Le travail de la laïcité

À propos de:

BAUBÉROT Jean, Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008.

FORET François, Politique et religion en France et en Belgique, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, coll. «Science politique», 2009.

LE GRAND Sylvie, (éd.), La laïcité en question. Religion, État et société en France et en Allemagne du XVIII^e siècle à nos jours, introd. de René Rémond, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. «Mondes germaniques», 2008.

MILOT Micheline, La laïcité, Ottawa, Novalis, coll. «Questions», 2008.

OGNIER Pierre, Une école sans Dieu? 1880-1895. L'invention d'une morale laïque sous la III^e République, préf. de Jean Baubérot, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. «Tempus», 2008.

Jean-Louis Schlegel

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21292>
DOI : 10.4000/assr.21292
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2009
Pagination : 219-235
ISBN : 978-2-7132-2216-0
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Louis Schlegel, « Le travail de la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 146 | avril-juin 2009, mis en ligne le 01 juillet 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21292> ; DOI : 10.4000/assr.21292

Jean-Louis Schlegel

Le travail de la laïcité

À propos de :

BAUBÉROT Jean, *Une laïcité interculturelle. Le Québec, avenir de la France ?*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008.

FORET François, *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, coll. « Science politique », 2009.

LE GRAND Sylvie, (éd.), *La laïcité en question. Religion, État et société en France et en Allemagne du XVIII^e siècle à nos jours*, introd. de René Rémond, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Mondes germaniques », 2008.

MILOT Micheline, *La laïcité*, Ottawa, Novalis, coll. « Questions », 2008.

OGNIER Pierre, *Une école sans Dieu ? 1880-1895. L'invention d'une morale laïque sous la III^e République*, préf. de Jean Baubérot, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, coll. « Tempus », 2008.

Il serait exagéré de dire qu'il existe une laïcité du débat public, qui peut à l'occasion s'exprimer bruyamment et de manière très conflictuelle, et une laïcité silencieuse, qui fait son chemin dans les esprits et les institutions. La question de la laïcité ne se résume pas à cette logique binaire. Mais si on admet provisoirement la distinction, on peut dire que les travaux récemment publiés s'occupent plutôt de la seconde, intitulée ici « le travail de la laïcité », pour souligner à la fois des avancées peu perçues sur le terrain, en France, en Europe et dans le monde, et des réflexions récentes élaborées par les spécialistes, sociologues et historiens, de divers pays. Ce numéro des *Archives de Sciences Sociales des Religions* témoigne d'ailleurs lui-même des orientations inédites qui se dessinent dans un continent comme l'Amérique du Sud. Si elles ne sont pas univoques, elles sont relativement concordantes.

Les « guerres historiques » aux origines de la laïcité et leurs résurgences, surtout en France, ont sûrement contribué, de manière très hégélienne, à certaines réconciliations sur le terrain et à l'évolution des mentalités, militantes et autres. Mais, plus spécifiquement pour les lois de 1882 et 1905, elles ont aussi eu pour effet d'en obscurcir les sources et de gommer leurs origines multiples, plurielles,

ou d'en effacer l'esprit en gardant seulement en mémoire les polémiques, voire, et bien au-delà des catholiques, une image « persécutrice » qu'on peine à reconnaître dans les textes lus de près aujourd'hui. En témoigne le vocabulaire de nos voisins européens directs : le mot « laïcité » a été affecté du suffixe « -isme », typique de la désignation des doctrines et des idéologies : *Laizismus* en allemand, *laicismo* en italien et en espagnol¹. Néanmoins, on sait mieux aujourd'hui que la laïcité peut exister sans le mot, et d'autre part, les subtilités de la langue sont telles qu'il n'est pas sûr que le suffixe -isme chez les autres ait exactement la même tonalité que chez nous².

