

Synthèse de la conférence du 27 janvier 2020 : La Laïcité française serait-elle le seul lien qui nous reste ?

Philippe Portier

La laïcité, une notion historique

Avant 1990, le mot laïcité était peu utilisé dans le débat public, sinon, dans les années 1900/02, en 1950/51 avec la question scolaire, puis en 1959/60 avec la Loi Debré et en 1984 avec le projet Savary. Ensuite, calme plat. Lorsque le mot réapparaît en 1990, c'est avec une occurrence bien supérieure à celle des années 1900/10, occurrence qui n'a cessé de croître, notamment au moment des attentats. Le concept est devenu englobant pour penser la société française dans ses liens sociaux et politiques.

Définir le mot nécessite de faire retour au tournant de la modernité qui se manifeste entre le 16ème et le 18ème siècle. Au cours de ces deux siècles, le monde change de base. On ne pense plus ni l'Homme, ni le pouvoir de la même manière qu'à « l'époque chrétienne ». Sous la « République » chrétienne, au temps médiéval, l'homme s'analyse d'abord comme une créature en situation de dépendance vis-à-vis de Dieu, de l'Être qui l'a porté à l'existence. Dans ce monde-là, la liberté existe comme concept, mais elle n'est pas pensée comme aujourd'hui. Dans les textes de St Augustin et dans la somme théologique de St Thomas d'Aquin la liberté s'y analyse comme le fait d'obéir aux prescriptions de la Loi éternelle et, dans ce monde-là, les devoirs l'emportent sur les droits : « je suis d'autant plus libre que je me soumetts à Dieu ».

Dans la société moderne, celle qui émerge au 17ème et 18ème siècle, l'Homme se considère au contraire comme créateur et non plus comme créature. La liberté change de sens, elle est l'affirmation d'une volonté du sujet, d'une autonomie déclarée : celle de déterminer par soi-même les cadres de sa propre existence et non plus de se soumettre aux lois de la transcendance. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen d'Août 1789 - point d'aboutissement de cette révolution philosophique de la modernité - l'exprime parfaitement.

C'est également un changement dans la conception du pouvoir. Le Roi, sacré à Reims trouvait sa légitimité en Dieu et non dans le peuple ou la nation. Il se présentait comme « lieutenant de Dieu sur la terre » signifiant par là que – bien que revêtu d'une légitimité absolue – il était soumis à une Loi supérieure, celle de Dieu lui-même.

Dès lors, que faire dans un monde voué à l'éclatement ?

Pour résoudre cette question si difficile de la pluralité de nos existences, les pouvoirs doivent inventer une solution. Ce sera précisément la solution laïque qui nous permet à tous, ayant peut-être des idées totalement antinomiques sur le sens de la vie, de vivre ensemble. Egaux sans doute, mais profondément différents.

Première définition donc de la laïcité : c'est un « dispositif juridique » qui repose sur deux grandes idées et que tous les pays occidentaux ont protégé et partagé au cours de leur histoire : * Permettre à chacun de vivre selon sa liberté de conscience : « liberté de religion » ou d'irreligion, sans aucune discrimination. (Dispositif également en vigueur au Danemark, en Suède, en Angleterre, en Amérique, en Italie ou en Espagne)

Désormais nous nous devons d'accepter la différence parce que nous prenons au sérieux notre liberté de conscience. Mais pour construire un tel dispositif il faut également un

instrument, un moyen. De moyen, c'est l'Etat neutre. L'Etat qui ne choisit entre aucune option métaphysique, qui accepte de couvrir l'existence de ses citoyens séculiers et de ses citoyens religieux en se tenant à égale distance des uns et des autres. Ne devant jamais intervenir dans l'espace de réflexion et de convictions privées de ses citoyens.

Liberté et neutralité. Mais que met-on derrière ces concepts ?

Définir la laïcité est un exercice compliqué parce que les concepts à partir desquels on travaille sont des concepts « flous » susceptibles de significations différentes. Pour certains, la liberté de conscience c'est la liberté de choix. Pour d'autres c'est de permettre aux jeunes femmes qui portent le Burqa de la porter alors que d'autres disent qu'il ne s'agit pas là de liberté mais d'aliénation. Derrière ce concept de liberté, des divisions sont à l'œuvre parmi nous. Il en va de même de la conception de la neutralité. Est-ce qu'un Etat neutre est celui qui interdit la Burqa ? Certains diraient « oui », d'autres affirmeraient le contraire disant qu'il s'agit là d'une prise de position morale, voire religieuse de la part de l'Etat non acceptable dans un Etat laïque. Suivant les significations que l'on donne à ces deux concepts, « liberté » et « neutralité » on débouche sur des dispositifs concrets, sur des systèmes pratiques de laïcité très différents les uns des autres. La laïcité d'Emile Combe, au début du 20ème siècle, n'est pas celle d'Aristide Briand et pourtant les deux auraient signé sur les deux mots évoqués.

