

DEBOIRES ET ESPOIRS DE LA LAÏCITE

Conférence de Paul Thibaud du 6 juin 2008

La laïcité est une des manières de "gérer" le rapport entre le politique et le religieux dans les démocraties. Les autres formules (religion établie, religion civile, concordats, "pilarisation", le sionisme étant un cas à part) sont des moyens pour le politique de s'appuyer sur le religieux au prix de lui reconnaître une place dans le système institutionnel ou la légitimation politique. De façon originale, la laïcité française a été un essai de donner au politique lui-même une compétence et une dignité morale et spirituelle qui devaient le rendre auto-suffisant, au point qu'on a pu parler de "foi laïque". Toutes les démocraties ont institué une distance et même une séparation, entre l'institution politique et les instances religieuses, mais en France on a voulu aller plus loin, faire du politique le repère unique de la morale collective, et pour cela (la liberté personnelle de croire étant préservée) séparer le domaine des valeurs collectives de celui des convictions privées. Que reste-t-il de cette prétention? Était-elle, est-elle justifiée? La thèse qu'on soutiendra est que la laïcité situe le politique au bon niveau, mais que (I) l'essai de monopoliser le discours sur la morale publique était irréaliste puisque, loin d'être complètement autonome, la morale laïque était souvent une nouvelle présentation de ce qui était hérité de la chrétienté : « la morale de nos pères » selon Jules Ferry, que désormais (II) cette laïcité est sans résonances dans la société, semble un discours creux. Ce dont il s'agit maintenant c'est de reconstruire le dispositif laïque en lui donnant une forme non pas monopoliste mais dialogique (III), l'entreprise dans laquelle le rôle des religions (IV), en particulier le judaïsme et le christianisme, est essentiel et doit être précisé.

La situation actuelle est très différente de celle où, il y a plus d'un siècle, la laïcité classique s'est imposée. D'un côté cette laïcité classique a réussi au delà de ce qu'elle espérait, ou du moins affirmait espérer. Personnellement les Français se sont « laïcisés », libérés de la tradition, particulièrement dans les dernières décennies. Mais, contrepartie de ce succès, notre société laïque d'émancipés n'a guère les moyens de donner à la collectivité une inspiration. C'est pourquoi, retour de bâton inattendu, la religion est redevenue une question politique à la fois (négativement) parce que l'effacement de l'héritage religieux chrétien enlève un repère dont on apprécie rétrospectivement l'importance et (positivement) à cause de l'importance que prennent les religions « minoritaires » dans l'espace public.

I. Un essai de monopole

Le point de départ de notre laïcité est la situation polémique caractérisant la fin du XIX^{ème} siècle, après la "longue restauration" allant du Concordat de 1801 à l'ordre moral de Mac Mahon, période d'un raidissement romain que le Syllabus a formalisé. La République, advenue par défaut d'autre solution présentable, se donne alors la tâche de faire pénétrer dans la société ses valeurs et pour cela d'enlever au catholicisme son emprise sociale et d'abord éducative.

Le choix qui est fait d'entrée par la III^{ème} République concerne plus que les rapports entre l'Etat et les institutions religieuses, il implique une idée du rapport du politique et de la société. Il s'inscrit dans une histoire nationale où, depuis très longtemps, le politique s'inquiète d'affirmer sa prépondérance sur un domaine religieux dont le contenu et même l'organisation lui échappent, contrairement à ce qu'il en est dans les royaumes protestants. L'idée laïque radicalise cette tendance quand elle affirme ou présuppose que le politique est à lui seul capable de fonder et de faire vivre le lien social. Pour la nouvelle morale sociale de l'Etat républicain, les droits de l'homme fournissent un point de départ mais les pères fondateurs sont conscients qu'il y a une contradiction pratique entre les deux principes qui les sous-tendent, la liberté et l'égalité, il faut donc un principe de transaction : la justice, disent-ils, mais quelle justice?

Pour donner substance à cette justice, on aurait pu s'inspirer d'un christianisme sécularisé qui était comme représenté dans la devise du nouveau régime par le mot fraternité. Mais les républicains d'alors se méfient d'une morale trop sublime, invivable, engendrant soit des débordements anarchiques, soit le recours par besoin de régulation, à un magistère qui, peut-on dire, dépouille le peuple de ses aspirations. L'échec de 1848 et la réaction napoléonienne qui s'en est suivie ont, aux yeux des premiers républicains, disqualifié le socialisme christianisant et même justifié de leur part une critique de la trop sublime et abstraite morale chrétienne, critique qui rejoint celle, contemporaine, du rabbin Elie Benamozegh que certains "judéo-républicains" de l'entourage de Gambetta (comme Joseph Reinach) devaient bien connaître, puisque son livre le plus connu *Morale juive et morale chrétienne* avait reçu en 1867 le prix de l'Alliance israélite universelle.

Le fondement trouvé pour la morale laïque sera, par différenciation à l'égard d'une fraternité trop chrétienne et quarantehuitarde, la solidarité, vertu qui existe spontanément dans la société mais à laquelle manquait la doctrine rationnelle qui en ferait un principe général. Cette doctrine sera le solidarisme (Bourgeois, Durkheim, Duguit, Renouvier...), l'organisation de la réciprocité des droits (chacun a le droit d'être aidé à son tour, quand il en a besoin) qui servira à justifier les grandes orientations de la République (instruction gratuite et obligatoire, impôt progressif, retraite, assurance sociale, droit du travail) mises en œuvre peu à peu. Le solidarisme ne sort pas du champ des droits individuels, dont il ne fait que développer les implications et la mise en œuvre. C'est l'organisation d'un individualisme bien compris.