La fin – hypothétique – de l'opposition duelle entre les « deux France », la fragilisation de la référence française qui fut et reste le « modèle » de toute laïcité, expliquent peut-être le besoin de relire l'histoire et l'actualité de la laïcité française et de la comparer avec celles d'autres pays. En tout cas, depuis près de trente ans, des ouvrages en grand nombre et d'une grande diversité, et souvent de qualité, ont considérablement allongé le rayon « laïcité » de nos bibliothèques ; ils ont renouvelé et complexifié ce que nous savions ou croyions savoir ; ils traduisent aussi le rapprochement et même l'imbrication des disciplines de sciences sociales – histoire et sociologie en particulier, mais pas uniquement – pour rendre compte de l'objet « laïcité », lequel serait en outre à évaluer en fonction des évolutions sur le terrain, celle des institutions et des instances laïques par exemple (y compris en termes de créations, voir celle de la chaire « Histoire et sociologie de la laïcité » à l'École Pratique des Hautes Études), mais aussi, bien sûr, celle de la présence mouvante des religions dans l'espace public.

La morale avec puis sans Dieu

« L'école sans Dieu » : que n'a-t-on écrit et proféré d'insultes et, il faut le dire, d'âneries à ce sujet ? Le slogan, Pierre Ognier le rappelle, a été lancé dès avant 1880 par le camp catholique pour disqualifier les lois de Jules Ferry en

1. En fait, la situation est aujourd'hui plus complexe, typique d'une période de transition. La consultation de dictionnaires bilingues récents montre que dans la partie française (français-allemand, -espagnol, -italien), le mot « laïcité » est traduit (et aurait certainement pu être traduit sans difficultés depuis longtemps) par *Laizität* en allemand, *laicità* en italien, *laicidad* en espagnol. Mais dans le vocabulaire allemand, italien, espagnol n'existe encore couramment que le mot en « -isme », donc « laïcisme », dont l'usage est devenu rare aujourd'hui en France, uniquement employé dans une visée polémique (dans un dictionnaire franco-italien, le français comporte du côté français-italien, le mot « laïcité », traduit par *laicità*, mais du côté italien-français on n'a que *laicismo*, traduit par « laïcisme »... *Laicidad* semble cependant être entré dans le vocabulaire espagnol). En fait, le mot « laïcité » est en train de s'imposer aussi chez nos voisins. Reste à savoir s'il va remplacer le mot en « -isme », quel contenu lui est donné et quelles évolutions sur le terrain il suppose ou entraîne. D'une façon générale, dans de nombreux livres les traductions sont erronées : on trouve souvent « laïcisme » là où il faudrait dire « laïcité »..., même si toutes les nuances ne sont pas rendues. Et ne parlons pas du *secularism* anglais, traduit par « sécularisme » alors qu'il s'agit à l'évidence de la « sécularisation ».

2. Voir aussi les intéressantes remarques de P. Ognier sur l'apparition du mot « laïcité » dans la langue française au moment de la Commune, pp. 35-37.

préparation, et cent vingt ans de conflit n'ont certes rien arrangé ensuite pour le faire oublier – et d'ailleurs aussi, il faut bien le dire, pour tenter parfois de le mettre en œuvre. Si quelque chose a été oublié, c'est plutôt ce que rappelle le livre d'Ognier, dont le sous-titre aurait pu être formulé avec un adjectif supplémentaire qui lui aurait donné du piquant : « L'invention d'une morale laïque *religieuse* sous la III^e République » (à ses débuts). Depuis longtemps, lui-même et d'autres, dont Jean Baubérot³ ou encore Patrick Cabanel⁴, se sont efforcés, pièces historiques en mains, de sortir des jugements à l'emporte-pièce et du manichéisme qui ont empoisonné l'histoire hexagonale à propos du statut et de l'enseignement de la morale et de la religion à l'école publique⁵. Si Jules Ferry a été positiviste – ce qui reste à prouver –, il ne l'a certainement pas été pour sa loi de 1882 : c'est une des principales leçons de l'étude d'Ognier, établie à partir de documents divers – débats à propos des textes de lois et des programmes, revues, journaux, discours, enquêtes réalisées à l'époque...