La laïcité française

En France, deux grands systèmes de sécularité juridique qualifiés de « modernes », c'est à dire ayant rompu avec l'âge chrétien, se sont succédés au cours de l'Histoire.

A partir de 1801/02 et jusqu'en 1905, il y a le système concordataire établi sur le fondement d'un pacte conclu entre Napoléon Bonaparte et le Pape Pie VII. Il sera appliqué même sous la 3ème République dite « République laïque ». Des acteurs comme Jules Ferry et Léon Gambetta oseront dire, ce qui peut surprendre, que « le Concordat est un système laïque ».

Le Concordat se caractérise par une interaction entre l'Eglise et l'Etat : l'Etat soutient l'Eglise et l'Eglise soutient l'Etat. L'Etat soutient la religion parce qu'il estime qu'elle est nécessaire à la production de la morale publique et qu'en son absence nous risquons d'être injustes, violents, de ne pas conduire nos existences suivant la morale ordinaire. Il soutient l'Eglise catholique mais également les Protestants et un peu plus tard les Juifs.

L'Eglise est alors au cœur du système d'enseignement que l'Etat subventionne et écoute. N'y aurait-il pas là une sorte de retour à l'âge chrétien ? La réponse est « non », car le système concordataire est un système qui affirme tout à la fois la souveraineté de l'Etat et préserve d'autre part la liberté de conscience, ce qui n'existait pas sous l'ancien régime.

Ce modèle va être remis en cause dans les années 1880/1905 pour donner naissance à un second système – celui qui nous régit aujourd'hui encore – promu par la Loi de 1905. Cette loi concerne la séparation des Eglises et de l'Etat. C'est une loi de séparation stricte qui reprend les mots de Victor Hugo : « l'Etat chez lui, la République chez elle ». Art 2 : « l'Etat (la République) ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte, ne salarie pas

les clercs » – point de rupture avec l'époque antérieure où l'Etat finançait les Eglises et les reconnaissait.

Second point très important de cette loi qui donne aujourd'hui motif à toute une réflexion dans le champ public : l'Art 1 dispose que la République assure la liberté de conscience en ajoutant qu'elle garantit aussi la liberté de culte. Cette loi nous régit encore, mais elle a été mise à l'épreuve au cours de la période récente.

De l'acceptation aux remises en question dans la société

A partir des années 80, on voit s'exprimer toute une série de revendications identitaires : religieuses, alimentaires, vestimentaires qui vont contraindre les Etats, l'Etat français en particulier, à repenser sa relation avec la laïcité et plus précisément avec la Loi de 1905. Tout en conservant cette loi, l'Etat, la République a réagi en faisant profondément évoluer son interprétation et par voie de conséquences, le système juridique. Nous sommes aujourd'hui dans un système d'interaction de plus en plus fort et manifeste entre l'Etat d'un côté et les Eglises, de l'autre. La séparation d'hier devient de plus en plus poreuse. On voit le religieux intervenir dans la sphère politique et le politique intervenir dans la sphère religieuse. La Loi de 1905 reste dans notre ordre juridique mais elle ne joue plus le même rôle qu'hier.

Trois éléments fondamentaux expliquent ce changement :

- Le premier est la transformation des paysages religieux. On ne peut comprendre la situation d'aujourd'hui sans saisir la sociologie du religieux dans la France contemporaine.
- Le second élément est que cette transformation des paysages religieux a entraîné un renouvellement des discours politiques. On ne parle plus de la laïcité aujourd'hui comme on en parlait en 1930 ou 1950.
- Le troisième élément est que sous l'effet de la transformation des paysages religieux et des renouvellements des discours politiques, on a été confronté, depuis une vingtaine d'années maintenant, à une reconfiguration des normes juridiques. Toute une série d'autres normes sont apparues dans la société française réduisant l'impact de la loi et faisant émerger de nouveaux référentiels juridiques, au point que Briand n'y retrouverait pas son propre héritage.

En dehors des périodes chaudes de 59 et 84, la laïcité apparaissait comme un débat d'un autre temps. Probablement parce qu'elle semblait avoir gagné, parce que l'adversaire contre lequel elle s'était structurée – l'Eglise catholique qui dans les années 1950 représentait plus de 90% de la population – avait rendu les armes.

Dans les années 60/70/80, ce catholicisme perd de plus en plus ses soutiens dans la société et d'une certaine manière change du point de vue de ses doctrines. En 1962 s'est passé un événement clé : le Concile Vatican II.

L'Eglise accepte désormais les principes d'égalité, de liberté du religieux, elle rend les armes sur le terrain théologique, sauf sur la bioéthique. On ne trouve plus dans les textes de l'Eglise d'aujourd'hui l'affirmation d'un magistère : la nécessité de construire l'unité de

foi dans nos sociétés, celle de mettre en place – comme ce fut le cas de l'autre côté des Pyrénées sous Franco – un Etat catholique.