La laïcité a donc été associée à une morale sociale, qu'elle a voulu fonder de manière autonome, sans dogme, une des formules clé étant celle de Charles Renouvier: « Toute vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge. ». L'Etat démocratique, la république est l'institution et l'instituteur de cette autonomie, de cette capacité d'énoncer une vérité issue d'un débat rationnel, libre et public. C'est pourquoi cet Etat est, vis-à-vis des religions, en position de supériorité non seulement politique mais morale, logique,

épistémologique. Ce qui justifie, aux yeux des laïques militants, la proscription de l'enseignement congréganiste

La fragilité de cette éthique rationnelle de la réciprocité est comme on sait (critique sorélo-péguyiste) d'être abstraite, de méconnaître les passions et attachements de l'homme moral concret. Ceci rejoint une autre faiblesse, celle de séparer la morale et le sens, de n'évoquer qu'un imaginaire sans attrait, circonspect et craintif devant les textes bibliques en particulier. On a cité (Jean Claude Monod, dans *Sécularisation et laïcité*) cette formule, en 1905, d'un laïque extrémiste, partisan d'une éradication des religions : « Il n'est pas bon que l'humanité vive dans le rêve. »

Dans la réalité cette sécheresse, cette abstraction, était corrigée par la présence d'éléments qui soutenaient la « morale rationnelle » mais dont elle ne rendait pas totalement compte. Non les théoriciens de la laïcité, mais les grands éducateurs du peuple laïque (Michelet, Hugo, Jaurès, Clemenceau même) ont enté la laïcité sur un imaginaire plus ou moins chrétien ou christique. Ainsi la grande épopée du XIXème siècle, celle de l'émancipation du peuple (*Les Misérables*) commence-t-elle par une conversion due à la charité d'un évêque. Surtout, la laïcité était en fait très dépendante du patriotisme. La réciprocité ne peut fonder les droits sociaux que dans un cadre déterminé, la nation. Et la morale civique, celle du *Contrat social*, pour qui la participation à la volonté générale élève l'individu à une dimension sinon transcendante, du moins supérieure, de l'existence, renvoie évidemment à la communauté politique. On peut dire que le fond de culture chrétienne a permis que soit intériorisée la morale solidariste, alors que le patriotisme lui fournissait le cadre indispensable. De cela un livre aussi répandu que *Le tour de France par deux enfants* est une illustration d'autant plus probante que son auteur était l'épouse d'Alfred Fouillée, théoricien du kantisme républicain. Non seulement le patriotisme est une activation des âmes, mais il permet, ce qui est essentiel politiquement, de faire admettre (principe de responsabilité) une limitation des demandes de droits.

Il faut ajouter que la morale rationnelle supposée suffire au peuple républicain, pouvait non seulement toucher la sensibilité personnelle et collective, mais aussi exalter les esprits quand elle était associée à la croyance au Progrès. La philosophie de l'histoire progressiste a même assuré à la morale laïque comme une prolongation quand, après 1918, le patriotisme et le christianisme implicite ont perdu de leur influence. Cette prolongation a pris la forme, dans certains milieux, notamment parmi les enseignants, d'une adhésion au communisme, qui, pour beaucoup a été comme un laïcisme délié des supports, des fidélités, qui régulaient l'utopie rationaliste qu'est la morale laïque.

Si le « moment 68 » (qui fut en fait toute une période) a rendu patente la crise de la laïcité classique (auto-suffisante), c'est que tous ses appuis lui ont alors manqué en même temps. Le communisme, à quoi elle était souvent attachée, a perdu son crédit et les aspirations caractérisant la laïcité idéologisée de la période antérieure se sont trouvées comme à découvert, sans vecteur historique, sans perspective de réalisation, libres donc de s'exalter à vide avant de se dégonfler. Echappant aussi à ce que l'on peut appeler le réalisme patriotique, la laïcité passion émancipatrice et égalitaire s'est déployée sans limites, se confondant avec le rêve gauchiste de société parfaite, avant de sombrer dans la désillusion et la déprime.

La délégitimation de l'école publique par elle-même illustre ce destin. La critique de ce que « l'école de Jules Ferry » avait d'ouvertement inégalitaire (les deux voies, primaire-professionnel et secondaire-supérieur) a été à la Libération, l'origine du rêve Langevin-Wallon d'une école unique pratiquant une sélection rationnelle qui échapperait aux déterminismes sociaux, notamment aux effets de l'inégalité des ambitions familiales. Une fois ce rêve démenti (voir le choc que fut la publication en 1967 des *Héritiers* de

Bourdieu et Passeron), l'école de la République n'a pas retrouvé la voie du réalisme, elle s'est enfoncée, d'une réforme à l'autre, dans l'amertume d'être inégale à un idéal inaccessible.

Il est remarquable que 1968, qui voit la laïcité militante perdre sa philosophie de l'histoire, est aussi le moment où les régulations traditionnelles se brisent de manière irréparable. Un nouveau monde s'annonce, dont les droits de l'homme seront l'enseigne, celui de l'individu émancipé, de la démocratie radicale, égalitariste et sans frontières. En somme la laïcité, comme rêve d'une société rationnelle, se trouve alors seule, face à ce à quoi elle tendait à travers son monopolisme : l'individu dans toute son autonomie, sans héritage, ni religieux, ni traditionnel, ni national, sans perspective historique. C'est cela, cet accomplissement dans la perte des points d'appui, qui lui pose actuellement problème. C'est cela qui explique qu'une société laïcisée soit si mécontente des institutions laïques.

