

THE TOCQUEVILLE REVIEW

LA REVUE TOCQUEVILLE

THE TOCQUEVILLE REVIEW

LA REVUE TOCQUEVILLE

publiée par les Presses de l'Université de Toronto pour
La Société Tocqueville avec le concours de l'American University of Paris et
de l'Observatoire Français des Conjonctures Economiques.

President of The Tocqueville Society: Arthur GOLDHAMMER

Former Presidents: Theodore CAPLOW, David RIESMAN, Daniel BELL,
Henri MENDRAS, Olivier ZUNZ, Françoise MÉLONIO

Directeur de la publication : Stephen W. SAWYER

Editors: Catherine AUDARD, Michel FORSÉ

Editorial Board: Ewa ATANASSOW, Aurelian CRAIUTU, Arthur
GOLDHAMMER, Alan KAHAN, Simon LANGLOIS, Eloi LAURENT, Mathieu
LIZOTTE, Françoise MÉLONIO, Jennifer MERCHANT, Helena ROSENBLATT,
James SPARROW, Daniel STEINMETZ JENKINS, Mario TESINI, Cheryl
B. WELCH, Olivier ZUNZ

Council: Arnaldo BAGNASCO, David A. BELL, Edward BERENSON, James
CEASER, Elisabeth CLEMENS, Vincent DUCLERT, Nancy GREEN, Pierre
GRÉMION, Stephen HOLMES, Hartmut KAELBLE, Lucien JAUME, James
KLOPPENBERG, Michèle LAMONT, Wolf LEPENIES, Bernard MANIN, Reiji
MATSUMOTO, Vincent MICHELOT, William NOVAK, Darío ROLDAN, Pierre
ROSANVALLON, Nancy ROSENBLUM, Scott SPRENGER, Charles TAYLOR,
Justin VAISSE

Managing Editor: Laurence DUBOYS FRESNEY

The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville (ISSN 0730-479X) is published biannually by
The University of Toronto Press Incorporated. ISSN Online: 1918-6649

www.utpjournals.press/journal/ttr

Manuscripts and advertising to: La Société Tocqueville, Laurence Duboys Fresney,
10 Place de Catalogne 75014 Paris (France) or:

laurence.duboyesfresney@sciencespo.fr

Subscription rates (individual offers), 1-year: Can\$63 (online only),
Can\$109 (print and online), Can\$73 (print only).

Send address changes, orders and payments to: University of Toronto Press,
Journals Division, 5201 Dufferin Street - Downsview Ontario (Canada M3H 5T8).

More details and institutional offers: www.utpjournals.press/journal/ttr.

© 2023 by The Tocqueville Society-La Société Tocqueville

Cover design by Margaret Holmes Williamson and Desgrandchamps S. A.

Printed in Canada - Imprimé au Canada

Canada Post Publications Mail Agreement Number 40064102

Tocqueville21.com Blog Editors: Melanie BAVARIA, Angus BROWN, Elias
FORNERIS, Sarah GUSTAFSON, Jacob HAMBURGER, David KLEMPERER, Shane
MCLORRAIN, Madeleine ROUOT, Christopher SCHAEFER

THE TOCQUEVILLE REVIEW

LA REVUE TOCQUEVILLE

VOL. XLIV No. 2 – 2023

CONTENTS

Comprendre la « laïcité à la française » : malentendus, mythes et réalités

- 7 Catherine AUDARD et Cécile LABORDE – *Comprendre la « laïcité à la française » : malentendus, mythes et réalités. Introduction*
- 13 Valentine ZUBER – *La laïcité française au regard des droits de l'homme : entre garantie de la liberté de conscience et contrôle du religieux*
- 31 David KOUSSENS – *La séparation des Églises et de l'État en France : variations sur un même thème*
- 55 John R. BOWEN – *Governing Islam in a Country of Laïcité : Mosques, Public Space, and Halal Food in France*
- 75 Stéphanie HENNETTE VAUCHEZ – *Écoles confessionnelles et droit de la non-discrimination : des effets subversifs de la comparaison France/États-Unis*
- 105 Eoin DALY – *Legislating Fraternalism: Représentations of Marianne in the 2010 French Face-Veiling Ban*
- 125 Jean-Yves PRANCHÈRE – *Libéralisme et laïcité*

Tocquevilliana

- 151 Alan KAHAN, Françoise MÉLONIO et Olivier ZUNZ – *Les conversations Tocqueville. 5^e édition, 30 juin–1^{er} juillet 2023*
- 169 Sarah J. WILFORD – *Religion, Womanhood, and Democratic Conditions in Tocqueville*

Review

- 203 Eduardo NOLLA – *Tocqueville, a Realistic Idealist*

- 210 Contributors

**COMPRENDRE LA « LAÏCITÉ À LA FRANÇAISE » :
MALENTENDUS, MYTHES ET RÉALITÉS.**

Introduction

Catherine AUDARD et Cécile LABORDE

Le processus de sécularisation de la société française qui a commencé pendant la Révolution française et qui se poursuit de nos jours semble avant tout marqué par la confrontation. Les religions, le catholicisme en premier lieu et l'Islam depuis les grandes vagues d'immigration ensuite, étant désignées à tort ou à raison comme hostiles aux valeurs de la République, la liberté non respectée de choisir sa religion ou l'absence de religion, l'égalité hommes-femmes niée par l'Islam, mais surtout la fraternité, l'appartenance à une communauté religieuse empêchant la pleine citoyenneté, la totale allégeance à l'identité nationale et la construction d'une « communauté de citoyens », pour reprendre l'expression de Dominique Schnapper. Pour comprendre ce qui est spécifique de la laïcité à la française, il ne faut pas séparer historiquement le processus de sécularisation de la société du processus de construction de la nation française. C'est certainement ce lien entre sécularisation et identité nationale qui explique l'intensité des crises récentes liées à l'islamisme et au terrorisme et qui a trouvé des échos dans la majorité des travaux universitaires sur la laïcité.

Sur le plan théorique, l'interprétation de la laïcité française s'est principalement articulée autour d'un principe de *séparation* entre l'Église et l'État (proclamé au travers de la loi de 1905 mettant fin au système des cultes reconnus et étendant le droit à la liberté religieuse à tous les cultes présents sur le territoire). Toutefois, la notion de séparation a plus récemment acquis de nouvelles dimensions. Alors que d'autres pays – tels les États-Unis d'Amérique – privilégient la

séparation comme protection de la liberté de religion, la laïcité contemporaine en France est souvent comprise comme une garantie de protection de l'État et de la sphère publique contre les empiètements du religieux. La loi de 2004 sur l'interdiction des signes religieux dans les écoles a été le moment-phare de cette conceptualisation de la laïcité – auquel font écho les polémiques répétées, depuis, sur le port de divers types de voile musulman dans l'accompagnement des voyages scolaires, dans les crèches, à l'université, dans les piscines, voire dans la rue et dans les entreprises privées. Cette focalisation quasi exclusive sur le port de symboles de religions minoritaires a considérablement réduit le cadre interprétatif de la laïcité – qui, dès son origine, était envisagée comme un principe plus ambitieux d'autonomie mutuelle et de coexistence entre le religieux et le politique. La rhétorique de la séparation a aussi obscurci des développements récents tout aussi saillants, par lesquels le politique entend, non protéger, mais étroitement contrôler le religieux (comme en témoigne la loi récente confortant les principes de la République du 24 août 2021).

Le moment semble opportun, dès lors, pour une reconsidération de la place de l'idée de séparation dans l'histoire, la théorie et la pratique de la laïcité française. Dès que l'on s'intéresse de près à l'histoire de la laïcité à la française, à l'anthropologie des groupes concernés comme à la législation, on découvre une réalité infiniment plus complexe qu'un affrontement entre obscurantisme religieux et lumières républicaines, ou l'application stricte d'un principe de séparation ou de neutralité. Entre la rhétorique de la laïcité à la française et sa réalité concrète, la distance est fort grande comme le montrent les contributions de ce numéro, faisant appel à un ensemble de disciplines (histoire, sciences juridiques, sociologie et anthropologie) ainsi qu'à des comparaisons avec les États-Unis.

I - LES DEUX LAÏCITÉS : VALENTINE ZUBER

Ce qui a marqué l'histoire de la laïcité en France, comme le montre l'historienne Valentine Zuber, c'est certainement la tension entre le respect 'libéral' de la liberté religieuse et la volonté 'républicaine' de contrôle des communautés religieuses, corps intermédiaires, toujours suspects aux yeux de l'État français centralisateur. Cette tension culmine dans le débat contemporain politique et social et, sous l'influence d'évènements récents et de pressions politiques, le nouvel

objectif de la laïcité est bien de réguler plus drastiquement que jadis les libertés individuelles dans le but de préserver l'unité jugée première de l'État républicain. La tradition gallicane de contrôle du religieux par l'État semble devoir être remise à l'ordre du jour. On est ainsi insensiblement revenu, depuis la loi de 1905, d'une *laïcité de liberté* garantie par l'abstention de l'État et le devoir de réserve de ses représentants à une *laïcité de contrôle* appuyée sur l'imposition d'une morale républicaine qui oblige l'ensemble des citoyens (et plus spécifiquement une partie d'entre eux). Il s'agit ainsi, en particulier, de structurer l'islam en culte véritablement français, sous la forme d'une « bonne religion » compatible avec les idéaux de la République, sur un modèle catho-laïque éprouvé¹.