En France, à partir des années 1980, le paysage de la sécularisation se modifie considérablement, il s'approfondit même : 92/93% de la population se disait catholique en 1952. La dernière enquête sur les valeurs européennes montre que – dans notre pays – les catholiques ne représentent plus que 28% de la population, même pas le 1/3. Les autorités catholiques d'aujourd'hui sont conscientes de cette situation de minoration de leur influence dans la société française.

On aurait donc pu croire qu'il n'y avait plus lieu de réactiver la vieille querelle d'hier. Sauf que, d'un point de vue sociologique, la société française s'avère ne pas être uniquement une société en voie de sécularisation, elle active des résistances et structure des mobilisations contraires. Alors même que s'affirme la polarité des citoyens séculiers, on voit se construire la polarité des citoyens religieux et souvent de plus en plus religieux. Notre monde n'a plus l'unanimité d'hier, mais il n'a pas non plus l'allure d'un vide métaphysique. Dans nos sociétés, il y a des citoyens séculiers qui n'ont pour certains jamais entendu parler de Dieu et du Diable, mais à côté, il y a une autre polarité qui vit dans la réactivation d'une tradition qu'on croyait oubliée. Cette ré-affiliation est visible dans tous les mondes religieux. Chez les catholiques (cf : les foules de la manif « pour tous »). Chez les Protestants à travers le courant Evangélique qui l'emporte désormais sur le courant des Luthériens réformés. Chez les Juifs avec le courant ultra orthodoxe, mais aussi avec le courant orthodoxe qui diffère des Juifs libéraux présents également dans cette communauté.

Un quatrième groupe existe, probablement celui qui est à l'origine de cette réactivation de la conscience laïque : ce sont les musulmans, lesquels ne sont pas tous marqués par la ré-affiliation et ne forment pas un bloc insécable. Dans l'Islam également existent des phénomènes lourds de sécularisation, avec l'émergence au cours de la période récente de musulmans qui se disent athées. C'est une véritable révolution.

Stéphane Baud montre bien que du fait de l'intégration républicaine un certain nombre de musulman(e)s sont passés « de l'autre côté du fleuve » et partagent les idéaux de la société séculière – 30 à 35% de la population musulmane est dans ce cadre là. Parallèlement, dans des segments très particuliers, on a des réactivations souvent produites par une situation sociale et structurée par des militantismes religieux de quartiers que des enquêtes sociologiques commencent à mettre au jour.

Ces mouvements-là expriment à la fois des réaffirmations individuelles et des réaffirmations collectives. Ex : la demande d'espaces particuliers à l'intérieur d'espaces d'Etat ; le souci d'être associés à la délibération collective dans le cadre de cercles ou de structures municipales.

Dans certains quartiers, les choses peuvent aller jusqu'à la rupture avec le monde alentour et la constitution d'espaces à partir des normes mêmes de la communauté . Certaines de ces demandes ont provoqué le débat. Débat qui a émergé beaucoup plus vite et beaucoup plus violemment en France que dans d'autres pays européens pourtant confrontés au même type de situations.

Pourquoi la France est-elle plus réactive, mettant en jeu son identité ?

Cette transformation des paysages religieux a débouché sur une querelle d'interprétation. Deux grandes polarités se sont manifestées dans notre société, à la fois dans la sphère intellectuelle et dans la sphère politique.

La première modalité de traitement de la situation que l'on peut qualifier de pluraliste estime que ce qui compte, ce n'est pas « l'être commun de la société », c'est « l'être en commun » .

Que signifie le « commun » ? Est-ce nous mettre ensemble avec nos différences ou au contraire travailler uniquement sur nos ressemblances ?

Un premier courant s'est structuré non pas autour de « l'être commun » (la ressemblance), mais autour de « l'être en commun » : Nous sommes tous différents et pourtant, à partir d'un consensus par recoupement, nous pouvons vivre ensemble.

Ce fut la thèse d'intellectuels comme Jean Baubérot, de Michel Wieviorka, Alain Renaud, qui ont estimé qu'on ne peut pas faire société dans un monde moderne comme le nôtre à partir d'une réfraction sur une identité unique et qu'il faut accepter la diversité des parcours, la diversité des trajectoires, des identités, et ce, pour deux raisons :

- Une raison d'ordre métaphysique : nous qui sommes libéraux pensons que, comme le dit la Déclaration de l'Homme et du Citoyen : « nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Au nom de quoi dès lors empêcher tel ou telle de manifester ce qui relève de son option métaphysique ? Ces auteurs estiment que le fait d'accepter les identités culturelles, c'est de même nature que d'accepter la liberté de choix en matière politique ainsi que sa manifestation.

