce modèle respecte l'altérité constructive comme fondement du vivre-ensemble démocratique. C'est pourquoi, ces deux cités, la Cité terrestre et la Cité céleste, bien que régies par des finalités distinctes que sont la paix temporelle pour l'une et la béatitude éternelle pour l'autre, sont habitées par les mêmes hommes, impliqués à la fois dans le politique et dans le spirituel.

Conclusion

La laïcité contemporaine, souvent appréhendée comme une neutralité axiologique de l'État, dissimule une complexité ontologique plus profonde dans laquelle le politique et le religieux, au sein de la condition humaine, cohabitent dans deux ordres de sens. En ce sens, la pensée de saint Augustin, articulée autour de la distinction entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, propose une herméneutique de la coexistence fondée non sur la rupture mais sur la tension dynamique entre l'immanence historique et la transcendance eschatologique. Cette distinction ne procède pas d'une dichotomie structurelle, mais



d'une différenciation téléologique, où les deux cités se recoupent sans se confondre. Le politique, chez Augustin, n'est jamais autonome au sens moderne, mais toujours orienté par la quête de la justice qui est un écho terrestre de la paix céleste. En ce sens, sa pensée fonde une métaphysique de la coexistence, où chaque sphère, tout en demeurant distincte, participe d'un ordre providentiel unifié. À la lumière de la pensée relationnelle de Paul Ricœur, cette articulation peut être relue comme une dialectique du même et de l'autre, dans laquelle le religieux n'est pas un résidu archaïque à exclure, mais un pôle d'altérité fondamental pour le devenir éthique du politique. Augustin n'offre pas une solution juridique, mais une vision philosophico-théologique capable d'éclairer les zones grises d'une laïcité en quête de sens.

Références bibliographiques

AUGUSTIN Saint, 1960, *Cité de Dieu*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer.

AUGUSTIN Saint, 2016, *La foi et la raison mènent à la même vérité : Dieu*, Paris, RBA.

AUGUSTIN Saint, 2018, « Cité de Dieu », *Œuvres complètes*, tome II, trad. Jean-Joseph-François Poujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Les Belles Lettres.

BAUBÉROT Jean, 2008, *Christianisme : Religion, Cultures, Identités*, Paris, E.J.L.

BERNARD Marie-Christine, 2017, *Les fondamentaux de la foi chrétienne*, Paris, Presses de la Renaissance.

GASSER Sylvain, 2013, *Une année avec Saint Augustin*, Paris, Bayard.

LOCKE John, 1992, *Lettre sur la tolérance*, trad. Jean Le Clerc, Paris, Garnier Flammarion.

MALHERBE Michel, 2002, *Les Religions*, Paris, Nathan.

MARION Jean Luc, 2017, « Laïcité ou séparation Église-État ? », *Une conférence avec Jean-Luc Marion à Rennes*, Paris, Bayard.

MORFAUX Louis-Marie, 1980, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.



Agathos, n°009, octobre 2025, <http://www.agathos-uao.net>

REFOULÉ François et CASALIS Georges (Dir.), 1988, *Bible*, trad. Œcuménique, Paris, Cerf.

RICŒUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.