II - LES « ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES » : DAVID KOUSSENS, JOHN BOWEN ET STÉPHANIE HENNETTE VAUCHEZ

On dit souvent de la laïcité française, définie par un principe strict de séparation et d'égalité formelle des citoyens, qu'elle est incompatible avec le traitement particulier ou différencié d'individus ou de groupes religieux – et avec ce que le droit canadien ou belge appelle des 'accommodements raisonnables'. En pratique, toutefois, les pratiques de reconnaissance du religieux par l'État français sont multiples – comme en témoignent notamment le financement public des écoles confessionnelles, la non-application du droit de la discrimination à nombre d'organisations religieuses, l'entretien public des églises et cathédrales construites avant 1905, les régimes d'exception, de l'Alsace-Moselle à l'Outre-Mer, la reconnaissance des cultes juifs et musulmans, la régulation de la production de viande halal et cacher, ou l'aménagement de sépultures musulmanes dans les cimetières. La laïcité en pratique est nécessairement une laïcité d'accommodements multiples qui heurte le discours « officiel » sur la laïcité. L'écart est donc immense entre le discours public et les pratiques, comme le montrent les contributions du sociologue du droit David Koussens, de l'anthropologue John Bowen et de la juriste Stéphanie Hennette Vauchez.

Pour David Koussens, il est important de comprendre que la dimension collective, et pas seulement individuelle, des croyances religieuses est à la source et au cœur de l'organisation du régime français de séparation des Églises et de l'État. Il déplace utilement la question de la laïcité, depuis le plus visible - la régulation des signes

religieux – vers le moins connu – la reconnaissance du fait collectif religieux par l'État. La diversité des régimes de reconnaissance des divers cultes ainsi que les inégalités qui leur sont consubstantielles, sont brillamment illustrées, comme l'est la récente tolérance des symboles chrétiens, et la patrimonialisation de la religion majoritaire au nom du « vivre ensemble » dans le respect de la diversité des communautés de valeurs qui composent la nation. Cette préoccupation, selon lui, a été constante pour le législateur et peut-être même plus forte que la seule coercition des croyances individuelles.

L'objectif de la contribution de l'anthropologue John Bowen est de montrer que les ambitions réelles de la construction de la nation par l'État français ont été doubles et souvent contradictoires : *soutenir* mais en même temps *contrôler* les expressions collectives du religieux comme fait social. Ce paradigme continue d'être la base des pratiques de la République à l'égard des religions et il est clair qu'il ne s'agit pas d'une simple "séparation" de la religion et de l'État, plutôt d'un effort permanent pour soumettre les institutions religieuses à un modèle visiblement républicain et centralisé. Tocqueville aurait approuvé : les associations privées manifestent un engagement moral qui peut être mis au service de l'identité nationale, mieux que des structures contrôlées par l'État. Bowen montre bien comment les négociations entre les acteurs étatiques et leurs interlocuteurs, notamment musulmans, se déploient dans le contexte d'une contestation de l'espace public, marquée par la prééminence de l'Église catholique, l'héritage colonial de la gestion de l'Islam, et la volonté des acteurs de ne pas violer les sensibilités de la laïcité.

Dans sa contribution sur les écoles confessionnelles aux États-Unis et en France et leur application du droit à la non-discrimination, la juriste Stéphanie Hennette Vauchez montre combien les clichés sur la laïcité en France et aux États-Unis sont à revoir. La laïcité à la française est compatible avec le financement public des écoles confessionnelles, et nombre de règles générales (droit du travail, droit des services publics...) sont accommodées à la spécificité des écoles qui se voient reconnaître un droit constitutionnel à affirmer leur « caractère propre » - lequel est, dans 95% des cas, religieux. L'étude révèle la pertinence de ce concept d'accommodement pour décrire la manière dont nombre de principes cardinaux du droit français – à commencer par la laïcité – sont adaptés à la spécificité des écoles

religieuses. Quant à l'exemple américain, il n'est pas tant fondé sur une logique de *l'accommodement* que (paradoxalement) sur une logique de la *séparation* : pour l'essentiel, les écoles confessionnelles y existent dans un espace distinct (séparé) de celui qui est gouverné par les normes d'égalité et de non-discrimination. Plutôt que de ménager la spécificité des écoles religieuses, le droit de la non-discrimination ne s'y applique pas, en réalité.

III - IMPOSER LA LAÏCITÉ ? EOIN DALY

Comment est vécue en France l'imposition du modèle républicain ? Dans une contribution fascinante, Eoin Daly fait appel au concept d'*habitus* pour montrer comment procède l'imposition de la laïcité sur des populations de cultures différentes en les soumettant à un modèle culturel particulier, issu de l'histoire française et incarné par le visage de Marianne, qui se prétend universel et lutter contre les particularismes. On voit ainsi l'abstraction de Marianne fonctionner comme un 'écran de projection' pour les demandes contradictoires de l'intégration sociale : son abstraction et son ambivalence facilitent l'inégalité insidieuse inhérente à la rationalisation d'un univers de particularismes présenté comme universel. Les demandes de la civilité, de la sociabilité républicaine deviennent alors impossibles à réaliser non parce que les minorités concernées en seraient incapables, mais parce que ces demandes et les codes sont contingents, arbitraires même. Les ambiguïtés de la figure de Marianne sont reproduites dans l'arbitraire de l'*habitus* républicain.

IV - REPENSER LA LAÏCITÉ : JEAN-YVES PRANCHÈRE

Au travers d'une recension érudite et critique de deux livres récents, le philosophe Jean-Yves Pranchère revisite les fondements historiques et philosophiques de la laïcité française. Lucien Jaume, dans *l'Éternel Défi*, s'interroge sur le nœud « autorité de l'État et liberté des Églises », qui oppose un État souverain et des religions organisées ayant vocation naturelle de s'ériger en autorité politique. Jaume n'entend pas renoncer au sens libéral de la laïcité de 1905, encore moins ressusciter le désir d'une « religion laïque ». Mais il souhaite retenir une des intuitions qui guidaient les politiques scolaires républicaines : le souhait de constituer les institutions de la pensée laïque comme le pôle d'une « autorité spirituelle » républicaine facilitant la diffusion d'un *esprit laïque* qui colorerait les traditions et les

pratiques religieuses en les inscrivant dans un espace partagé. Dans son livre *Philosophie Libérale de la Religion*, Cécile Laborde revisite pour sa part l'idée de séparation, en montrant qu'elle n'est pas une valeur fondatrice mais un moyen mis aux fins de principes plus fondamentaux, tels ceux de l'égalité civique, du respect de l'intégrité personnelle et de l'appel à la raison publique. Laborde tire la leçon de travaux qui ont mis en cause l'universalité de la catégorie même de « religion », et entreprend de désagrégier le religieux », c'est-à-dire de distinguer, au sein de ce qu'on appelle « liberté religieuse », les différentes libertés et les différentes valeurs, de rang inégal, qui ont besoin de protection. Les limites à tracer ne sont pas tant celles des unités que formeraient « l'État » et « la » religion que celles des recouvrements et des écarts entre égalité civique, liberté individuelle et respect de l'intégrité personnelle. La théorie politique à visée universaliste ne peut pas fixer définitivement des frontières, mais doit se borner à dessiner les limites de la négociation démocratique. Grâce aux analyses de Pranchère, la complexité du *libéralisme de la laïcité* au sens de Jaume et celle de la *laïcité du libéralisme* étudiée par Laborde ne peuvent plus être ignorées.

NOTE

[1] Jean-Yves Pranchère, « Catho-laïcité », *Revue des Deux mondes*, avril 2011, p. 109-132.

RÉSUMÉ

Ce texte introductif présente la problématique et les grandes orientations de ce numéro spécial consacré à la laïcité. Dès que l'on s'intéresse de près à l'histoire de la laïcité à la française, à l'anthropologie des groupes concernés comme à la législation, on découvre une réalité infiniment plus complexe qu'un affrontement entre obscurantisme religieux et lumières républicaines, ou l'application stricte d'un principe de séparation ou de neutralité. Entre la rhétorique de la laïcité à la française et sa réalité concrète, la distance est fort grande comme le montrent les contributions de ce numéro, faisant appel à un ensemble de disciplines (histoire, sciences juridiques, sociologie et anthropologie) ainsi qu'à des comparaisons avec les États-Unis.

LIBÉRALISME ET LAÏCITÉ

Jean-Yves PRANCHÈRE

À propos de :

Lucien JAUME, *L'Éternel défi. L'État et les religions en France des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2022.

Cécile LABORDE, *Une philosophie libérale de la religion* (traduction française par Patrick Savidan de *Liberalism's Religion*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2017), Paris, Hermann, avril 2023.

Si la laïcité est devenue en France un sujet incandescent, c'est d'abord en vertu d'un phénomène mondial, aux ressorts multiples, intriqué dans des asymétries géopolitiques, des traditions théologiques, politiques, légales et culturelles dissemblables, des réseaux d'inégalités hétérogènes par leur nature et leurs échelles, des héritages coloniaux, des nationalismes endogènes, des révoltes sociales, des ressentiments autoritaires, des projets de puissance étatique, et qui trouve dans les différentes nations des espaces – diversement structurés, propices ou non – de production ou de diffraction, d'inscription ou de simple réverbération. La révolution islamique iranienne de 1979 peut servir de date symbolique pour cette tendance majeure : la montée en puissance planétaire de mouvements politico-religieux qui contestent le principe de la neutralité religieuse de la loi et soumettent les États qui le professent à une pression continue. Les plus radicaux et les plus violents de ces mouvements sont islamistes – sans être pour autant les seuls, puisqu'il existe aussi

un intégrisme catholique et des radicalités évangélistes, qui montrent aux États-Unis et au Brésil leurs effets possibles en matière de déstabilisation de l'État de droit, ainsi que des fanatismes hindous et même bouddhistes. En France, le massacre des journalistes de *Charlie Hebdo* en janvier 2015 et l'assassinat de l'enseignant Samuel Paty en octobre 2020 ont manifesté dans l'horreur une volonté de principe de faire taire les critiques de la religion en interdisant de fait, par la terreur, l'usage de la liberté d'expression et de satire reconnue et protégée par la loi.