- Et parce qu'en se montrant ouverts à cette affirmation des droits culturels, on facilite l'intégration des populations qui le demandent dans la société globale ; on diminue leur frustration et l'on facilite le vivre ensemble. Peut-on faire obstacle à l'expansion de cette quatrième génération de droits qu'on appelle la génération des droits culturels ?

Cette argumentation philosophique renvoie à toute une conception du libéralisme depuis la Révolution française. Il y a d'abord eu les droits civils, les droits politiques, les droits sociaux et alors que l'on découvre actuellement les droits reproductifs, pourquoi ne pas admettre les droits culturels ? Cette thèse là a eu le vent en poupe dans les années 80/90. Quelques auteurs s'inscrivent encore dans cette perspective, mais ce courant a aujourd'hui beaucoup de difficultés.

Ce qui l'emporte actuellement c'est le souci de l'intégration « lourde », le souci de l'unité qui parfois fait signe vers « l'uniformité ».

C'est la fameuse querelle du voile qui fait émerger tout ceci dans les années 80/89/90. Début 1985, une magnifique couverture du Figaro Magazine affichait un minaret avec cette légende : « Serons-nous encore français dans vingt ans ? » Il y avait là quelque chose de la thèse du grand remplacement qui émergeait ailleurs dans une extrême droite affichée.

Un climat s'instaurait qui allait s'étendre peu à peu dans la population française et dans certains espaces intellectuels à partir d'une réflexion rationaliste : « il faut défendre la raison ». C'est la thèse d'Elisabeth Badinter pour laquelle « l'affirmation des signes religieux est le contraire de la liberté, un enfermement dans une communauté préalable faite souvent d'archaïsmes, de superstitions, d'aliénation de soi ». Le port du voile, c'est « l'aliénation de la femme, même lorsqu'elle choisit de le porter ». On a là une autre conception de la liberté de conscience. Pour les premiers, la liberté de conscience c'est la liberté de choix, pour les seconds c'est de s'arracher à l'aliénation.

Dans cet effort pour s'arracher à l'aliénation, l'Etat est une institution absolument indispensable par les interdits qu'il pose. Pour ces auteurs là, l'affirmation des signes religieux brise l'unité nationale car, bien sûr, tout cela est en lien avec un retour à la Nation.

Dans les années 1960/70, il restait quelques rémanences du Gaullisme, mais la nation ne faisait plus guère recette. Il faut attendre 1990/2000 pour que la revanche des nations s'opère, souvent en lien avec une défiance à l'égard des éléments exogènes, allogènes qui viennent briser l'unité nationale.

Ce souci d'une nation homogène qu'il faut préserver contre ceux qui viendraient la troubler se traduit dans les discours d'alors, avec des conséquences juridiques. Dans l'épuration de 1905 : « L'Etat était chez lui et l'Eglise chez elle » or, ce qui caractérise l'époque actuelle du point de vue de la laïcité juridique, c'est précisément que la sphère du politique et celle du religieux sont en interaction avec des intersections de plus en plus grandes.

La laïcité contemporaine est de plus en plus une laïcité de reconnaissance. Comme si l'Etat n'était plus assuré de ses bases. Comme si l'Etat qui était hier : « la conscience claire de la société, l'organisateur suprême, le porteur de la raison universelle » , avait besoin aujourd'hui des Eglises et des religions pour restructurer le lien social. Aux religions on confie les missions d'expertise, de médiation en leur demandant de rétablir la paix partout où des troubles pourraient émerger, comme si elles apparaissaient encore comme des ressources de lien et de sens.

Nous avons changé d'époque.

« Laïcité de reconnaissance » donc, mais reconnaissance de plus en plus sous réserve. Ce qui caractérise la laïcité française et qui rend les choses tellement compliquées, c'est son hybridité. On raisonne encore avec cette idée de séparation et l'on s'aperçoit que ça ne marche pas comme ça, que l'Etat fait appel aux Eglises et que les Eglises se trouvent de plus en plus surveillées par l'Etat. C'est totalement contraire à ce que proposait Aristide Briand dans la Loi de 1905 et à ce que les Députés d'alors ont voté. Ceci s'explique parce que le droit fait aujourd'hui l'objet d'interprétations nouvelles.

S'agissant de la surveillance : hier on ne demandait qu'aux fonctionnaires dans l'exercice de leur fonction d'être neutres. Aujourd'hui, l'espace de neutralisation s'est profondément étendu. Etendu aux élèves des écoles, ce qui n'était pas le cas antérieurement. Le Conseil d'Etat l'a d'ailleurs rappelé dans un avis de novembre 1989.