II. Impasse de la laïcité ouverte

Si la laïcité n'était pas seulement une morale sociale parmi d'autres, mais une autorité morale attribuée à l'Etat jusqu'à justifier son « essai de monopole » dans l'éducation et plus généralement dans tout ce qui est de l'ordre du public, elle a curieusement, subi son premier démenti avec la loi de Séparation de 1905, dont l'art.4 doit bien reconnaître, puisqu'il s'agit du régime des cultes, qu'il existe des organisations religieuses, des Eglises, dont l'autorité est, dans leur ordre, indépendante et avec lesquelles l'Etat doit coopérer. Il a pu sembler que cette amodiation de la laïcité, la conciliation de ce qu'elle a d'unitariste avec la reconnaissance de la pluralité sociale et spirituelle était le début de sa maturité. Après les deux unions sacrées (celle de 1914 et celle de 1944), après la progressive mise en oeuvre de l'éthique solidariste, la laïcité a en effet paru être devenue le bien commun des Français. On a parlé à ce propos de laïcité ouverte, avec comme couronnement, la loi Debré, démenti spectaculaire à la proscription des congrégations, association des religions, sous condition de contrôle, à l'éducation nationale.

Ce compromis portait sur le point névralgique dans le rapport de la laïcité classique avec la société qu'elle voulait régir : l'articulation entre l'éthique collective et rationnelle enseignée par la république et les convictions religieuses subsistantes, pratiquement entre l'éducation donnée ou souhaitée par la famille et celle de l'école publique. Considérée comme une concession réaliste aux familles, concession encadrée par le « contrat d'association », la loi Debré a pu être vue comme le début de l'intégration de l'école catholique à celle d'une république enfin consensuelle. Il y a eu sans doute, au début de la Vème république un moment où l'Etat laïque ayant surmonté son exclusivisme défensif, reconnu par tous comme prépondérant, a pu s'appuyer sur une tradition affaiblie et dominée. Mais vingt-cinq ans après, l'échec du projet Savary a révélé un équilibre des forces différent : l'école catholique était devenue, pour la majorité de l'opinion, comme une seconde école publique, méritant au moins autant de confiance que l'autre, aussi apte qu'elle à transmettre les valeurs communes. La prépondérance de l'Ecole publique était donc mise en cause, mais pas directement la laïcité, qui subsistait comme cadre bien que sa mise en oeuvre fût devenue plus incertaine. L'expression laïcité ouverte pouvait encore convenir pour nommer cette situation.

La « crise du foulard », depuis les années quatre-vingt, a été d'une autre nature, les ferments de dissociation apparaissant cette fois dans l'école publique elle-même, avec des demandes qui se présentent comme non négociables, présupposant que c'est aux croyants eux-mêmes de dire quelles manifestations extérieures sont indissociables de leur identité. Cette prétention a été contrée pratiquement, mais au fond, elle n'a pas reçu de réponse convaincante : puisqu'en toutes choses (les questions de mœurs en particulier) la laïcité sacralise le choix individuel, pourquoi faire exception quand il s'agit d'un simple foulard ? Faute qu'on sache pourquoi est exigée des croyants une telle discrétion, en vue de quelle mise en commun, en fonction de quelle idée de l'école, la loi actuelle fait à beaucoup l'effet d'une censure. En quoi la laïcité apparaît victime d'elle-même.

Les revendications musulmanes, plus discrètement celles des juifs, ont révélé la difficulté d'une laïcité affaiblie, sans projet collectif, à débattre avec les religions quand ce qui devrait être le terrain commun, le civisme national, apparaît évanescant. On a eu la surprise en effet, dans la querelle du foulard, de voir une quasi coalition des institutions religieuses (catholiques, protestants, musulmans) pour prêcher à l'école publique la tolérance. Parler dans ce cas de « laïcité ouverte » est étrange alors qu'il ne s'agit pas d'une

convergence dans la pluralité mais d'un mitage de l'espace commun par une identité enfermée en elle-même.

La plupart de ceux qui ont mis en avant la « laïcité ouverte » à cette occasion voulaient suggérer que la France se rapproche d'autres démocraties qui accordent une plus grande place dans leur fonctionnement aux Eglises et aux religions. Mais les pays de religions instituées connaissent eux aussi des difficultés dues à l'effacement de ce qui doit être commun à tous. Leur pluralisme n'est pas mieux en point que ne l'est le « monopolisme » républicain. A propos de l'Angleterre par exemple, Amartya Sen parle d'une « multiplicité de cultures qui se croisent comme des bateaux dans la nuit », concluant qu'au lieu du multiculturalisme promis on a une pluralité de monoculturalismes.

L'idée laïque est en fait moins attaquée de l'extérieur qu'elle n'a perdu en force, en capacité d'unir. On s'aperçoit surtout qu'elle était très dépendante du sentiment national, qu'elle illustre la conviction qu'être français, cela avait un contenu éthique. L'école laïque entretenait un rapport parfois critique mais profond avec un messianisme national qui s'est perdu. Dans la société, le solidarisme était bien plus une illustration et mise en œuvre du patriotisme qu'il n'était un principe autonome. Décrochée d'un patriotisme affaibli, présentée comme la mise en œuvre de droits individuels, la laïcité ne peut que s'étioler et perdre sa prise sur la société.

Malaise dans la citoyenneté : le citoyen étant devenu individu, la sublimation rousseauiste de la personnalité ne fonctionne plus. Pratiquement, l'intériorisation par chacun des valeurs publiques évoquée jadis par Renouvier plus récemment par Charles Taylor ne semble pas se faire. Pour le philosophe de la république laïque comme pour l'explorateur de la personnalité des modernes qu'est Taylor, l'individu est par nature en dialogue, non seulement avec les autres, mais d'abord avec lui-même, s'ouvrant à des pensées qui peuvent le surprendre, qui, comme on dit, le « visitent ». Il ne cesse par exemple, dit Taylor, de dialoguer avec ses parents même après leur mort. Cette division intérieure, cette républicanisation de l'intérieur selon Renouvier, est une projection en chacun de la délibération publique et des valeurs qu'elle confronte. A contrario, l'expression de soi appuyée sur le droit qui caractérise désormais l'individu autocentré et simplifié, s'identifiant à une subjectivité brute, montre le déclin de la citoyenneté.