Ce phénomène aux causes et aux surdéterminations multiples est venu surcharger l'idée de laïcité, dans l'opinion publique, de motifs et de missions qui lui sont étrangères. Les effets de terreur recherchés par le fanatisme et les rhétoriques guerrières qu'il suscite en réaction contre lui se surimpriment à l'idée de laïcité et la brouillent, tout en réactivant les tensions qui ont scandé son histoire et les ambiguïtés latentes de sa notion. Comme le constate Cécile Laborde dans la préface de la traduction française de son livre *Liberalism's Religion*, en France, « la laïcité est le prisme conceptuel au travers duquel les controverses sur l'identité nationale, l'immigration, la crise scolaire et le terrorisme islamiste sont interprétées », au point que « l'équation entre laïcité et mobilisation nationale contre le radicalisme islamiste est aujourd'hui presque parfaite » (p. 2). « La logique de guerre surdétermine tout débat », note de son côté Lucien Jaume (p. 181).

La conséquence en est qu'une redoutable confusion intellectuelle désoriente les débats publics sur la laïcité. D'une part, la laïcité s'en trouve moins réaffirmée que redéfinie et distordue, voire falsifiée¹, puisqu'elle passe du statut d'une *organisation légale de la neutralité religieuse de l'État* au rang de *symbole civique de l'unité nationale* (« symbole » au sens du « symbole des apôtres » : une profession de foi qui unit une communauté de fidèles dans un ensemble de rites). La laïcité « telle qu'on en parle » et telle que l'invoquent les dirigeants politiques devient un *imaginaire* mobilisateur, une valeur « substantielle », « épaisse » et donc opaque, déconnectée de l'édifice constitué par la loi de 1905 et par les lois et la jurisprudence qui l'ont complétée et interprétée². La laïcité s'éloigne ainsi de l'histoire politico-juridique ouverte en 1905 et de son principe fondateur, celui de *l'égalité des libertés de conscience*, et se rapproche d'un ersatz de religion civile (ou de « sacralité profane »³) qu'on voudrait destinée à *fortifier une identité nationale* et à permettre autour d'elle une *union sacrée*.

D'autre part, ce déplacement, qui prétend exhausser la laïcité, a pour effet inverse de la dévaluer au rang d'une sorte de salut au drapeau dont, par une foi irrationnelle, on attendrait qu'il résolve les problèmes sociaux et abolisse les mécanismes entremêlant discrimination et désaffiliation. Sous prétexte de lutte contre le djihadisme, les débats sur la laïcité portent sur des enjeux de plus en plus dérisoires (la présence du burkini dans telle piscine municipale) et inoffensifs (le port du voile par des mères d'élèves accompagnant des sorties scolaires), dont le lien avec une lutte efficace contre les causes de l'islamisme et les réseaux du terrorisme est inexistant. Brandie comme un motif pour la « loi contre le séparatisme » adoptée en 2021 (sous l'intitulé de « loi confortant le respect des principes de la République »), elle sert même de prétexte à une mise au ban des associations suspectes de complaisance pour la « désobéissance civile » : le « républicanisme » affiché pratique alors un étrange refoulement de la mémoire du dreyfusisme, qui avait été un des ressorts de la lutte anticléricale des années 1900-1905 (la presse catholique et une partie de l'Église s'étant alors engagées dans la propagande antisémite), et qui s'était manifesté par des actes éclatants de désobéissance civile (le « J'accuse » de Zola et la fuite de l'écrivain après sa condamnation en justice).

LE PARADOXE DU RÉPUBLICANISME LAÏQUE : UNIR EN SÉPARANT ?

Au cœur de ces remous se tient un paradoxe moteur : la volonté de fonder la mise en échec de tout « *séparatisme* » sur les principes fondateurs d'une loi de *séparation* (celle de 1905), qui réalise ce que Jefferson, dans une formule célèbre à propos du premier amendement de la constitution des États-Unis, appelait en 1802 « la construction d'un mur de séparation entre Église et État ». Une loi de séparation entre l'État et les organisations religieuses, qui laisse les croyants à leur liberté de faire « bande à part », porte en elle-même la possibilité d'un séparatisme des communautés dans l'espace civil. *Un mur sépare, il n'unit pas* : toutes les difficultés de la laïcité française s'ensuivent. Par une remarquable dialectique, ceux qui invoquent la « laïcité » de la loi de 1905 contre les « séparatismes » réclament en fait des mesures qui corrigent la loi de 1905 et en contrecarrent les effets séparateurs.

Car, en tant que principe de séparation, la laïcité n'est pas un syncrétisme : elle ne formule pas un credo plus englobant que ceux

des différentes communautés religieuses ; elle ne rassemble pas croyants et incroyants sous une foi commune dont les différentes religions et irréligions ne seraient que des ramifications. Le « mur de séparation », en privant les religions du pouvoir de faire loi, neutralise politiquement les divisions religieuses, mais il ne les abolit pas ; il met fin aux guerres de religion (aux guerres des religions pour la détention d'un pouvoir politique et d'un moyen de contrainte légale sur les actions et les expressions des individus), mais pas à l'incompatibilité des métaphysiques et des théologies. La séparation refuse de reconnaître à une quelconque Église un monopole social ou politique de l'autorité spirituelle, mais elle ne s'oppose pas à la visée des Églises d'obtenir, dans le cadre d'une concurrence juridiquement encadrée respectant la liberté de la clientèle (ne forçant pas le consentement et assurant un droit de sortie), le « monopole de la gestion des biens de salut »⁴.

En ce point surgit le besoin d'une clarification conceptuelle menée avec les instruments d'une théorie politique qui soit philosophiquement et historiquement instruite. Nous ne manquons certes pas d'ouvrages, en France, qui apportent des élucidations indispensables appuyées sur une connaissance historique sûre⁵. Ils permettent en particulier de ressaisir l'esprit libéral de la loi de 1905, autour de laquelle, des lois du 2 janvier et du 28 mars 1907 à la loi Debré de 1959, n'ont cessé de s'agréger des « accommodements raisonnables » bien plus audacieux que ceux qui, au Canada ou au Royaume-Uni, sont souvent dénoncés en France comme de mauvais exemples : l'Alsace-Moselle n'est pas soumise à la loi de 1905, alors que l'article premier de la constitution de 1958 stipule que la république est « indivisible » et « laïque »⁶. Ces ouvrages nous fournissent ainsi les moyens de constater l'inconsistance théorique du tournant identitaire que veulent imprimer à la laïcité des courants influents. Mais si la clarification de l'esprit de la loi de 1905 et de la tradition légale qui lui a fait suite parvient à dissiper les confusions de l'ignorance et à mieux cerner le sens de la séparation de l'État et des Églises, elle laisse ouverte au moins deux questions. La première question est une question d'*efficacité politique* : dans quels buts et pour quels effets vouloir la séparation plutôt qu'une action *sur* les religions (sous la forme d'une régulation démocratique, voire d'un contrôle étatique) ? La deuxième question est une question de *justice politique* : la séparation est-elle le seul ou le meilleur moyen d'assurer l'égalité des

citoyens ? Comment doit-on concevoir cette égalité sous le registre de la liberté de conscience ?

La première question, qui fait l'objet du livre de Lucien Jaume *L'Éternel défi*, et la deuxième question, qui fait l'objet du livre de Cécile Laborde *La philosophie libérale de la religion*, ne sont naturellement pas indépendantes l'une de l'autre : la justice fait partie des buts à l'aune desquels l'efficacité se juge, même si l'efficacité peut servir d'autres fins que la justice et entrer ainsi en tension avec elle. Toutes deux débordent la question restreinte de la définition de la laïcité et obligent à en élargir l'horizon. La question traitée avec finesse par Lucien Jaume, comme il le souligne lui-même dès le début de son livre, est moins la laïcité que « le nœud 'autorité de l'État et liberté des Églises' » (p. 7), ou encore, pour utiliser un langage qui peut paraître désuet mais qui nomme en réalité le véritable sujet de l'ouvrage (et des débats français), la *relation du temporel et du spirituel*. La question traitée par Cécile Laborde, avec une inégalable rigueur analytique et argumentative, est plus fondamentale que la question de la séparation qui n'en est qu'une dimension seconde : elle est la question du tracé des droits que fonde l'égalité des libertés dès lors que les libertés en question (dont la liberté religieuse n'est qu'un cas) peuvent contrevenir à l'uniformité de la loi. Il se trouve qu'en France les défenseurs de la laïcité n'ont jamais pensé à contester le droit de l'Église catholique à ne pas ordonner de femmes prêtres⁷ ; la justification d'un tel droit spécial à la discrimination ne va pourtant pas de soi et il est étrange qu'elle soit négligée par les philosophies françaises de la laïcité intransigeante, si volubiles pour interpréter le port du voile islamique comme une sorte de discrimination. L'ambition de Cécile Laborde est d'affronter ce type de questions et de produire une théorie qui ne s'en tienne pas à des considérations de surplomb sur « l'État et la religion », mais soit capable d'entrer dans le détail des difficultés suscitées, entre autres, par l'objection de conscience ou les revendications d'exemptions religieuses, et par exemple « de rendre compte de ce que l'on appelle en droit américain 'l'exception ministérielle' : le droit des entités religieuses à être exemptées, dans leurs relations avec les ministres qu'elles emploient, de l'application de la réglementation au travail » (p. 45).