Non religieux, certes, J. Ferry l'était, mais son souci de la morale et de sa transmission et, sans doute, une forme de respect profond de ceux qui ne partageaient pas ses convictions, lui ont fait tenir un discours moral aux instituteurs et en général une position laïque modérée que même ceux qui ne partagent pas ses positions peuvent encore trouver dignes d'admiration. Certes, la loi de 1882 qui porte son nom évite de parler des « devoirs envers Dieu » – avant tout pour des raisons de séparation de la religion et du politique, dont Ferry avait une vive conscience. L'État ne doit plus invoquer ou évoquer Dieu nulle part. Au Sénat, contre un amendement de Jules Simon, Ferry fait d'ailleurs remarquer finement que Dieu, s'il existe, n'a pas besoin d'être soutenu par une loi. Tous les arguments aux assemblées – il suffit de voir ceux de Paul Bert, par ailleurs vif animateur des débats – n'ont pas relevé de cette habileté... théologique.

Il en ira autrement des programmes de l'école. Si le Dieu de toute « religion positive » doit être écarté, « Dieu » en général, le déisme comme origine, fondement et soutien du Vrai, du Beau et du Bien, y seront bien présents. La solution se fera à la croisée de diverses influences, celle des protestants libéraux de l'« Union du christianisme libéral », mais aussi, pour une part importante, celle de la philosophie spiritualiste française du XIX^e siècle, dont Victor Cousin a été

3. Cf. notamment *La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997.

4. Patrick Cabanel, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité. 1860-1900*, Presses universitaires de Rennes, 2003. Beaucoup d'autres travaux – ceux de Poulat, Mayeur, Loeffel... – ont aussi abordé directement ou indirectement le problème.

5. Le thème de la morale a peut-être eu plus d'actualité que celui de la religion après le centenaire, célébré en 1982, de la loi de Jules Ferry (avec le rappel de ses propos sur la « bonne vieille morale de nos pères » ou la « morale sans épithète »). C'est sans doute l'actualité des religions (avec la première « affaire du voile », à Creil, en 1989) qui a redonné la priorité au problème de la religion à l'école dans les années quatre-vingt-dix. Le thème de l'« inculture religieuse » a ensuite mené à une réflexion sur l'enseignement des religions (puis du « fait religieux ») dans les programmes de l'enseignement public.

longtemps considéré comme le représentant le plus éminent (et il l'était si on considère son influence et sa popularité à l'époque). Les protestants (Ferdinand Buisson, Directeur de l'Enseignement primaire, Félix Pécaut, Inspecteur général pour l'Enseignement primaire, Jules Steeg) défendent avec constance l'idée d'une morale laïque non détachée ni détachable de la religion ou du sentiment religieux si elle veut prétendre à quelque force. Néanmoins, on ne comprend pas les débats de 1881-1882 si on ne tient pas compte d'une troisième influence, celle d'une revue fondée en 1865 et intitulée *La Morale indépendante*, qui défend l'idée d'une morale autonome, non fondée sur la religion et même nettement séparée d'elle. Kant est ici l'un des grands inspirateurs, mais relu et corrigé, car les postulats de la raison pure en faveur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme n'ont pas bonne presse ici.

Malgré leurs différences, les trois orientations se rejoignent sur le point essentiel : pas d'enseignement moral qui puisse se référer à une quelconque confession religieuse historique. Il faut une neutralité confessionnelle absolue. « Confessionnel » est alors, non sans raison, immédiatement assimilé à « dogmatique » – et à pire encore par les plus anticléricaux et les plus areligieux. On est loin de l'argument de la diversité des cultes et de l'abstention par rapport aux doctrines et aux aspects substantiels des religions... Mais le débat porte en réalité sur *deux* neutralités, parfois mal séparées par Jules Ferry lui-même : « la neutralité religieuse, qui exclut de l'enseignement toute forme de religieux » et la neutralité confessionnelle, qui élimine seulement tout lien avec les doctrines et le culte des confessions particulières, de l'Église catholique en particulier, évidemment.