Cet insularisation, cette sacralisation de l'individu est en correspondance avec la communautarisation des appartenances, religieuses en particulier. On a vu dans l'affaire du foulard comment le droit inaliénable de chacun (de chacune) à se présenter comme il l'entend peut être un renfort pour certains religieux désirant marquer l'espace public, voire le coloniser. Communautarisme et individualisme font la paire ! Ils concourent pour répandre une idée « faible » de la laïcité, selon laquelle l'Etat n'a plus d'autre rôle que de régler la coexistence pratique des « diversités ». Son autorité morale ayant disparu, il ne peut plus ni interpellé les religions sur l'éthique sociale qu'elles véhiculent ni limiter leur emprise.

Une laïcité fatiguée et défensive, renonçant à faire vivre un consensus moral, ne peut que céder à tous les lobbies : la Cour de Strasbourg juge du mariage homosexuel selon l'opinion majoritaire, les comités d'éthique ne résistent guère aux vœux des laboratoires... cette laïcité n'est plus un point de convergence et d'échanges, mais un champ de bataille. L'incertitude qui l'affecte fait coexister deux attitudes :

- un laïcisme d'habitude, un laïcisme déconcerté est obsédé par l'idée d'exclure les religions, en particulier le christianisme, du débat public. C'est un activisme décalé, réglant les comptes du passé, qui affaiblit la laïcité en flattant l'individualisme. Il n'atteint pas les intégrismes qu'il redoute, ceux qui viennent d'ailleurs, mais il affaiblit ce qui reste de civisme vivant, ancré dans un fond commun.

- parallèlement, des politiques en désarroi cherchent, comme Sarkozy et Blair, à conclure des pactes avec des religions communautarisées, en espérant qu'elles contribuent ici ou là à un peu d'ordre moral.

Le paradoxe actuel est que la laïcité triomphe aux dépens des Eglises et non des communautarismes, qu'elle triomphe plutôt dans l'opinion que dans la société, ce qui la fait ressembler à une rhétorique vaine quand montent les religiosités de secte et que l'Etat est contraint à chercher dans les communautarismes des points d'appui. L'enjeu n'est donc pas de durcir ou d'ouvrir la laïcité mais de la lier à nouveau aux questions que se pose la société, de la resituer dans un civisme dont elle fut l'expression militante.

III Pour une laïcité dialogique

A travers les flottements de notre laïcité à laquelle la société échappe, apparaît une question sur les conditions de viabilité de la démocratie. La santé en effet d'une démocratie peut être évaluée selon sa capacité de répondre à cette interpellation d'un conservateur allemand, E.-W. Böckenforde : « Dans quelle mesure les populations unifiées au sein de l'Etat peuvent-elles vivre exclusivement des garanties offertes par la liberté de chacun, sans un lien unifiant préalable à cette liberté ? ». Jürgen Habermas qui cite cette phrase au cours d'un débat en janvier 2004 avec le Cardinal Ratzinger, exprime l'espoir que nos régimes puissent éviter la solution traditionaliste que suggère cette interpellation (n'accorder à la démocratie qu'une légitimité réduite, celle d'être le meilleur mode actuellement possible de désignation et d'exercice du pouvoir) les valeurs fondamentales étant données antérieurement, enracinées dans le passé religieux.

Il a pu sembler en France que ce genre de question était dépassé, que l'idée du politique comme porteur et garant du sens donné à la vie collective était ancrée dans notre histoire, comme la référence unanime à la laïcité de l'Etat le montrait. Désormais, les choses apparaissent moins simples, la laïcité semble une convenance respectable non une manière de vivre en société, encore moins de faire société. Dans la discussion actuelle, on en présente deux versions, ou bien une laïcité formelle, de tolérance et de coexistence, où les communautarismes peuvent se loger, ou bien une laïcité exclusiviste qui prétend exprimer une raison universelle et suffisante. Le problème c'est que ce sont là deux acceptions pauvres de la laïcité, où l'exigence de dialogue n'a aucune part. Pour cette raison, entendue d'une manière ou de l'autre, la laïcité dans son état actuel est incapable de produire les échanges et les osmose qui sont la vie d'une communauté politique. C'est pourquoi, l'Etat, démuné de prises, cherche des appuis dans les communautés religieuses. C'est pourquoi aussi la réponse d'Habermas à Böckenforde sur la manière de faire société d'une manière laïque nous concerne directement.

A la question des valeurs pouvant unir les démocraties, le philosophe allemand donne une réponse pratique : la démocratie engendre les valeurs qu'elle suppose. Certes toute nation dépend d'une origine qui lui échappe, mais cette origine ne fait pas loi, l'appartenance commune se définit et se renforce dans sa mise en œuvre. La question est de savoir si, depuis Tocqueville, qui disait à peu près la même chose, les dérives individualistes n'ont pas affecté négativement l'exercice de la démocratie, si entre les principes de base et les comportements, un cercle vertueux existe toujours. D'où la question : de quel type de débat et de vie démocratiques sommes-nous désormais capables ? C'est là qu'Habermas fait un saut : la confiance qu'il garde dans la démocratie étant liée à la profondeur du débat dont elle est capable, il juge nécessaire d'y impliquer les religions. Il refuse que la religion soit cantonnée dans la sphère privée et défend au contraire l'idée d'une confrontation publique continue dont la raison et la (les) religion(s) seraient les partenaires. Certes c'est la raison qui mène le jeu, qui fixe le cadre (nous ne sommes plus en chrétienté), mais elle doit être consciente qu'il y a dans l'humanité des dimensions qui échappent à sa prise. C'est en vue d'une vérité plus complète que la société sécularisée doit accorder ce qu'un Renouvier déniait : une valeur épistémologique, une valeur de connaissance aux représentations religieuses. Mais, pour que le débat ait lieu, il faut aussi que ceux qui s'expriment à partir de convictions religieuses s'efforcent de parler non seulement pour les leurs mais pour la société en général. Ces indications sont à considérer si l'on croit nécessaire de définir pour la France un nouveau régime de laïcité. Elles semblent bien correspondre à notre situation, on peut le voir en examinant les questions que pose la crise de la solidarité.