LE LIBÉRALISME DE LA LAÏCITÉ SELON LUCIEN JAUME

La méthode suivie par Lucien Jaume est celle d'une enquête historique éclairée par la philosophie, et qui prend de ce fait la forme, non d'une philosophie de l'histoire (et pas non plus d'une histoire conceptuelle), mais d'une sorte de *méditation* historico-philosophique, qui cherche à dégager des « tendances de longue durée » et « des phénomènes de *répétition* » (p. 111) auxquels les choix politiques ne peuvent pas être aveugles. Ces tendances ne sont ni des « essences » ni des « logiques » qui programmeraient ou ordonneraient le devenir, mais des traditions stabilisées dans des institutions (plus ou moins structurées), des lois, des jurisprudences, des corpus doctrinaux (qui vont du dogme à la simple opinion reçue), des consensus communautaires – autant de « formations » inscrites dans des durées qui ne forment pas des unités insécables, mais plutôt des *massifs* en devenir ou en dérive, dont la consolidation par l'histoire n'exclut pas les tensions latentes et les fragilités des lignes de faille. C'est ainsi que le catholicisme forme un massif qui doit être considéré dans son histoire depuis Augustin d'Hippone (qui légitime la persécution des hérétiques), que la laïcité doit être saisie dans la continuité du gallicanisme de la monarchie d'Ancien régime et de la Révolution française, que l'islam doit être perçu à la lumière de l'histoire du califat et de ses échecs⁸.

La laïcité française, telle que Lucien Jaume en reconstitue la figure, ne doit pas être saisie « en elle-même », mais comme une dimension d'une configuration spécifique qui n'a pas d'équivalent strict dans les pays protestants : elle tient à la longue durée d'une relation de complicité et de tension entre un État fondé sur un principe de souveraineté qui a mis fin aux guerres de religion, mais qui réduit le droit à l'application de la loi et la loi à la volonté du législateur (ce qui exclut le rôle créatif accordé à la jurisprudence par la *common law*), et une institution *catholique* qui était socialement hégémonique, mais dont l'autorité théologique admettait avant Vatican I un droit de regard de l'institution étatique. Quant à la situation contemporaine de la laïcité, elle ne peut pas être comprise sans l'histoire de l'islam dont elle rencontre aujourd'hui les pratiques dans des conditions qui n'ont rien à voir avec celles de la colonisation⁹.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans les méandres de ces histoires enchevêtrées dont Lucien Jaume restitue des moments saillants, selon une méthode dont le grand mérite est qu'elle évite les biais

téléologiques qui affectent souvent les « grands récits » de la sécularisation (et de ses « seuils » supposés)¹⁰. Plutôt que d'unifier les tendances contradictoires du présent sous l'hypothèse (de forme très hégélienne) d'une dynamique de sécularisation qui en viendrait à désacraliser la laïcité elle-même dans le mouvement d'une « sécularisation de la sécularisation », l'analyse de Lucien Jaume laisse ces tendances à leurs divergences et à leur ouverture sur l'incertain, personne ne pouvant pronostiquer le futur que pourraient annoncer des figures comme Kahina Bahloul, première femme imam en France, ou l'influente femme rabbin Delphine Horvilleur (p. 357). Mais il n'en dessine pas moins ce qu'il tient pour un avenir souhaitable : une partie entière de son livre est consacrée aux perspectives d'établissement d'un « islam de France » ou « islam gallican », qui ferait pendant à « l'Église de France » qui accorde aujourd'hui le catholicisme au paysage républicain.

Cet établissement ne relèverait pas d'une action de la loi (même s'il pourrait recevoir un secours du statut de l'Alsace-Moselle, où il ne serait pas impossible de fonder une faculté publique de théologie musulmane), mais de la diffusion d'un *esprit laïque* qui, pour ainsi dire, colorerait les traditions et les pratiques religieuses en les inscrivant dans un espace partagé. Cet « esprit laïque », qui ne se confond pas avec la laïcité comme montage légal et comme séparation de l'État et des religions, est le véritable objet de la méditation de Lucien Jaume. On serait tenté de la présenter dans les termes de la distinction faite par Montesquieu entre « nature » et « principe » : il ne s'agit pas de définir une *nature* de la laïcité, mais de dégager, à son arrière-plan, un *esprit* qui la porte, qui est plus large qu'elle et l'englobe, parce qu'il est l'esprit des lois républicaines et des mœurs qui en sont le *principe*. S'explique ainsi la nécessité d'étudier, par l'enquête historique, de quelle façon l'État est parvenu, en France, à faire avec l'Église catholique un « pacte spécifique pour l'unité de la nation » (inauguré dès le Moyen Âge), à « pacifier » (par la résistance à la papauté, mais surtout par les persécutions des protestants et des jansénistes¹¹) des revendications religieuses qui étaient belliqueuses (XVI^e-XVIII^e siècle), à inscrire dans un cadre libéral un catholicisme qui récusait explicitement la liberté de conscience (XIX^e siècle)¹², à faire accepter la république par un clergé qui lui était spontanément hostile (1880-1925). Tel est « l'éternel défi » qui donne son titre au livre : « toute religion organisée a pour vocation naturelle de s'emparer du pouvoir

civil et de faire la loi en s'érigeant en autorité politique » ; le politique se trouve toujours confronté à la tâche de prévenir les tentations fanatiques, qu'elles soient autoritaires ou séparatistes, qui sont le risque permanent des monothéismes et de leur prétention à l'universel (p. 213, 280, 331).

Cette ligne d'analyse, qui présente elle-même le risque de recouvrir, sous la longue durée des continuités, les discontinuités brutales et traumatiques des actes de violence étatique qui ont scandé la « pacification » gallicane¹³, conduit à mettre l'accent sur une lignée de la laïcité dont les promoteurs, qui ont préparé les lois Jules Ferry de 1881-1882, n'hésitaient pas à désirer une « religion laïque » (Paul Janet, cité p. 138)¹⁴. Cette lignée ne procède pas de la loi de 1905, dont Lucien Jaume souligne qu'elle est essentiellement libérale – la position de Briand était si minimaliste, note-t-il, que le mot de laïcité n'apparaît pas dans la loi (p. 127) –, mais de la laïcité scolaire mise en œuvre par Jules Ferry. Dans la loi de 1905, comme le note Lucien Jaume à la suite de Philippe Portier, la garantie de la « liberté des cultes » *précède* l'énoncé de la séparation, à l'inverse du premier amendement de la constitution des États-Unis qui apparaît sur ce point comme moins libéral que la loi de 1905 ! Mais l'objectif de la laïcité scolaire était beaucoup plus ambigu que la loi de 1905, puisqu'il était de donner à tous les Français un même « code moral » destiné à susciter un dévouement religieux pour la patrie. En dépit des désaccords qui les séparaient – ils ne réclamaient pas tous, comme le faisait Léon Bourgeois, que « l'unité des esprits et des consciences » prenne la forme maximaliste d'une « doctrine commune », « à la fois intellectuelle, morale et sociale », qui produise des individus « volontairement disciplinés par une même conception de la vie, de ses buts et de ses devoirs » –, Ferry, Buisson, Comte et Durkheim s'accordaient à penser que la laïcité scolaire était au service de l'unité nationale et avait pour mission de « *faire* un peuple républicain, qui doit aimer la patrie » (p. 108-109). Il s'agissait pour eux « de doter l'État du *pouvoir spirituel* qu'il devra exercer sur la nation » et de « créer une 'République enseignante' » (p. 113).

Pour faire ressortir la profonde différence entre la laïcité voulue par les promoteurs des lois scolaires de Jules Ferry, laïcité radicalisée par Émile Combes (qui « combattait ce qu'il appelait un 'séparatisme' », p. 119), et la laïcité libérale voulue par Aristide Briand et gravée dans la loi de 1905, Lucien Jaume se réfère à la formule de

Jean Baubérot selon laquelle l'État est laïque, mais pas la société. Si cette formule décrit exactement le projet de Briand, qui voulait laïciser les services publics mais pas la société dont il entendait protéger la liberté religieuse (p. 125), elle ne vaut ni pour Combes (p. 116), ni pour Buisson et les soutiens de Jules Ferry – ce pourquoi ils furent critiqués par Jules Simon au nom de la liberté de conscience. Il s'agissait bel et bien pour eux de *laïciser la société*¹⁵ en remplaçant l'Église par l'école (p. 136) et en *laïcisant la religion elle-même*, c'est-à-dire en la « déconfessionnalisant »¹⁶. Le programme de Buisson, « laïciser la religion » (cité p. 147), visait d'abord à faire accepter par toutes les religions que la morale laïque et républicaine soit la première croyance commune des Français. Mais il exigeait aussi une « décatholicisation » du catholicisme, qui devait abandonner sa dogmatique hiérarchique et se recentrer sur la charité. Cette laïcisation de la religion était indissociable d'une définition « religieuse » de la laïcité comme « religion du Bien »¹⁷.

Lucien Jaume n'entend pas renoncer au sens libéral de la laïcité de 1905, encore moins ressusciter le désir d'une « religion laïque ». Mais il souhaite retenir une des intuitions qui guidaient les politiques scolaires républicaines : le souhait de donner à la pensée laïque le poids d'une « autorité spirituelle » républicaine, une autorité fondée sur sa capacité de « tirer de la raison publique de quoi pourvoir aux besoins de la vie publique et de la moralité publique » (selon les termes de Félix Pécaut, cités p. 153-154). Cette autorité ne peut pas prendre la forme d'une institution distincte : elle ne doit pas être un « pouvoir spirituel » comme l'avait imaginé Auguste Comte (confiant ce pouvoir à la science avant de créer une « religion positive » pour l'exercer), mais exister de manière diffuse comme « le spirituel » de la république¹⁸, comme un « esprit » ou une « culture » adossés au « projet éthico-politique de la dignité humaine » qui définit la république (p. 297), ou aux « deux valeurs qui peuvent aimer le spiritualisme républicain » et qui sont « la liberté de conscience et la dignité humaine » (p. 308). Lucien Jaume reprend ici la proposition de Monique Castillo de concevoir « l'esprit laïque » comme une « forme de spiritualité » : cette spiritualité libérale refuserait toute substantialisation de la laïcité ; elle inspirerait l'éthos du dialogue comme « unité désormais plurielle, et souvent conflictuelle, de l'espace public » (p. 297-298). La « culture laïque » serait ainsi une « forme de l'examen de conscience » tandis que la laïcité, dans son

sens large, devrait être définie comme un « espace de spiritualité » où « on peut reconnaître [l]es Églises comme des ‘autorités spirituelles’ ; elles sont des acteurs de sens, qui n’ont pas le monopole du sens, qui peuvent être critiquées, et qui stimulent le débat démocratique ; et donc peuvent nourrir la moralité civique, en fin de compte » (p. 322).