Extension également à la voie publique pour des femmes du commun portant le voile intégral. On invente alors le délit « de dissimulation du visage dans l'espace public » en faisant référence à une vieille notion de droit et en la transformant radicalement : la notion d'ordre public. Il est dit à ces femmes : « vous troublez l'ordre public ». Dans la société juridique traditionnelle, l'ordre public se résume à trois critères matériels : la salubrité, la tranquillité publique et la sécurité. Est-ce que ces femmes portent atteinte à la salubrité publique ? Pour quelques maires la réponse a été « oui » lorsque certaines ont voulu porter le burkini sur les plages du sud de la France. Certains disant même que cela portait atteinte à l'hygiène. Sur la sécurité on a entendu : « ces femmes qui dissimulent leur visage peuvent aussi dissimuler des bombes sous leur grande robe noire ». On a ainsi investi la notion d'ordre public qui permet de limiter la liberté religieuse d'une définition quasiment morale. Désormais, porte atteinte à l'ordre public celui qui remet en cause les conditions ou les exigences minimales de la vie en commun. Mais qui détermine cette atteinte à ce que nous considérons comme étant les exigences minimales du vivre ensemble ? Alors que le droit traditionnel était clair s'agissant de définir ce qu'était une atteinte à la salubrité ou à l'hygiène ou à la tranquillité, avec le temps, la laïcité a investi l'ordre public d'une nouvelle signification : « ne pas troubler le vivre ensemble ». Mais que veut dire ce « vivre ensemble » ?

La laïcité serait-elle le dernier lien qui nous reste ?

Elle pourrait l'être parce qu'elle a été conçue dans une situation extrêmement difficile. Il est beaucoup plus facile de vivre dans l'unité de foi, d'être tous participants d'un même récit car nous n'aurions pas ainsi à régler le problème de nos différences métaphysiques. Or, la modernité nous confronte au fait que nous sommes des populations éclatées. La laïcité permet en principe de résoudre ces questions en articulant la liberté de chacun avec un ordre public globalement défini par les critères matériels évoqués précédemment.

Le problème est qu'elle est cela mais aussi un motif de désaccord entre nous. Elle peut être le dernier lien qui nous reste mais aussi probablement un espace de conflit, précisément parce que nous ne mettons pas derrière les expressions : « liberté de conscience », « neutralité », « vivre ensemble », les mêmes significations.

Débat

Q : L'ambiguïté du mot même, mot non défini. Ne pourrait-on pas s'en passer ?

R : Dans l'idéal il faudrait pouvoir s'en passer, mais c'est un peu compliqué, pour deux raisons

° C'est un élément du droit français. Aux termes de l'Art. 1 de la Constitution de 1946 et de celle 1958, la France est une République laïque, sur le fondement de la Loi de 1905 qui apparaît comme la clé de voûte de la laïcité. On aurait pu s'en tenir là, mais il y a une jurisprudence du Conseil Constitutionnel et du Conseil d'Etat qui utilisent le concept et qui le renvoient aux deux éléments précédemment évoqués : « le respect de la liberté de conscience et le support d'un Etat neutre pour permettre à cette liberté de conscience de s'affirmer ». Ce concept est donc très profondément inscrit dans le droit et davantage qu'une simple déclaration d'intention juste après le préambule de la Constitution. Tout un monde s'est structuré autour de ce concept.

° La seconde remarque, c'est que la laïcité est un objet de débat public avec très souvent des détournements par rapport à ce que le droit produit. Soit par duplicité, soit par manque de connaissances, les acteurs politiques usent du mot « laïcité » en rupture totale avec ce que le droit français a construit depuis 1905. Dire : « la laïcité est là pour préserver l'identité nationale », c'est une transformation totale de ce que disait A. Briand ou J. Jaurès. L'extrême Droite s'est emparée du concept depuis les années 2000, mais également les acteurs de gauche qui n'ont pas hésité à utiliser le concept pour dénoncer ceux qui par leur différence n'entreraient pas dans l'épure rationaliste qu'ils tentent de définir comme étant le support de l'identité française.

Lorsqu'on lit des textes du courant républicain, il est surprenant de voir que ce courant est associé à une nation pensée de manière rousseauiste, pensée comme homogène. Et de ce fait, on use de la laïcité pour chasser ou marginaliser tout ce qui pourrait être hétérogène.

« L'Hétérogène » est celui qui ne partage pas nos propres habitudes de vie, nos mœurs, nos propres exigences minimales du vivre ensemble.

La laïcité de la troisième République, est un aménagement strictement juridico-politique. Un catholique proche du Pape en 1904/05, n'a rien à voir avec un catholique d'aujourd'hui. Un catholique de cette époque estime que nos existences doivent être régies par Dieu ; que la Loi de Dieu est portée par son Eglise et que – 3ème élément – l'Etat doit être au service de l'Eglise. C'est la Théologie de l'Etat catholique qui remonte au 17ème siècle et qu'on redécouvre au 19ème et derrière cette souveraineté il y a celle du Pape.