La solidarité s'est imposée en France comme le visage social de l'Etat laïque, la forme de justice sociale qui lui est inhérente, une pratique de la laïcité. Notre solidarité a été théorisée, elle est de plus en plus sentie et réclamée, comme déductible des droits de l'homme. C'est pourquoi, au lieu que l'affaiblissement de l'Etat national, qui a en principe la charge de sa mise en œuvre, ait dévalué l'idéologie solidariste, cela l'a rendue plus abstraite et a libéré ce qu'elle a d'utopique. D'où à la fois le prestige de l'idée et le désarroi quand il s'agit d'en préciser les applications. Quand on invoque le devoir de solidarité on ne sait plus qui sont les ayant droit ni à quoi ils ont droit. Les sans papiers ne sont légalement pas dans l'aire de la solidarité mais on les y rattache par toutes sortes d'analogies. Ce que l'on peut exiger au nom de la solidarité n'est pas moins incertain. Les premiers théoriciens tenaient (ils n'étaient pas de vulgaires partageux !) à ce que la solidarité assurée par la République ne couvre que les aléas de la vie, l'échec et la réussite restant l'affaire de chacun. On est évidemment sorti de cette épure ; il est entendu désormais que « chacun » a droit sans conditions à un essentiel vital, qui va jusqu'au logement et aux soins médicaux, liste non limitative. L'indéfinition du principe met le trouble. Les gouvernements répondent aux mouvements d'opinion et aux effets médiatiques. Une culpabilité collective fait alterner les protestations morales et la crainte de s'engager. En même temps que la demande de droits, monte une critique de la « culture de l'assistance » qui, manifestation d'égoïsme pour une part, a le mérite de rappeler que l'homme a besoin outre la sécurité matérielle, de relation et de reconnaissance, en particulier par le travail.

Le paradoxe actuel est que la laïcité-solidarité triomphe, mais comme principe antisocial, qu'absorbée par la culture des droits individuels, elle est un argument pour écarter beaucoup de ce qui pourrait faire autorité, freiner l'inconditionnalité des revendications, rompre l'auto-centrement des groupes et des individus. Une laïcité qui est au cœur de l'identité nationale apparaît ainsi comme incapable de défendre celle-ci, elle en semble curieusement détachée, par sa victoire même. Pour les laïques, comme pour leurs adversaires traditionalistes, la France a été passionnément investie, mais plutôt que comme enjeu d'un conflit que cadre d'un débat et le transcendant. Après sa victoire, le camp laïque a donc été tenté de ne voir dans le pays que le support d'une idéologie d'émancipation universelle. A croire que la France n'a vraiment existé depuis deux siècles que comme l'objet d'une dispute entre deux camps, l'un et l'autre fascinés, positivement ou négativement, par le recommencement de 1789. Entre les deux, les compromis (la république « opportuniste » de Gambetta), les tentatives de dépassement (le gaullisme) n'ont pas engendré la synthèse qui aurait permis aux deux camps d'assumer positivement la nation comme un processus complexe et comme un avenir partageable. De cela témoignent par exemple les tristes échanges actuels autour de la formule « exception française » : nostalgie stérile d'un côté, sarcasmes ignorants de l'autre.

Quoi qu'il en soit des faiblesses que nous avons héritées d'une histoire clivée, la raison républicaine était forte d'avoir un cadre. Quand on l'en extrait, on voit qu'on ne peut pas déduire de ses principes, de sa rationalité fondée sur les droits de chacun, une forme de collectivité. Vouloir le faire, c'est poser un masque sur le social vivant. Les difficultés de l'activisme droit de l'homme illustrent l'effet : dérives de l'interventionisme humanitaire, utopie d'interdire les discriminations sans prendre en compte les mécanismes sociaux de celles-ci, extension inquiétante du principe de non-nuisance à travers les lois sanitaires et la proscription des mauvaises pensées, compassionnalisme étouffant le politique.

L'évanescence du sujet politique national a comme conséquence directe le fait que nos obligations de solidarité sont non seulement mal définies, mais qu'elles s'incarnent non pas dans des projets mais dans des droits à honorer. Nous ne savons plus nous voir comme entreprenant des actions, mais à travers la considération de ce qui devrait être déjà là, à travers les indignations qui en résultent et non dans une implication réaliste.

Il nous faut donc nous interroger sur le destin paradoxal de notre laïcité. Elle a été liée, identifiée même, à l'affirmation de la pleine autonomie du sujet politique national, au renversement des tutelles qui pesaient sur lui, à l'affirmation de sa pleine compétence pour débattre et décider du sens de l'aventure collective. Et voilà qu'à l'arrivée, ce sujet politique apparaît dépossédé et acculé, incapable de reprendre la main face à la prolifération des sujets de droits particuliers, que l'idéologie laïque encourage en fait. Est en question, bien sûr, ce qui a eu cours entre temps, à savoir une certaine pratique de la laïcité. De l'Etat comme lieu de la décision suprême, comme souverain, on a déduit en fait le parti pris de fermer le débat public, de renvoyer au privé toutes les convictions non généralisables, tout ce qui a rapport avec l'inconnaissable, la part de rêve et d'idéal, les nostalgies fondamentales dont les mythes religieux et les théologies sont les dépositaires.