On peut s’accorder avec Lucien Jaume pour ne pas exclure les religions du débat démocratique (dont elles sont déjà partie prenante) et pour favoriser ce que Jean-Marc Ferry, plaçant lui aussi pour une levée de « l’ex-communication politique du religieux », a proposé de nommer un « consensus par confrontation » (plutôt que par recouplement)¹⁹. Mais il est difficile de comprendre comment la laïcité, comme espace de désaccord entre spiritualistes et non-spiritualistes, pourrait être comme telle une « spiritualité » (même si elle peut être vécue ainsi par les spiritualistes dans l’effort d’ouverture au dialogue). Dans un article d’octobre 1978, Michel Foucault s’était fourvoyé en saluant la composante islamiste de la révolution iranienne pour son désir d’une « spiritualité politique »²⁰. Lucien Jaume semble suggérer que la meilleure réponse à l’islamisme serait précisément de saisir la laïcité comme un exemple valable de la « spiritualité politique » dont toute société a besoin et dont les versions identitaires ne sont que des falsifications. Il est certain que la laïcité peut être pour les religions, qu’elle oblige à renoncer au désir de dominer, une occasion de « spiritualisation ». On peut soutenir que le dialogue peut être pour tous ceux qui y participent l’occasion d’une expérience de « l’esprit ». Mais cela ne fait pas de la laïcité elle-même une expérience spirituelle ; l’espace qu’elle organise ne requiert pas de ceux qui y participent une « spiritualité » – ils peuvent se borner à respecter la loi pour des raisons purement matérialistes ou utilitaristes –, mais, plus modestement, un éthos de réflexivité et une pratique de la rationalité argumentative.

LA LAÏCITÉ DU LIBÉRALISME SELON CÉCILE LABORDE

Si ce qui est visé comme « l’esprit des lois » ne doit pas être un spectre qui hante les esprits par-delà les lois – le gallicanisme est pour la laïcité française un spectre de ce genre –, il faut qu’il soit saisi à même la *légalité* des lois, prises dans leur détail et dans leur configuration d’ensemble. Il faut alors quitter l’étude sismique des grands massifs historiques pour retourner à la question architecturale de la construction de la loi et des justifications politiques de l’idée du

droit dont elle peut s'autoriser. Cette question est traitée par Cécile Laborde avec une telle rigueur et une telle précision qu'on est tenté de dire, en imitant la célèbre déclaration de Nozick à propos de Rawls dans *Anarchie, État et utopie* (« les philosophes politiques doivent désormais ou bien travailler à l'intérieur de la théorie de Rawls ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas »), que les théoriciens de la laïcité doivent désormais ou bien travailler dans le cadre du paradigme libéral redéfini par Cécile Laborde ou bien expliquer pourquoi ils ne le font pas. On ne peut donc que se réjouir que son livre essentiel et incontournable paru en 2017, *Liberalism's Religion*, soit enfin traduit²¹.

La force de l'approche proposée par Cécile Laborde consiste précisément à ne pas traiter les massifs historiques que sont l'État, les religions établies (c'est-à-dire, dans les faits, les monothéismes) et la laïcité (ou le sécularisme) comme s'ils étaient des unités définitives devant contraindre le dessin des lois et de l'équilibre des droits. Ils sont des agrégats qu'une analyse logique à visée normative doit soumettre à une opération intellectuelle de « désagrégation », afin de défaire les nœuds conceptuels où sont pris les débats politiques. Ce n'est qu'à cette condition que la laïcité pourra éviter les fortes objections que lui a faites la « théorie critique de la religion » en faisant valoir que l'idée de neutralité religieuse de l'État était auto-contradictoire, puisqu'elle reposait sur une identification par l'État de ce qui devait être considéré ou non comme religion, autrement dit sur une axiologie religieuse et un ensemble de décisions théologiques²². Il faut « désagréger le religieux », c'est-à-dire distinguer, au sein de ce qu'on appelle « liberté religieuse », les différentes libertés et les différentes valeurs, de rang inégal, qui ont besoin de protection. Ces libertés ne sont pas comme telles religieuses, mais relèvent du champ de l'autonomie de la personne (champ qui comprend le droit de se soumettre à l'hétéronomie d'une vérité révélée ou d'une tradition religieuse²³).

Il est alors possible d'examiner les questions difficiles que posent le droit à l'objection de conscience (dont les motifs peuvent être séculiers) ou les demandes d'exemption de règles communes qui, quand elles ne nuisent à la liberté de personne, doivent être examinées sous l'angle de l'équité qu'il peut y avoir à les accorder. Même les libertés qui semblent les plus typiquement religieuses (tel le port du turban et d'un couteau par les sikhs, ou le refus de l'ordination des femmes par l'Église catholique) et motivent à ce titre des demandes

d'exemption de la règle commune sont d'abord des libertés « liées à l'intégrité » de la personne morale (ou de l'association). Priver les individus de ces libertés (qui ne les avantagent pas par rapport aux autres) reviendrait à les exclure injustement (sans aucune proportion avec le motif ordinairement avancé de « l'égalité sous la loi ») hors de la communauté civique, en brisant l'égalité du droit à l'intégrité personnelle. Cette intégrité, dont le respect équitable peut motiver des exemptions, ne se définit pas par la religion (bien que la conviction religieuse et la fidélité à une tradition puissent en être une partie constitutive), mais par la cohérence d'un engagement dont la sincérité et l'acceptabilité sont accessibles aux personnes qui n'en partagent pas les motifs et les convictions (p. 47-51, 103-106, 142-147). Par exemple, la demande que toute cantine scolaire dispose pour les élèves de repas alternatifs végétariens ne vise pas seulement à satisfaire des demandes religieuses (juives, musulmanes, hindoues, bouddhistes), mais aussi des demandes formulées dans les termes de la raison la plus profane et motivées par le refus de la souffrance animale, voire par le souci écologique ou celui de la diététique. (En l'occurrence, c'est le choix d'imposer des plats principaux à base de viande qui relève d'un acte autoritaire dictant une morale particulariste, appuyée sur le motif de l'autorité de la seule tradition, incapable de se justifier dans les termes universalistes de la raison partagée.)

L'opération logique de désagrégation de la liberté religieuse dans les libertés diverses qui les composent n'ignore en rien les réalités historiques ; au contraire, elle tire la leçon des nombreux travaux qui ont mis en cause l'universalité de la catégorie même de « religion », modelée sur le christianisme, applicable au judaïsme et à l'islam au prix de distorsions, mais dont il est douteux qu'on puisse l'extrapoler à tous les phénomènes qu'on range sous elle et dont les anthropologues montrent qu'ils n'en partagent pas les traits définitionnels²⁴. La massivité de l'idée (non interrogée) de religion, qui recouvre moins un concept clair qu'une formation historique spécifique et complexe, induit une opacité conceptuelle qui grève la notion de « neutralité religieuse de l'État ». Il faut donc remonter en deçà de la question « épaisse », chargée d'alluvions historiques, des rapports entre État et religions, et tenir la question laïque pour un cas, comme tel surdéterminé, d'une question plus générale qui est de

savoir à l'égard de quoi – quels domaines d'activités, quelles pratiques, quelles valeurs – l'État a le devoir d'être neutre, et pour quels motifs.

La question du sens de la laïcité s'éclaircit ainsi d'une question préalable sur le sens du libéralisme, et plus précisément sur le type de libéralisme que nous devons souhaiter comme satisfaisant aux principes de la justice politique. « Libéralisme » ne s'entend pas ici (comme c'est souvent le cas en France) dans le sens étroit que prend le mot par opposition ou différence avec d'autres positions politiques comme le socialisme démocratique, le républicanisme, le libertarianisme, le conservatisme, mais comme le terme générique qui englobe toutes les positions politiques (qu'elles soient socialistes ou conservatrices) qui affirment l'intangibilité de la « liberté personnelle » et de la liberté de conscience (comprise non comme la liberté du for intérieur, mais bien comme la liberté d'*agir* selon ce qu'on juge être bon et de le manifester publiquement). Le « sécularisme minimal » que défend Cécile Laborde est d'abord un libéralisme minimal (c'est-à-dire un libéralisme *au sens le plus large*, sens en vertu duquel tous les démocrates authentiques sont *aussi* des libéraux), qui se définit exclusivement par opposition à l'autoritarisme et au totalitarisme. Libéralisme désigne « l'idée que l'État n'est pas en droit d'imposer à ses citoyens une éthique globale de la vie bonne » (p. 5).