P. Ognier décrit par le menu les rédactions successives au Conseil Supérieur de l'Instruction publique pour formuler cet enseignement moral « avec Dieu », mais sans religion positive ni dogmes particuliers, et les conflits sur ce sujet. Malgré les avancées, qu'on sent, du scientisme et du positivisme autour des années 1880, c'est encore le spiritualisme qui domine finalement dans les têtes rationalistes. Ce qui n'empêche pas les manuels scolaires de refléter déjà la diversité voire l'opposition des positions, également leur degré plus ou moins fort d'engagement anticléric ou antireligieux : certains seront déférés à la Congrégation de l'Index et condamnés par Rome.

Cette « guerre des manuels » s'apaisera cependant assez vite, sans pour autant résoudre, semble-t-il, le problème de fond posé aux instituteurs : qu'est-ce que c'est, la morale ? Comment l'enseigner, au nom de quoi, quelle place lui donner, et pourquoi nous (les « instituteurs ») finalement, devons-nous la transmettre si nous ne sommes plus croyants et si la société elle-même perd la foi religieuse ? La célèbre lettre de Ferry aux instituteurs offrait peut-être à cet égard une fausse clarté. En tout cas, l'embellie – ou, si l'on veut, le retard culturel – autour des « devoirs envers Dieu » ne durera qu'une quinzaine d'années. Car le parcours de la morale à l'école est contrasté, et le désenchantement survient assez rapidement. Vers 1895, sont échangés dans des débats publics des

arguments qui sur le fond, sinon sur la formulation, n'ont pas perdu une certaine actualité. Le climat affairiste, les mœurs, les scandales, disons : le déclin de la morale publique sont alors (déjà !) le signe, selon certains, de l'enseignement insuffisant de la morale, en particulier de la « morale avec Dieu ». Même Clarisse Coignet, figure remarquable de la réflexion laïque de cette première période, appartenant à l'école de la *Morale indépendante*, se dit déçue en 1894 par l'« absence de rénovation morale », rénovation qu'elle espérait de l'« enseignement populaire ». Elle met en cause l'opposition frontale de l'Église catholique en France (alors que d'autres pays bénéficient de l'ouverture protestante et arrivent sinon à de meilleurs résultats, du moins à des situations de coopération pacifiée), et propose même que des « laïques croyants » de diverses confessions puissent, à certaines heures, donner un enseignement religieux dans l'école (ce qui revient, comme Ognier le rappelle, à s'aligner en partie sur une proposition – refusée – de Ferry en 1881, permettant aux ministres du culte l'accès aux locaux scolaires). Pécaut écrit lui aussi, en 1894, que l'absence de l'« inspiration religieuse » signifie pour la France « un grave déficit de notre budget moral ». Le terrain lui donne pourtant encore tort à cette époque : il constate lui-même que la « simple idée de Dieu » n'est pas absente dans les écoles, au contraire. Par ailleurs, le « souci du religieux » dans la morale reste largement partagé, y compris dans les couches intellectuelles. Mais il semble de plus en plus contesté de fait par l'avancée des sciences et des techniques, qui frappe les esprits, par une sécularisation accrue donc, et sans doute surtout par les difficultés intrinsèques de l'enseignement d'une « laïcité religieuse ». Avec beaucoup de nuances, en donnant la parole aux acteurs, par exemple les réponses à une enquête de la *Correspondance générale* auprès de ses lecteurs (1893-1894), Ognier expose cette situation problématique de la « morale laïque avec Dieu », qui s'aggrave sur une quinzaine d'années.