C'est à cela que Briand est confronté : une France qui ne raisonne pas comme la France républicaine laquelle veut établir la société sur le fondement du contrat social : « Nous sommes des individus libres et autonomes, nous portons au pouvoir ceux qui nous ressemblent et qui vont établir une politique conformément à nos vues, à nos intérêts et à nos droits ».

Les catholiques de l'époque ont un modèle de légitimité complètement différent. Ils disent : « Non, le pouvoir ne vient pas du peuple, il vient d'abord de Dieu et le pouvoir doit se mettre au service de la Loi divine ».

La laïcité va précisément permettre à ces deux France tellement éloignées l'une de l'autre de pouvoir vivre ensemble. Les républicains n'attendent pas des catholiques qu'ils adhèrent à la morale républicaine, ils savent bien que dans un premier temps c'est impossible et qu'il faudra plusieurs décennies pour y parvenir. De ce point de vue, ils ont globalement gagné. Il fallait donc mettre en place un dispositif juridique de pacification. Et effectivement, la Loi de 1905 est ce dispositif. La Loi de 1905 n'utilise pas le concept, mais le débat y fait constamment référence.

Pour Briand, et Jaurès, la laïcité portée par cette Loi vise à organiser la vie collective à partir d'un cadre juridique permettant aux uns et aux autres de vivre en paix. Ce que l'on est en train de faire aujourd'hui, c'est de transformer ce dispositif politique ou juridico-politique en un dispositif éthico-culturel.

On demande à ceux qui ne sont pas de la culture majoritaire, d'entrer à toute force dans cette culture. La laïcité qui était hier un système simplement procédural est devenue aujourd'hui un système d'intégration, ce qui est très différent. Ce que l'on peut demander à ces « autres », c'est de respecter le suffrage universel, d'accepter la liberté d'expression et la loi (même quand elle ne leur plait pas), mais on ne peut leur demander d'abdiquer ce qui est pour eux leur identité fondamentale. En demandant cela on ne fait pas de la laïcité un système procédural, on en fait un système substantialiste.

La bonne attitude est de dire : « restez comme vous voulez, comme vous êtes en entrant dans la société ; je ne vous demande pas de vous dépouiller du « vieil Homme », ce que je vous demande c'est de respecter tout simplement les règles de vie en commun ». On est là dans un système procéduraliste et non pas substantialiste qui demande aux citoyens religieux de ne pas porter un fardeau plus lourd que le citoyen séculier. S'agissant de ce défi qui se présente aux sociétés modernes : « comment vivre ensemble égaux et différents » il y a eu, en fonction des trajectoires historiques des diverses sociétés, des solutions concrètes différentes. L'exemple allemand : système de coopération de type confessionnel, mais aussi celui des pays du nord de l'Europe qui ont adopté un système différent de celui-ci.

Lorsque l'Europe est entrée dans la modernité, deux grands modèles de régulation des cultes sont apparus. Dans le sud de l'Europe – là où était présente une Eglise « catho-hégémonique » – on a opté pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la France n'a pas été le premier pays à avoir choisi cette option. Trente ou quarante ans plus tôt, au moment du Risorgimento, c'est le même type de discours en Italie. Mais c'est la France qui va adopter cette formule séparatiste avec succès.

L'Italie et l'Espagne qui sont des pays moins modernes du point de vue social, vont renoncer aux idées de séparation pour entrer dans une phase fasciste. En Italie cela se traduira par les accords de Latran et en Espagne par les Fueros de 1945, puis le Concordat de 1953 où l'on érige le catholicisme en religion d'Etat. Mais il y a deux Italie, deux Espagne et deux France. La France républicaine va l'emporter sur la France catholique, ce ne sera pas le cas de l'Espagne républicaine par rapport à l'Espagne franquiste. Cependant, dans les trois cas il y a cette idée que pour faire vivre ensemble des individus égaux et différents, il faut séparer les ordres.

Ce n'est pas le cas dans les pays du nord de l'Europe. Nous sommes souvent mal compris par les pays scandinaves ou anglo-saxons parce que dans ces pays-là on a essayé, suivant diverses formules, de mettre en place un système de coopération entre la sphère politique et la sphère religieuse. En Allemagne, la loi fondamentale de 1949 est très claire. Elle précise – disposition constitutionnelle – que dans ce pays il n'y a pas de religion d'Etat et elle ajoute aussitôt – Art. 7 – qu'il convient que l'enseignement religieux soit pratiqué à l'école publique. Cette loi précise en outre, reprenant l'Art. 140 de la Constitution de Weimar, que les Eglises seront organisées en corporations de droit public, ce qui leur donne des prérogatives exorbitantes du droit commun, du droit ordinaire des associations. De ce point de vue là, il y a en Allemagne quelque chose qui renvoie assez bien à cette théorie catholique de la *societa perfecta* : l'Etat et l'Eglise sont deux sociétés autonomes, indépendantes et parfaites qui coexistent chacune dans leur ordre. Pour quelle raison les pays du nord acceptent la coopération des deux ordres, alors que

nous avec les espagnols et les italiens (deux pays ayant échoué de ce point de vue), avons voulu séparer ?