Cette idée strictement *libérale* est solidaire de deux idées *démocratiques* : « l'égalité civique » d'une part, puisque le droit de chacun à mener sa vie comme il l'entend du moment qu'il ne nuit pas à la liberté d'autrui implique l'égalité des droits et des libertés ; la « *raison publique* » d'autre part, puisque l'égalité des citoyens implique que personne ne puisse être soumis à des lois dont les raisons ne lui sont pas « accessibles » (selon l'expression utilisée par Cécile Laborde), c'est-à-dire telles qu'il n'existe pour lui aucun moyen d'en apprécier la validité tant elles présupposent des convictions qui échappent à la preuve et à la discussion (p. 103). L'invocation de l'autorité des textes sacrés ou d'une révélation divine est un cas typique d'inaccessibilité rationnelle, qui peut certes intervenir dans le débat public ou jouer un rôle dans l'isolement, mais ne peut pas justifier une loi. Mais l'inaccessibilité peut aussi frapper des discours qui n'ont rien de théologique ou de religieux²⁵ ; et des portions entières des discours religieux et théologiques n'en relèvent pas (c'est ainsi que les argumentaires catholiques contre la dépénalisation de l'avortement ou de l'euthanasie se présentent généralement comme des arguments

appuyés sur une « raison naturelle » et une connaissance de la « loi naturelle », valable indépendamment de toute référence scripturaire).

Il est impossible, dans les limites d'une recension²⁶, de rendre justice à la richesse et à la force des analyses proposées par Cécile Laborde : tous ses arguments mériteraient d'être restitués dans leur architecture et dans leur détail, tant ils sont éclairants et opératoires – et, en même temps, « ouverts », puisque Cécile Laborde ne prétend pas fournir une solution définitive à chacune des controverses liées aux droits de la liberté de conscience et de l'intégrité personnelle, mais produire les outils d'une délibération éclairée à leur sujet. La clef de voûte en est peut-être l'égalité civique, qui *à la fois interdit* que la liberté religieuse puisse empiéter sur les droits de la liberté et de l'autonomie d'autrui, *et autorise* des exemptions destinées à assurer l'intégration égalitaire des croyants dans la communauté civique. C'est ainsi *une même règle d'égalité* du droit à l'intégrité (droit qui impose une identité civique *inclusive* et plurielle) qui justifie la mise en place de certains accommodements et le refus de certaines exemptions : aucune *intégration* égalitaire ne peut contredire *l'intégrité* personnelle du moment que celle-ci respecte l'égalité des libertés politiques et personnelles.

Deux corollaires importants s'ensuivent. Le premier est que la séparation de l'État et des Églises n'est pas le principe définitionnel de la laïcité, si on entend par celle-ci l'égalité des libertés de conscience et du droit à l'intégrité dans un État inclusif. Cette séparation n'en est qu'un *moyen* – un moyen qui est lui-même loin d'être univoque : rappelons que la séparation française s'accompagne d'un calendrier catholique des jours fériés et, sur la partie du territoire où elle s'exerce, d'un entretien par l'État des bâtiments du culte catholique, tandis que la séparation états-unienne, qui accorde une grande visibilité publique au religieux et admet que le président prête serment sur la Bible, exclut absolument tout entretien étatique des moyens et des lieux du culte. Que les séparations existantes soient en réalité impures ne doit pas choquer ; car la question décisive est de savoir si l'égalité civique des croyants et des incroyants est assurée en même temps que leur liberté de conscience. Or, comme le montre Cécile Laborde, cette égalité peut être assurée dans des régimes de reconnaissance des cultes (cas de la Belgique, où l'État est neutre mais finance les cultes reconnus ainsi que les organisations laïques) et dans des régimes où il existe une religion d'État (cas de l'Angleterre et du

Danemark) ; elle peut en revanche être enfreinte dans des régimes de séparation qui avantagent une identité majoritaire (par exemple chrétienne) et font peser une charge spécifique sur les fidèles des religions minoritaires (plusieurs auteurs critiquent en ce sens ce qu'ils appellent la « catho-laïcité » française).

Le deuxième corollaire est que l'égalité des libertés souhaitée par le libéralisme n'est pas un régime de pure « neutralité morale » de l'État. Ce que le droit libéral exclut, ce sont les « éthiques englobantes » qui imposent à tous les citoyens une façon de vivre : « lorsqu'une pratique relève d'une éthique englobante, elle ne doit pas être imposée aux individus » (p. 102). Les religions ont fourni des éthiques englobantes de ce type aux régimes théologico-politiques du passé et du présent. Une éthique sociale « écocentriste » enserrant la totalité des actions humaines dans un ensemble de règles, décidées par des experts, au service de l'intangibilité de la nature – éthique dont les raisons pourraient d'ailleurs être accessibles, mais violeraient le principe de la liberté individuelle – pourrait, le cas échéant, fournir l'éthique officielle d'un régime non libéral (p. 104). Mais le libéralisme n'exclut pas nécessairement les principes éthiques non englobants. Il admet la définition de biens communs et de valeurs que la loi peut protéger puisqu'elles ne contredisent pas l'égalité des droits et la liberté éthique des individus, par exemple la qualité de l'environnement ou l'existence d'universités et de musées publics (p. 92-93). Il reconnaît la « saillance éthique » des engagements des individus qui mettent en jeu l'exercice de leurs capacités fondamentales ou de leur pouvoir moral de mener librement leur vie (p. 138-165).

L'ambition annoncée par le livre de Cécile Laborde est de répondre au défi lancé par Stanley Fish, selon qui définir les « justes limites » entre l'État et la religion est une « mission impossible ». La mission est accomplie, pourvu que l'on comprenne que les limites à tracer ne sont pas celles des unités que formeraient « l'État » et « la » religion, mais celles des recoupements et des écarts entre égalité civique, liberté individuelle et droit à l'intégrité, et que la théorie politique à visée « universaliste » (p. 4) ne peut pas fixer définitivement des frontières, mais doit se borner à dessiner les *limites du négociable*²⁷. Cécile Laborde n'hésite pas à ce titre à esquisser, comme des idéaux-types, les deux bornes extrêmes du spectre de ce que peut accepter un « sécularisme minimal » : un État qu'elle appelle « *Secularia* », qui privatise au maximum la religion (notamment en

interdisant les écoles religieuses) et refuse les exemptions en s'en tenant à la généralité de la loi, mais sans mettre en place des discriminations directes ou ciblées, et un État qu'elle appelle « Divinitia », qui reconnaît symboliquement une religion et admet des lois affichant leur inspiration religieuse à côté de leurs justifications profanes, mais qui ne prive les incroyants d'aucun de leurs droits (p. 106-107). Cécile Laborde se déclare beaucoup plus proche de « Secularia » que de « Divinitia » – ce qui était l'objet de ses précédents livres²⁸, mais non de celui-ci qui établit le cadre de la négociation politique des préférences. L'espace délimité par ces deux extrêmes est celui de la *raison publique* et de la délibération collective autour des raisons accessibles.

On l'a vu, le libéralisme de la liberté de conscience se spécifie *de lui-même* comme un *égalitarisme démocratique* qui ne sépare pas l'égalité des droits de la mise en œuvre d'une rationalité collective : « l'égal respect des personnes » et le traitement de chaque citoyen, quelle que soit la conception de la vie bonne qu'il met en œuvre dans la sphère de sa liberté personnelle, comme un « membre à part entière » de la communauté politique, exige que *la loi se forme dans une pratique commune de la délibération rationnelle* qui permet de constater quelles sont les raisons accessibles à tous. Car, Cécile Laborde le souligne, des raisons inaccessibles ne sont pas des raisons inintelligibles. Le croyant qui invoque l'autorité d'un texte sacré peut produire toutes sortes de « démonstrations de l'existence de Dieu » (qui ont été une sorte de bien commun de la rationalité philosophique d'Aristote jusqu'au XVIII^e siècle) et de raisons historiques de croire qu'un texte sacré déclare bel et bien la volonté de Dieu ; chacun peut comprendre ces arguments et même « accepter » l'argument que, si un texte déclare la volonté divine, il faut lui obéir. Ce qui rend la position du croyant inaccessible est le fait que l'affirmation de l'origine divine du texte sacré suppose un *saut* dans la foi : le croyant lui-même ne peut que reconnaître que ce saut ne peut pas être logiquement contraignant, de sorte que l'autorité du texte sacré ne peut pas être imposée autoritairement à ceux qui ne la reconnaissent pas. Il faut souligner que cette inaccessibilité *s'avère dans le débat contradictoire* : elle n'est pas une propriété interne du discours théologique en tant qu'il se présente comme un système rationnel et cohérent²⁹, mais un défaut qui se constate dans la pratique effective de la discussion *non contrainte*. C'est pourquoi, dans la définition des limites de l'objection de conscience et

des droits à l'exemption, le moment de la délibération démocratique et de la décision souveraine qu'elle produit reste irréductible (p. 113-120).

Il n'est pas certain que la notion de « souveraineté » introduite par Cécile Laborde dans sa critique (pertinente) de « l'institutionnalisme religieux » soit la plus appropriée pour désigner la compétence démocratique ; le terme, qui reste chargé de tout son lourd passé théologico-politique et de la représentation nationaliste d'une volonté unitaire et absolue, appellerait une redéfinition fortement déflationniste qu'on ne peut mener ici, et qui supposerait que le pouvoir souverain soit pensé sans référence à un pouvoir constituant, ni même à un sujet souverain (fût-il le peuple). Mais ce point est secondaire et n'entame en rien l'argumentation de Cécile Laborde. Que cette argumentation soit en un sens travaillée par un renversement immanent, puisqu'elle fonde la démocratie sur le libéralisme pour établir ensuite, sous le titre de la « souveraineté », que c'est la démocratie qui doit délimiter et donc instituer le libéralisme, cela n'est pas une faiblesse mais une dialectique inscrite dans la pensée politique moderne, et qui a toujours été le ressort le plus profond du thème de la laïcité. L'idée libérale de l'égalité des libertés individuelles légitime la démocratie qui doit délibérer, dans les conditions d'une égale liberté *politique* de tous, du contenu et des limites que doivent recevoir les libertés *civiles* sous la règle de leur égalité.