Il faudrait s'interroger sur les causes de cet échec. Si je puis me permettre d'ajouter un avis en 2009 – donc totalement décalé –, il me semble que P. Ognier aurait pu invoquer un aspect plus intellectuel ou plus philosophique : la faiblesse intrinsèque du « spiritualisme » et de la philosophie spiritualiste du XIX^e siècle, qui seront rapidement balayés de l'histoire et même de la mémoire de la philosophie. À certains égards, le seul nom donné à la philosophie de Cousin – l'« éclectisme » – explique son effondrement par la suite. Dans les histoires de la philosophie, Cousin ne fait même pas partie des grands spiritualistes du XIX^e siècle... Le spiritualisme, comme son nom l'indique, manque de « corps » : devant les critiques socialistes de l'injustice, il ne fera pas le poids. Par ailleurs, les inspireurs protestants libéraux de la loi de 1881 méritent certainement, encore aujourd'hui, d'être admirés pour leur ténacité et leur intelligence. Il n'empêche que le socle protestant libéral sur lequel ils étaient assis était assez fragile : au début du XX^e siècle et, surtout après la Grande Guerre, il sera soumis à une critique impitoyable, en interne, par le grand théologien Karl Barth. Déjà

en 1869, quand le jeune Ferdinand Buisson estime que « l'Église morale tuera seule les Églises doctrinaires », quand il voit une « religion de la conscience », une « religion morale », prendre la place des anciennes Églises, Alexandre Massol, franc-maçon du Grand Orient et directeur de *La Morale indépendante*, pense au contraire que « le protestantisme est en train de s'évanouir dans le laïcisme ; il n'a plus de religieux que le nom ; les pasteurs protestants ne sont en réalité que des moralistes »⁶. Ce n'est pas mal vu si on considère la suite. Il faudrait rappeler aussi que dans les années 1880, outre-Rhin en tout cas, la critique de la morale européenne, la « morale de nos pères », est déjà menée « à coups de marteau » par Nietzsche. Nietzsche n'est évidemment pas et n'a pas à être normatif, mais son seul nom évoque les difficultés à venir du contenu de la « morale ». Ce n'est pas pour rien que le mot a disparu des programmes. Tout compte fait, la position la plus « moderne », la plus remplie d'avenir, sera celle de *La Morale indépendante* – même si elle comporte aussi ses illusions. On peut au moins dire que l'édifice rigoureux de la morale kantienne est difficile à transformer en une morale « tous publics », et du reste l'homme de Königsberg ne s'est pas privé de l'appui du divin dans la *Critique de la raison pratique*... L'intransigeance catholique l'a, dès le départ, exclue du débat moral, et il n'est donc pas besoin de faire des commentaires.

Ces considérations ne jugent pas les acteurs de 1880-1895 ; elles tentent seulement quelques explications supplémentaires à propos de l'effritement rapide d'une « morale laïque religieuse » durant ces quinze années, donc avant même l'affaire Dreyfus et les événements qui amènent la loi de 1905.

Un modèle allemand de laïcité ?

Les mises au point historiques sont nécessaires, les comparaisons, elles, sont utiles. Comme le dit René Rémond, en introduction au livre collectif sous la direction de Sylvie Le Grand, fruit d'un colloque à l'université de Paris X-Nanterre en 2004, elles sont « d'une certaine manière le substitut de l'expérimentation dans les sciences de la nature ». L'ouvrage, en l'occurrence, poursuit une comparaison historique entre l'Allemagne et la France sur une assez longue durée, depuis le XVIII^e siècle, en remontant même, en passant, jusqu'à Luther. Ce faisant, il a l'intérêt de revenir sur des rapports européens anciens entre pouvoir politique et pouvoir religieux, et en particulier de marquer la force de la *laïcisation* comme « œuvre du politique visant à réduire l'importance sociale de la religion »⁷, alors que la sécularisation, comme perte d'influence de la religion sur la société, était

6. P. Ognier, pp. 31 et 33. Sur le libéralisme religieux, cf. mon article « L'introuvable libéralisme religieux », *Esprit*, mars-avril 2007, pp. 27-42, ainsi que les aperçus incisifs de Jean-Paul Willaime dans *La Précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.

7. Jean Baubérot et Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, coll. « Points-Seuil », Paris, 2002 (cit. par J.-C. Monod).