Les différents systèmes politico-juridiques : séparation d'un côté, coopération de l'autre s'expliquent par un certain état de la scène religieuse. Lorsque vous êtes l'Etat et que vous avez en face de vous la religion catholique, la solution que vous privilégiez le plus souvent, c'est la solution séparatiste. Lorsque, comme dans les pays du nord de l'Europe vous avez en face de vous (globalement), des Eglises Protestantes, la solution privilégiée la plupart du temps est une solution coopérationniste.

Alors pourquoi ? Pour une raison qui tient à la théologie même des deux types de religions. La religion catholique, cf Vatican II et sans doute après, est une religion qui considère que la civilisation moderne est une civilisation qui va à l'encontre de la Loi divine et qu'il faut tout faire pour la remettre en cause pour lui substituer un Etat catholique. Ferry, Gambetta, Jaurès avaient en face d'eux une société massive, très hiérarchisée qui refusait la modernité. Il faut rappeler les paroles de Pie IX : « le pontife romain ne pourra jamais se réconcilier avec le progrès, la liberté et la civilisation moderne ». Ces paroles datent de 1864 et seront reprises par toute la litanie des Papes jusqu'à Jean XXIII. Des acteurs modernes comme Gambetta et Ferry pouvaient-ils maintenir ce lien avec une société ecclésiale de ce type ? Poser la question c'est déjà y répondre. Pour gagner en autonomie, la solution était d'exclure l'Eglise de la sphère de l'Etat et de l'éducation où elle pourrait peser dans un sens contraire à ce que l'on appelait alors « la cité des esprits émancipés ».

En revanche, si l'on est un dirigeant danois et que l'on a en face une Eglise évangélique Luthérienne, Eglise qui a accompagné la naissance de la nation danoise au XVIème siècle, qui a accepté la rupture avec Rome au XVIème siècle, qui est du côté de la Réforme et qui, dès le XVIème siècle a considéré que le Prince était « le sumus episcopus » : l'évêque suprême de l'Eglise. Une Eglise donc qui a accepté la souveraineté du Prince, de l'Etat. Le Prince a-t-il besoin de rompre avec une telle Eglise qui recèle de nombreuses ressources, qui ne cesse de le légitimer, qui est capable d'apporter une morale à son peuple et ne va pas à l'encontre de la morale moderne ? Cette Eglise a accompagné globalement (parfois avec des réticences), la grande course à la modernité politique.

Dans les pays catholiques, lorsqu'on est confronté à une Eglise très catholique très présente et que l'on est pour la modernité, la solution qui s'offre est d'abord celle de la séparation. Point n'est besoin de séparer là où le Protestantisme qui est une religion de la modernité a pu devenir l'alliée de l'Etat souverain.

Q : Est-ce que la Gauche (en France) a méconnu le fait religieux ?

R : Quelques philosophes de gauche (le plus souvent en Allemagne), ont considéré que la religion n'était pas simplement « l'opium du peuple ».

Cette pensée est présente dans les travaux de la première Ecole de Francfort qui considérait que la religion pouvait être un facteur d'émancipation. Des auteurs comme Ernst Bloch pensaient qu'il y avait une capacité messianique du religieux susceptible de dessiner un royaume sur cette terre même, lorsque ce religieux n'était pas subjugué par des hiérarchies conservatrices.

Tout ceci a eu un certain nombre de répercussions, d'échos, dans la classe politique allemande. Dans les années 1970/80, le Chancelier Schmitt – social-démocrate – n'hésitait pas à dire : « ce n'est pas à l'Etat de s'occuper du sens, il y a les Eglises pour cela ». Le politique et le religieux ne sont pas nécessairement ennemis, ils peuvent travailler de concert. Il faut aussi mettre cela en relation avec l'histoire philosophique. Avant l'Ecole de Francfort, on trouve chez des auteurs comme Schelling ou Kant cette idée que le religieux peut porter la raison et que la raison ne doit pas être nécessairement hostile au religieux.