UNE SOCIALITÉ LAÏQUE ?

L'auteur de ces lignes ne cache pas sa conviction qu'il faut désormais travailler dans le cadre de la théorie de Cécile Laborde, dont les clarifications constituent un apport irréversible, qu'il est impossible de refuser sans glisser dans un paradigme *illibéral*, c'est-à-dire sans régresser *en-deçà* du libéralisme au sens large. Cela ne signifie pas que le libéralisme (au sens large) suffise, mais qu'il est ce *à partir de quoi* s'ouvre ce qu'il faut bien appeler la *question sociale*, c'est-à-dire la question des conditions sociales qui permettent que le respect par chacun de la liberté de conscience de chacun entre dans les mœurs et la civilité d'une société politique. C'est cette question que les débats français sur la laïcité ne cessent d'indiquer, à la manière d'une boussole affolée, tout en la *refoulant* dans le thème contradictoire d'une « identité nationale » laïque qui trouverait son *unité* (paradoxale)

dans une sacralisation de la laïcité comme mise à l'écart politique du sacré et dans l'intériorisation par chacun d'un *clivage* entre la loyauté publique à la religion civile du citoyen (dont la laïcité serait le tenant lieu) et la fidélité incivique de l'homme privé à sa religion ou à son irréligion.

C'est en ce point que s'inscrit et insiste la question méditée par Lucien Jaume, celle du statut « spirituel » de la laïcité et de *l'autorité* de la raison publique qu'elle mobilise. Il n'est pas surprenant, comme le rappelle fort bien Lucien Jaume, qu'une telle question ait pu être portée par Jaurès et par Durkheim jusqu'au souhait d'une religion de l'avenir qui correspondrait aux besoins d'une société laïque : le socialisme français, dès les saint-simoniens, a été hanté par le désir d'une religion morale qui devait réparer les dégâts de l'individualisme libéral et de ses effets d'anomie, d'atomisation et d'égoïsme. Et c'est à bon droit que Lucien Jaume, tout en refusant l'idée d'une « société laïque » qui ne pourrait plus être libérale, entend sauvegarder l'un des motifs de la laïcité scolaire, qui était de faire de l'éducation le lieu d'une *socialisation républicaine* qui produise des *individus* (au sens fort de ce mot : reconnaissant l'individualité comme une valeur) qui n'en sont pas moins capables de *s'accorder civilement et politiquement* par-delà leurs différences et leurs divisions religieuses.

On remarquera ici que, alors que le thème du livre de Lucien Jaume est constitué par la nécessité d'une neutralisation des potentiels *pathologiques* de la religion (tels que le fanatisme), Cécile Laborde présente explicitement sa théorie comme étant « centrée sur la religion ordinaire » (p. 3). La question sociale – distincte de la question *légal*e magistralement traitée par Cécile Laborde – serait la suivante : quelles sont les conditions sociales qui assurent que les religions deviennent ou restent « ordinaires » ? Les républicains français avaient d'excellentes raisons de tenir l'éducation publique pour la première de ces conditions, et leurs motifs restent valables pourvu qu'on les « désagrège » des intentions nationalistes et des conceptions disciplinaires auxquelles ils étaient intriqués. Si un régime laïque d'égalité civique et inclusive suppose une pratique collective de la raison publique, cette pratique suppose elle-même, pour être effective, une éducation qui forme les individus à ses réquisits épistémiques. Mais elle suppose tout autant, ou surtout, l'existence d'institutions démocratiques et d'un tissu social d'interactions et

d'activités communes qui fassent de la délibération collective et du respect réciproque une expérience partagée et permanente.

Nous retrouvons ici le renversement de la primauté du libéralisme dans le primat de la démocratie : l'idéal libéral introduit à l'idéal démocratique comme à sa conséquence logique – mais il s'avère que la démocratie, ou plus précisément la *socialisation démocratique*³⁰, est elle-même la *condition d'existence* d'une société libérale qui ne soit pas en proie à des « culture wars » qui rejouent les guerres de religion sous une forme non sanglante. Une société libérale est une société qui exige que l'État soit laïque et non la société ; mais une société ne peut vouloir l'État libéral et renoncer à la tentation de se placer sous une éthique globale ou une religion totale que si elle est tissée de pratiques et de pouvoirs démocratiques³¹. C'est dans les *pratiques* collectives, plutôt que dans un esprit ou une spiritualité, que se constitue et se consolide l'*éthos* dont la laïcité a besoin : l'éthos réflexif qui fait que chacun est capable de se décentrer, de se mettre à la place et de l'autre et de « modaliser » sa croyance (comme une foi non contraignante) en comprenant les raisons pour lesquelles l'autre est *en droit* de ne pas la partager. Cet éthos relève d'une *socialité démocratique* qu'on pourrait même appeler une « socialité laïque » – à condition de préciser que cette socialité laïque n'est pas la même chose qu'une « société laïque », puisqu'elle peut être la socialité de croyants fervents qui donnent un sens religieux à toutes leurs activités et même à toutes leurs interactions.

NOTES

- [1] Voir Jean Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2012 ; Stéphanie Hennette-Vauchez et Vincent Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la Nouvelle Laïcité*, Paris, LGDJ, 2014 ; Jean-Fabien Spitz, *La République ? Quelles valeurs ? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Paris, Gallimard, 2022 ; Haoues Seniguer, *La République autoritaire. Islam de France et illusion républicaine (2015-2022)*, Lormont, Le Bord de Peau, 2022.
- [2] Cette « substantialisation de la laïcité » depuis 2004 est fort bien décrite par Lucien Jaume dans son livre, p. 302sq : alors que Briand distinguait la laïcité et « l'ordre public » qui pouvait la limiter, la tendance contemporaine est de faire de la laïcité elle-même un ordre public, voire un « ordre moral ».

- [3] Selon l'expression de Régis Debray, « Pour une sacralité profane », *Medium* n° 6, 2006/1, p. 3-22.
- [4] Selon l'expression de Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, 12-3, p. 295-334. On notera que l'idée d'une concurrence religieuse non faussée a inspiré dans plusieurs États indiens des lois interdisant la conversion, au motif que l'hindouisme, qui ne peut pas convertir, ne doit pas être désavantagé par rapport aux religions qui disposent à cet égard d'un avantage compétitif déloyal.
- [5] Outre les travaux classiques d'Émile Poulat, de Jean Baubérot et de Jean-Paul Willaime, il faut citer ici le livre essentiel de Philippe Portier, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Presses Universitaires de Rennes, 2016, et deux incisives mises au point : Patrick Weil, *De la laïcité en France*, Paris, Grasset, 2021 ; Valentine Zuber, *La laïcité en débat. Au-delà des idées reçues*, Paris, Le Cavalier bleu, 2017. On y ajoutera le précieux travail d'histoire sémantique de Véronica Thiéry-Riboulot, *Laïcité. Histoire d'un mot*, Paris, Honoré Champion, 2022, et *Usage, abus et usure du mot laïcité*, Paris, EHESS, 2022.
- [6] Il est difficile d'imaginer une entorse plus grande à « l'indivisibilité » de la république, au point que l'on serait tenté d'y voir l'exemple unique, dans la loi française, d'un multiculturalisme au sens le plus fort de ce mot.
- [7] Il est vrai que les promoteurs de la loi de 1905 n'ont pas non plus pensé à accorder le droit de vote aux femmes et que les promoteurs des lois Ferry tenaient la non-mixité scolaire pour une évidence. Lucien Jaume note que le militantisme laïque de la IIIe République a même renforcé l'hostilité au droit de vote des femmes (p. 349).
- [8] Le « gallicanisme », au sens large, peut désigner les politiques de « nationalisation » des religions. À la bibliographie utilisée par Lucien Jaume, on ajoutera deux livres décisifs qui recourent ses analyses : Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie*, Paris, Cerf, 2011 ; Anoush Ganjipour, *L'Ambivalence politique de l'islam*, Paris, Seuil, 2021.
- [9] Lucien Jaume n'aborde pas la période de la colonisation et le fait que la loi de 1905 ne s'appliquait pas en Algérie. Notons qu'une plateforme de l'association des oulémas d'Algérie et de la fédération des élus musulmans, en 1936, demandait l'application intégrale de la loi de 1905 à l'islam (Raberh Achi, « L'islam authentique appartient à Dieu, l'islam algérien à César ». La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956) », *Genèses*, n° 69, décembre 2007).
- [10] Voir à ce sujet Jean-Claude Monod, *Sécularisation et laïcité*, Paris, Puf, 2007.
- [11] Lorsqu'on vante la pacification religieuse opérée par l'État absolutiste, on risque d'oublier que ce mot de « pacification » doit s'entendre comme un euphémisme recouvrant des politiques de répression (comme lorsqu'on parlait de la « pacification de l'Algérie »).
- [12] En témoigne le célèbre *Syllabus* (« catalogue des erreurs modernes ») qui figure en annexe de l'encyclique *Quanta cura* du pape Pie IX en 1864 :

« l'opinion erronée, on ne peut plus fatale à l'Église catholique et au salut des âmes et que notre prédécesseur d'heureuse mémoire Grégoire XVI appelait un délire, savoir que la liberté de la conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme », y est dénoncée comme le chemin d'une « liberté de perdition ». L'article 15 condamne l'idée que « tout homme est libre d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison » ; les articles 77 à 79 nient que la liberté des cultes autres que le culte catholique soit un droit (sans nier qu'elle puisse être une concession permise, quoique néfaste).