Se considérant comme menacée (parce que tard venue dans un pays de constitution catholique), la laïcité a voulu s'établir et rester sur son propre terrain, éviter non seulement d'énoncer directement une idée de l'humanité, mais de donner un statut à des idées qui la débordaient ou la déconcertaient. Comme illustration de cette étroitesse de vue et de ses conséquences on peut prendre l'escamotage de la fraternité au profit d'une solidarité qui rassure parce qu'on peut la présenter comme une forme d'échange. On a choisi comme repère pour avancer vers la justice sociale non un projet de changement des relations de toutes sortes, mais la satisfaction des droits de chacun, en ignorant souvent que l'homme vit aussi de ce que le droit ne peut pas assurer, qu'il vit de relations, qu'il a un besoin primordial d'être reconnu comme utile ou d'être choisi. Un parti pris d'abstraction nous fait actuellement considérer les inégalités, les handicaps subis, les échecs, les marginalisations... comme des scandales, des effets d'une discrimination que la loi doit sanctionner, beaucoup plus qu'une occasion de modifier ce qui dans les institutions et les politiques a produit ces résultats. L'autre voie, celle que le mot de fraternité suggère, celle d'un humanisme plus ouvert, aurait exigé qu'on s'interroge sur la nature des relations qui font une vie qui vaille, donc qu'on esquisse une idée de l'humanité, comme le faisaient les socialistes non-marxistes ou les chrétiens.

La compétition qui rend précaires les relations, impose encore plus, ne serait-ce qu'à cause de la fréquence d'échec, la tâche déconcertante de « faire humanité ». Mais au besoin d'aide personnelle comment répondre sans une idée de ce que nous nous devons les uns aux autres, sans une idée de l'humanité que nous partageons ?

La pensée sociale dominante dans la République s'est donc appuyée sur une anthropologie étroite, dont les faiblesses ne sont pas apparues immédiatement parce qu'il ne paraissait s'agir que d'apporter un correctif, un complément, à une société encore très traditionnelle. Ce contexte disparu, ce qui n'était au fond qu'une idéologie critique semble désemparée, déséquilibrée par l'évanouissement de ce que à quoi cette critique était adossée et qu'elle ne sait pas remplacer. Elle ne dispose d'aucun point de départ pour penser positivement la qualité des rapports sociaux et suggérer des réformes. Entre le monde comme il va et ce que l'on affirme être le droit de tous, on ne voit pas de passage. On s'indigne au lieu d'imaginer les tâches qui nous rapprocheraient les uns des autres.

Dans cette incertitude sur nos devoirs, apparaissent comme des ressources la souplesse et la richesse du principe de fraternité que la république a conservé, mais tenu comme en réserve. La fraternité est par rapport à la solidarité moins simpliste et plus exigeante, indiquant des buts et non des obligations. Elle n'est pas un principe de droit mais un principe moral, qu'on ne peut invoquer sans l'intérioriser, qui suggère et même commande des politiques. Elle n'est pas non plus une idée univoque. Elle renvoie, puisque nous ne sommes pas frères abstraitement mais en humanité, à une idée de l'humanité sur quoi nous ne serons sans doute jamais d'accord complètement. Produit d'une osmose politico-religieuse, elle implique sans

doute que nous continuions à interroger les présupposés, les idées de l'homme qui peuvent lui donner consistance.

Les points d'aveuglement de l'idéologie laïque sont largement déterminés par ce dont elle vient, le courant dominant des Lumières, dont Marx fait partie, qui a posé l'identité entre l'individu et l'humanité, entre l'émancipation de l'individu et le progrès de l'humanité. Nous voyons bien chaque jour qu'il n'en est rien, que le changement des mœurs et les nouveautés de la science démentent ce postulat, que c'est par une sorte d'usurpation que l'individu s'est imposé comme équivalent à l'humanité, à l'universalité. L'inquiétude écologique nous avertit que la boulimie des individus consommateurs peut menacer l'avenir de l'espèce. En bioéthique, à propos de l'eugénisme privé, de l'euthanasie, des formes de parenté, on voit que les libertés réclamées par les individus sont en même temps du pouvoir exercé sur d'autres, le plus souvent non encore nés. Les demandes individuelles doivent donc être non seulement confrontées à celles d'autres individus mais examinées en fonction du souci que l'on a pour l'humanité à venir. Or l'avenir de l'humanité, les grandes religions (celles issues de la Bible en particulier) ont des mythes pour le représenter, alors que, le Progrès et la société sans classes étant sorti de notre horizon, la pensée laïque, à moins qu'on considère comme suffisant le principe de précaution, n'en a plus, comme si, connaissant le point de départ, l'individu émancipé, elle s'interdisait d'envisager la suite, par crainte d'ébranler son postulat. Comment donc une communauté politique démocratique pourrait-elle éviter de confronter la considération de l'autonomie personnelle avec celle de la réalisation ou de l'échec de l'humanité, avec la question donc qui est la trame de toute la Bible ?

Des questionnements et des prises de parti sont inévitables sur ce qui concerne les limites et les caractéristiques de l'humanité : comment savoir quand et jusqu'à quand on a affaire à un être humain ? Quelles sont les conditions indispensables à l'engendrement d'un être humain ? Les réponses seront différentes selon que l'on croit que l'humanité est un bien vivre actuel ou bien une chaîne historique, peut-être même appelée à un progrès moral ou à un Salut. Il n'est possible ni d'écarter ces questions ni d'y répondre d'une manière qui s'impose à tous.