Dans la société française, très peu d'auteurs ont défendu ce type de thèse. On commence à en voir aujourd'hui. Ce qui caractérise la société française du point de vue de ses intellectuels, c'est le fait que la religion ne peut jamais être un facteur d'émancipation, c'est d'abord un facteur d'aliénation, d'archaïsme, de superstition, de fanatisme. Une société moderne se constituera lorsqu'elle aura banni le religieux de son espace de réflexivité. Quelques exceptions toutefois. Ce qui s'est développé autour d'auteurs protestants, ou d'origine protestante. Ce n'est sans doute pas un hasard. Paul Ricœur par exemple qui – dans les années 1950 déjà – essaie de penser la laïcité comme une « laïcité de confrontation », avec cette idée que le religieux peut servir à nourrir les réflexions de la raison. Pour un certain nombre de nos contemporains, il y a effectivement une cécité au sein de la société française sur le caractère structurant du religieux. C'est un héritage des Lumières dans notre Histoire, lesquelles ont été très agressives vis à vis du fait religieux. Ce n'est pas le cas dans les pays du nord et cela est probablement à mettre en relation avec le type de religion auquel chaque pays a été confronté. Les discours produits au 19ème siècle sont très hostiles à la modernité. Lorsqu'on veut défendre les principes d'égalité et de liberté, on ne peut entrer en relation de confiance avec une Eglise qui professe une religion de l'intransigeance absolue, réfractaire à toute évolution. On peut comprendre ainsi pourquoi en France, à la fois du côté des acteurs politiques et de celui des intellectuels, il y a dans notre pays une méconnaissance du fait que le religieux peut structurer des existences de liberté.

Q : Sur l'immigration et l'assimilation de ces populations

R : Les maghrébins sont arrivés à partir des années 1970. On a freiné une immigration à flot continu en dépit du regroupement familial. Une comparaison terme à terme serait nécessaire entre l'immigration de la fin du XIXème siècle, celles des années 1920 et l'immigration d'aujourd'hui. On n'a pas à faire au même type d'immigration.

Lorsqu'on reprend les discours relatifs aux immigrés d'aujourd'hui, on constate une similitude avec ceux entendus sous l'ère coloniale. Il faut prendre en compte le paradigme néo-colonial ou post-colonial pour comprendre l'état du discours dans la société française. Tout ce qui est dit sur le voile par exemple n'est pas un discours inventé dans les années 1990/2000. C'est un discours que l'on retrouve dans les textes des administrateurs coloniaux des années 1930/40/50.

Dans les années 1950 fut créée en Algérie une association qu'on appelait : « l'association pour la solidarité féminine ». Elle était dirigée par des femmes, épouses d'administrateurs coloniaux et en particulier celles des Généraux Massu et Salan. Ces femmes-là tiennent le même discours que celui des années 1990 et sur deux points : « vous êtes soumises à vos maris, vous devez vous délivrer de cette tutelle patriarcale comme nous le faisons dans la société française ».

« vous devez désormais affirmer votre féminité et même votre séduction ». Il y avait dans l'Algérie coloniale des affiches de propagande où l'on voyait d'un côté une femme voilée et de l'autre une femme qui avait accepté le dévoilement. La légende était : « vous aussi vous pouvez être jolie » ... On retrouve là toute la réflexion actuelle sur le rejet du pouvoir patriarcal que nous défendions dans les années 50 – et ce – à partir de l'idée que la sexualité et la séduction doivent être ouvertes à tous et pas simplement aux maris. On retrouve constamment ces propos dans des textes réglementaires de 2004/10, à propos de la Burqa – et ce – au-delà des flux de circulation. Nous nous croyons libres et pourtant nous sommes habités par des arrière-plans culturels que nous avons du mal à percevoir mais qui nous habitent et nous déterminent de toutes parts. Il y a une viscosité, une permanence des imaginaires sociaux pour penser les questions de rapport à l'altérité. Notre effort, c'est précisément ce que la phénoménologie appelle l'Epochè : essayer de suspendre notre jugement pour essayer de porter un regard objectif sur les choses – ce qui n'est pas facile.

Q : Le rôle de la religion dans certains pays pour résister politiquement

R : Résistance profane et juste. On peut citer l'Irlande, la Pologne, la Grèce où la religion a fait office de conscience nationale. La conscience nationale s'est superposée à la conscience religieuse, générant une résistance sociale. Notre conception française du religieux conçoit – à tort – le discours religieux comme un bloc, mais le religieux est habité de fractures, d'oppositions, de familles profondément différentes. Quoi de commun entre Mgr de Castro Meyer, proche de Mgr Lefèbvre et les théologiens de la libération qui se servent du discours évangélique pour indiquer un horizon de libération ?

Synthèse de Françoise Le BERRE, Vice-présidente du Cercle

Philippe Portier : Professeur de Sciences Politiques. Directeur d'études à l'EPHE et vice-président de cette école. Co-directeur de l'Observatoire international du religieux. Membre du Conseil scientifique de l'Institut européen en Sciences des religions. Membre du comité d'experts auprès de l'Observatoire de la laïcité et membre de la Commission Sauvé. [Dispositif également en vigueur au Danemark, en Suède, en Angleterre, en Amérique, en Italie ou en Espagne]