- [13] La Révocation de l'Édit de Nantes, réclamée par des gallicans comme Bossuet, fut un acte tout aussi criminel que la Saint-Barthélemy. La gestion « gallicane » du judaïsme par Napoléon (brièvement évoquée par Lucien Jaume p. 98-101) ne s'inscrit pas seulement dans l'histoire de la sécularisation, mais aussi dans celle de l'antisémitisme : voir Pierre Birnbaum, *L'Aigle et la Synagogue. Napoléon, les Juifs et l'État*, Paris, Fayard, 2007.
- [14] L'expression figure également chez Charles Renouvier (*Derniers entretiens*, 1903, recueillis par Louis Prat, Paris, Vrin, 1930, p. 105) et chez Ferdinand Buisson, qui affirme qu'« il y a une religion laïque que l'école de la République enseigne et propage » (*La Foi laïque. Discours et écrits 1878-1911*, Paris, Hachette, 1918, p. 287).
- [15] Buisson oppose explicitement au catholicisme le projet d'une « société laïque » (*La Foi laïque, op. cit.*, p. 71).
- [16] Victor Cousin déjà, lorsqu'il reprenait à Guizot la formule « l'État n'est pas athée, mais il est laïque », appelait laïque un enseignement de la philosophie qui « serve tous les cultes sans se mettre au service d'aucun d'eux en particulier » (cité p. 110) : un enseignement religieux, donc, mais non confessionnel. Jaurès, de son côté, jugeait la constitution civile du clergé de 1791 plus hardie que la séparation puisqu'elle « laïcisait, à certains égards, l'Église elle-même » ; il n'hésitait pas à écrire que l'Église et le christianisme devaient disparaître au profit d'une religion socialiste et laïque : « Je ne conçois pas une société sans religion, c'est-à-dire sans des croyances communes qui relient toutes les âmes en les rattachant à l'infini » (cité p. 67-68).
- [17] F. Buisson, *La Foi laïque, op. cit.*, p. 331. Il vaut la peine de lire le texte entier de Buisson dont Lucien Jaume cite la phrase « Il reste à laïciser la religion, et non à la détruire » : ce que Buisson appelle « ne pas détruire la religion » revient à détruire les dogmes (donc à détruire « la religion du pape », « la religion de Calvin » et même celle « de Victor Cousin ou de toute autre fondée sur un credo »), de façon à ce que la religion soit la « poésie », intraduisible en formules, dont la morale serait la prose (*ibid.*, p. 185-188).
- [18] Sur cette notion, voir Julien Pasteur, *Les Héritiers contrariés. Essai sur le spirituel républicain au XIX^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- [19] J.-M. Ferry, « Face à la tension entre droits de l'homme et religion, quelle éthique universelle ? Réflexions sur un au-delà problématique de la laïcité », *Recherches de Science Religieuse*, 1/2007, p. 61-74, et *La Religion réflexive*, Paris, Cerf, 2010.

- [20] M. Foucault, « A quoi rêvent les Iraniens ? », *Dits et Écrits*, tome III, Paris, Gallimard, 1994, p. 694. Il faut compléter la lecture de cet article par celle des « rétractations » de Foucault : « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan » (avril 1979), *ibid.*, p. 780-782, et « Inutile de se soulever ? » (mai 1979), *ibid.*, p. 790-794, ainsi que par l'entretien inédit de 1979 sur la spiritualité politique (*Foucault Studies*, n° 25, October 2018, p. 351-378).
- [21] Les lecteurs francophones avaient pu en avoir en un avant-goût à travers deux articles : Cécile Laborde, « La Religion dans le droit : la stratégie de la dissociation », *Raison publique*, 23 janvier 2016, et « Comment peut-on être laïque ? », *Esprit*, 2018/9, p. 107-118.
- [22] Ce courant, dont il est anormal qu'il soit méconnu en France, est représenté par des auteurs comme Stanley Fish, Saba Mahmood, Talal Asad, William Cavanaugh, Peter Danchin, Elizabeth Shakman-Hurd, Winnifred Sullivan. Au fil d'une critique attentive (qui occupe le premier chapitre du livre), Cécile Laborde montre que les théoriciens critiques de la religion « s'appuient implicitement, pour établir la plausibilité de leur critique, sur les critères normatifs libéraux qu'ils entendent éviter » (p. 10). Mais elle souligne aussi que cette déficience normative ne doit pas dissimuler qu'ils ont identifié les biais ethnocentristes de nombre de théories « laïques », trop aveugles au fait que leur notion de « la » religion, contre laquelle ils entendent protéger l'État, est elle-même un héritage de l'histoire de la construction politique du religieux par l'État.
- [23] Ce point avait été reconnu par Ferdinand Buisson lui-même. Il disait qu'il faut « garantir la liberté de conscience absolue pour tous sans exception ni restriction », « jusqu'à ses aberrations », en incluant en elle « la liberté d'obéissance » (*La Foi laïque*, *op. cit.*, p. 116, 132, 280).
- [24] Pour une réflexion francophone sur les difficultés de la notion de religion, voir Daniel Dubuisson, *L'invention des religions : impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris, CNRS éditions, 2020 ; Jean-Loïc Le Quellec, « 'La religion' et 'le fait religieux' : deux notions obsolètes » in *L'Anthropologie pour tous*, St-Benoist-sur-Mer, Traces, 2015, p. 19-32 ; Yann Schmitt, *Introduction à la philosophie des religions*, Paris, Ellipses, 2021, et *Religions et vérité*, Paris, CNRS Éditions, 2021.
- [25] Par exemple les discours politiques fondés sur des entités obscures et inassignables, telles que le « destin », la « voix du sang », la « race », le « surhomme », « l'authenticité nationale », etc.
- [26] La place manque par exemple pour restituer la justification de « l'exemption ministérielle » (p. 120-137) que donne Cécile Laborde, justification qui s'applique aussi bien à la non-mixité pratiquée par des associations (par exemple de femmes violées) qui ont de puissants intérêts de cohérence et de compétence normative à exclure des participants éventuels sur des bases qui ne peuvent être acceptées dans le cadre du droit du travail et du marché. Cécile Laborde a encore approfondi la question dans « Legal Toleration and Rights to Do Wrong », in D. Sobel and S. Wall (eds), *Oxford Studies in Political Philosophy*, Volume 8, 2021, p. 161-189.

- [27] Ce point, me semble-t-il, répond à la critique formulée par Jean-Fabien Spitz en conclusion de son excellente recension de *Liberalism's Religion* (« Une théorie libérale de la religion », *La vie des idées*, 11 octobre 2017).
- [28] Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, 2008 et *Français, encore un effort pour être républicains !*, Paris, Seuil, 2010. Soulignons que le livre français ne dispense pas de la lecture du livre anglais.
- [29] D'où la tendance, fort bien documentée par Lucien Jaume, qu'ont longtemps eu les théologiens à considérer que la rationalité théologique pouvait fonder un droit de répression étatique des hérétiques, de la même manière que la rationalité scientifique peut fonder un droit de refuser toute certification académique et toute participation à l'activité de recherche à ceux qui ne respectent aucune des règles de la méthode.
- [30] L'auteur de ces lignes ajouterait volontiers : la démocratie sociale – mais cela demanderait de longues justifications.
- [31] En une époque marquée par la montée en puissance des mouvements autoritaires, mais aussi par une crise écologique de plus en plus profonde, cette remarque ne doit pas seulement s'entendre comme l'expression d'une crainte devant de possibles dérives totalitaires des sociétés libérales contemporaines. On pourrait par exemple imaginer qu'un effondrement écologique d'ampleur catastrophique ne laisse plus d'autre choix rationnel aux sociétés industrielles que l'adoption d'un régime écocentrique imposant une seule façon de vivre (et donc, par là même, non libéral puisqu'il limiterait le droit à choisir librement son éthique de vie). Un tel régime, pourvu qu'il maintienne les libertés publiques, serait assurément une régression – mais une régression imposée par les circonstances et, en ce sens, acceptable (non-totalitaire). Par quoi on touche à la question sociale de deux manières : d'une part, parce que cette possibilité nous rappelle que tout régime libéral dépend lui-même de la capacité qu'a la société qu'il régit de se reproduire elle-même et de reproduire ses conditions de survie, le premier but d'une société étant son maintien dans l'existence ; d'autre part, parce que la meilleure façon d'éviter un effondrement écologique qui pourrait entraîner le libéralisme avec lui serait sans doute de faire de l'écologie l'objet d'une politique démocratique et sociale. Le libéralisme exclut l'écocentrisme (comme éthique englobante imposée aux individus), mais il n'implique pas qu'on doive reconnaître aux individus et aux entreprises un droit inconditionnel de polluer et de dégrader l'environnement – un tel « droit » priverait la plupart des individus et les générations futures de leur droit à mener leur vie comme ils l'entendent dans des conditions simplement vivables.

RÉSUMÉ

La définition de la laïcité oscille entre plusieurs pôles : elle ne reçoit pas le même sens selon qu'on lui donne pour centre de gravité l'égalité des libertés de conscience, ou la séparation des Églises et de l'État, ou la mise en place d'institutions formatrices d'une raison publique sécularisée. Deux livres récents se confrontent aux dialectiques qui naissent de là : dans *L'Éternel défi. L'État et les religions en France des origines à nos jours*, Lucien Jaume propose une approche historique qui interroge les relations du temporel et du spirituel ; dans *Une philosophie libérale de la religion*, Cécile Laborde élabore une analytique rigoureuse de la question des différentes libertés que recouvre de façon trop indistincte la « liberté religieuse » ainsi que celle de leur articulation sous les principes de l'égalité des droits et de l'intégrité de la personne. La nature des liens entre laïcité, libéralisme et démocratie s'en trouve puissamment éclairée, ce qui permet de poser à nouveaux frais la question sociale que la liberté de conscience porte en creux au titre de ses conditions.