Ce à quoi nous assistons, c'est à une extension de la responsabilité du politique, qui doit affronter des problèmes concernant l'habitat humain, l'avenir de l'espèce, sa nature de moins en moins naturelle. L'idée, inhérente à notre Etat laïque, d'un politique seul garant et représentant du sens de l'existence, cette idée correspond mieux aux nouveautés du siècle que le style des régimes qui ont conservé des attaches avec la tradition et limité l'emprise du politique. Ce qui par contre est en cause, ce qui est un handicap politique et culturel, c'est l'attachement à un rationalisme mythique, supposé suffisant auto-suffisant, le réflexe de fermer le débat public. Paradoxalement, c'est parce que nous avons quitté les anciens parapets, que les récits et les constructions des religions nous sont plus indispensables collectivement. Ils ne sont plus les marqueurs d'une hétéronomie dépassée, ils sont nécessaires pour accompagner une liberté (donc des risques) sans précédent.

IV- La place des religions

Si, à la surprise générale, la question de la participation des religions au débat public se pose dans toutes les sociétés occidentales, elle se présente très différemment selon les pays. Dans certains pays, comme l'Espagne et l'Italie, l'Eglise catholique semble vouloir profiter de l'arrivée dans « l'agenda » des « problèmes de société » (et d'humanité) pour rétablir une autorité compromise, au risque de provoquer des refus violents. Aux Etats-Unis, c'est dans l'activisme politique des fondamentalistes que se croisent convictions religieuses et choix politiques. Dans l'Europe du Nord (Royaume Uni, Pays Bas, Belgique) les politiques, prolongeant un libéralisme traditionnel, prennent acte de la marginalisation des Eglises et s'alignent sur une opinion à laquelle la dévotion envers le choix individuel et le progrès de la science cache les questions plus lointaines. En Allemagne par contre, il semble que les questions de la « politique de l'humanité » soient abordées sérieusement entre hommes politiques et hommes d'Eglise, sans doute parce que les principales confessions y ont un statut public, sans qu'aucune d'elles puisse prétendre dominer l'Etat. La France quant à elle, est dans une alternative. La laïcité classique, pour refouler l'emprise cléricale, a posé dogmatiquement une barrière entre le privé et le public qui l'a en définitive appauvrie, qui la porte à écarter les questions nouvelles. Cette fidélité peu éclairée à l'héritage, si elle triomphait, entraînerait un confinement « minoritariste » des groupes religieux, leur sectarisation, leur communautarisation. Avec des risques de déchirement, et surtout au prix d'un renoncement à ce qui est sans doute le coeur de la laïcité : que le débat civique porte sur la manière de se représenter le destin de l'humanité, puisque ce destin est sécularisé, qu'il est entre nos mains, soumis à nos choix, dépendant de nos décisions et de nos modes de vie. L'autre possibilité est celle d'une laïcité innovant pour rester fidèle à son inspiration, inventant des instances délibératives, non pas sur les prérogatives des groupes religieux, mais sur ce qu'ils peuvent apporter à l'esprit public. Ce serait renouer avec ce que la laïcité a su faire autrefois : d'abord importer et transposer dans sa propre culture une partie de l'inspiration judéo-chrétienne et ensuite susciter dans le catholicisme, après la condamnation de l'Action française, un mouvement d'acculturation à la démocratie. Pour cela, il ne suffira pas d'imprécations anti-islamiques, il faut plutôt penser à la manière d'entraîner les religieux sur la place publique, pour les y écouter comme pour les y interpeller.

Les confessions religieuses sont-elles prêtes à participer à une aïcité dialogique ? Comment pourraient-elles le faire ?

Le cas du judaïsme israélien sera évoqué par Claude Klein, comme l'exemple d'une religion établie, d'autant plus établie que le peuple juif est à la fois le partenaire de l'Alliance et le titulaire de la souveraineté politique. Quel genre de dualité peut-on néanmoins faire jouer dans ce cadre ?

A propos du protestantisme français, on peut se demander si le développement des communautés évangélistes ne traduit pas l'éloignement de l'espace civique d'une lignée religieuse qui a eu un rôle fondateur dans l'établissement de la laïcité mais qui peut-être, s'y trouve actuellement mal à l'aise.

Pour le catholicisme, participer à un dialogue laïc suppose, suivons Habermas, une renonciation à « posséder le monopole de l'interprétation », à « façonner doctrinalement la vie ». En principe cela est acquis, mais les comportements ont-ils changé autant qu'on aimerait le croire ? L'Eglise catholique en effet n'arrive guère à quitter une position de surplomb aussi traditionnelle que périlleuse, celle de l'ancêtre, du détenteur des principes suprêmes, du censeur. Insister par exemple sur les racines chrétiennes de notre culture est bien utile contre l'amnésisme (l'amnésisme en général et particulièrement l'amnésisme en matière de religion), mais c'est une faible justification à intervenir dans l'actualité. Il est également

inapproprié de dénoncer (souvent en invoquant la nature humaine, donc en restant dans le cadre de l'hétéronomie traditionnelle) le franchissement de limites qu'on croyait établies. Ces comportements qui enferment le magistère dans une attitude de supériorité imaginaire, sont liés à une manière de se représenter sous une forme implicitement hiérarchique, les rapports du spirituel et du temporel. Cette distinction (calquée sur la séparation laïque du privé et du public, mais en l'inversant) réserve aux instances religieuses ce qui est au-dessus et ne varie pas, justifie qu'au reste elles ne touchent qu'épisodiquement, facultativement, quand leurs intérêts sont en cause, quand les limites sont franchies, on bien pour énoncer abstraitement des principes, avec lesquels les hommes de terrain devront se débrouiller. On peut dire en somme que, grâce à cette distinction, l'Eglise qui a perdu le pouvoir, affirme encore garder l'autorité. Il n'y a pas à s'étonner qu'à partir d'une telle posture elle ne se fasse guère entendre. Ce qui caractérise une société séculière, c'est que les réponses à la question du sens appartiennent à tous. Et ceci entraîne une réciproque : ceux qui prétendent répondre à la question du sens ne doivent pas parler de l'extérieur, mais en se plaçant dans le monde commun.

La prise de distance avec les affaires de la cité a été nécessaire à l'Eglise pour se purger de ses rêves de pouvoir, mais, après l'échec de l'Action catholique, cela a conduit à une manière d'auto-marginalisation, de disparition dans l'abstraction. La manière de participer à une société sécularisée, le catholicisme doit encore l'apprendre. D'abord en essayant de parler pour l'extérieur, de montrer la pertinence de son anthropologie pour l'avenir de l'humanité. Ensuite en apprenant à respecter le politique dans ce qu'il a de spirituel, de proche de la religion, étant également, comme l'a dit Tocqueville, une manière pour l'individu de quitter le présent, de se dévouer et de s'élever. Enfin, surtout, en apprenant à respecter le politique dans son éthique propre, son rôle de faire face au monde, aux tragédies du monde. Les instances religieuses ne devraient donc intervenir dans la société que dans la mesure où elles prennent en compte, assument, les situations visées.

Il en va peut-être au fond d'une manière de vivre la foi. S'agit-il d'adhérer à des formules canoniques ou bien d'un geste, un acte de foi qui perturbe, éclaire, ouvre, renouvelle le contexte où il intervient, le contexte en fonction duquel il se produit. D'ailleurs, parler dans le réel et non pas au-dessus, n'est-ce pas en même temps être vrai vis-à-vis de soi-même et entrer de plain pied dans une société où les religions n'ont a priori pas d'autorité supérieure, où elles doivent croiser le langage de l'autre.

Le dédain du politique est un problème chrétien, des penseurs illustres l'ont souligné. Rien d'étonnant puisque dans le monde chrétien coexistent l'universalité du message et de l'Eglise avec la division politique en peuples et nations. Il en va tout autrement pour les juifs qui ont reçu la révélation en tant que peuple, qui, à travers la thora orale ont un moyen de rattacher toute l'expérience, même politique, du peuple à la révélation mosaïque : un maître contemporain, Ephraïm Urbach, a pu estimer par exemple que dans l'action du mécréant Ben Gourion, certains éléments pouvaient « devenir thora », référence spirituelle intégrable à un judaïsme religieux inséparable de l'histoire du peuple.

Les juifs n'ont pas l'embarras d'assumer une universalité, mais ils ont celui de porter sans s'y enfermer une lourde particularité, de sortir d'un « quant à soi » qui, pour être celui d'anciens proscrits, n'est pas moins difficile à surmonter que celui des anciens dominateurs, surtout après que le souvenir de la shoa les ait mis dans une position morale sans précédent. La difficile conciliation entre l'identité juive et le messianisme juif, entre l'existence et la raison d'exister, a été bien décrite par Gershom Sholem. L'Etat d'Israël continue de vivre cette tension, que connaissent aussi les juifs français. L'état présent de notre laïcité, menacée, déchirée, sans élan, ne les y aide guère, ils s'y sentent peu à l'aise. A contrario, on peut évoquer le rapport positif et productif que les « Israélites » de naguère ont eu avec la laïcité quand elle se mettait en place. Ils

ne l'ont pas combattue comme les catholiques, ils ne s'y sont pas dissous comme les protestants, ils ont fait une osmose, une superposition de leur judaïsme (libéral, fondé sur la lecture des prophètes) et l'idéal de la république. Il ont réussi, avant le sionisme, cette chose neuve en Europe : rester juifs en devenant citoyens. Sans vouloir revenir à Joseph Reinach et à Bernard Lazare, on peut se souvenir qu'ils ont su, pour leur compte, pratiquer une forme de la laïcité dialogique que nous recherchons.

*
* *

*La laïcité est actuellement déconcertée parce qu'elle bute non pas sur la limite à quoi elle était habituée, qu'elle reconnaissait, celle des convictions individuelles, mais sur l'insuffisance de la raison pour répondre aux inquiétudes d'une humanité aux prises avec sa libération et sa puissance, menacée d'être entraînée dans une croissante auto-instrumentalisation. Très directement cette crise est celle d'une démocratie qui ne sait pas comment vivre l'indétermination qui la caractérise. Il se peut que nous nous résignons à un agnosticisme moral collectif, à un refus d'interroger l'action à quoi notre puissance nous conduit et à un abaissement du politique. Il se peut au contraire que nous ne renoncions pas à la dignité civique, que nous préférerions une démocratie d'inquiétude et d'imagination.

Ce dilemme me semble en recouper un autre, qui concerne la situation faite aux religions par la démocratie moderne. Une hypothèse paraît être celle de Marcel Gauchet (en particulier dans les deux volumes de son dernier livre, *L'avènement de la démocratie*) qui voit la religion devenir une affaire de plus en plus personnelle, de moins significative, dans une société où l'autonomie l'emporte de plus en plus. Une autre hypothèse est suggérée par l'anthropologie de Louis Dumont pour lequel dans les sociétés modernes, l'individualisme compose toujours avec des structures antérieures, « holistes », des expériences collectives. Dans ce cas la religion ne serait pas exclue de la cité, mais plutôt mise à l'épreuve, sommée de se redéployer. De structurante qu'elle était elle devrait devenir une composante, une ressource, passant, dit Claude Lefort, du symbolique à l'imaginaire. Cette hypothèse peut trouver des arguments dans l'histoire récente : devant la laïcité enthousiaste et agressive, les religions ont montré leur capacité de se transformer en inventant des mixtes a priori improbables comme le judéo-républicanisme ou la démocratie chrétienne. A nous d'en produire d'autres correspondant aux conditions nouvelles qui sont les nôtres et que nous devons d'abord essayer de comprendre.

Paul THIBAUD