à peine amorcée. Si l'on suit le chapitre liminaire de Gérard Laudin ⁸, le transfert de la question du divorce à l'autorité civile aurait joué un rôle inaugural essentiel dans le processus, en ouvrant une brèche dans le système de référence du droit matrimonial, jusque-là exclusivement gouverné par l'Écriture Sainte et régi par l'Église. Non pas que Luther renonce à la conception chrétienne du mariage, mais il demande à l'autorité politique de veiller à la gestion de la rupture de l'engagement matrimonial, donc du divorce et de ses conséquences – parmi lesquelles le remariage à certaines conditions. Deux siècles plus tard, la situation est renversée : le divorce est traité de plus en plus exclusivement par le politique (dans les États protestants en tout cas) selon des critères d'utilité, et il se banalise, même si l'Église a encore son mot à dire (par le biais d'une participation aux transactions et aux procédures de conciliation). Bientôt, et dans bien des pays, le mariage civil sera obligatoire avant l'engagement religieux. Peut-être pourrait-on en conclure que l'évolution du statut juridique personnel a été essentielle, avant toutes les sécularisations sociales et les séparations constitutionnelles ⁹. Indice inverse : chez les catholiques, le droit canon interdit le remariage : on en reste à la séparation de corps et de domicile, et l'on pourrait en conclure, avec un clin d'œil vers notre actualité : si on veut éviter la laïcisation (et la sécularisation), il est indiqué de ne pas céder sur la norme religieuse dans la vie privée...

Vers la fin du XVIII^e siècle, dans l'empire austro-hongrois, Joseph II mène la politique de tolérance que les historiens connaissent sous le nom de « joséphisme », malgré l'opposition de l'Église catholique. Dans le détail, cette politique reste fort contrastée, et plus d'une fois éloignée des idéaux révolutionnaires d'égalité tels qu'ils s'exprimeront en France à partir de 1789. Chez Joseph II, le critère de l'utilité – si présent et efficace au temps des Lumières (il suffit de relire le *Neveu de Rameau* !) – joue un rôle essentiel : sa motivation est d'abord que les juifs et les protestants deviennent des sujets utiles à l'État. Il est significatif qu'il s'oppose pour cette raison à sa mère, l'impératrice Marie-Thérèse, à propos de la coercition d'État : selon lui, elle ne *sert* à rien et est même devenue nuisible. En fin de compte, selon G. Laudun, Joseph II échoue sur l'opposition des élites hostiles à ces mesures de « laïcisation » – donc en un sens trop peu sécularisées ou trop peu marquées par l'esprit des Lumières. « Laïcisation » est ici à prendre au sens strict de la définition ci-dessus, c'est-à-dire comme prodrome « dialectique » de la laïcité effective, car dans les faits, Joseph II renforce l'absolutisme et la mainmise du politique sur le religieux – ce que maintenait aussi la Constitution civile du clergé en 1790.

8. Le titre de son texte est le suivant : « Absolutisme et sécularisation. Pour une analyse contrastive des relations entre l'Église et l'État en France et dans le Saint Empire jusqu'à la fin du XVIII^e siècle » (pp. 17-39).

9. Par un transfert quelque peu risqué, on peut penser aux « pays d'islam » où, pour faire court, des modernisations politiques du pouvoir (d'ampleur relative, certes) n'ont pas, dans bien des cas, entamé le statut personnel de certaines catégories de citoyens – des citoyens femmes en particulier.

On aura peut-être remarqué dans ce qui précède une hésitation sur les concepts employés. Sociologues ou historiens, nous sommes en effet confrontés à un arsenal de mots que la recherche n'a pas unifiés ou définis selon un sens univoque, accepté par tous : sécularisation sortie de la religion, laïcité, laïcisation, laïcisme, désenchantement (ou désensorcellement, démagification...), autonomie/autonomisation, émancipation, déchristianisation, désacralisation, « mondanisation », paganisme, spécialisation, rationalisation, différenciation. Tous ces concepts peuvent être remis en contexte à leur juste place et prendre sens de manière pertinente. Mais l'intérêt de la réflexion plus philosophique de Jean-Claude Monod « sur quelques catégories d'interprétation de l'histoire religieuse moderne » est de rappeler qu'elles ne sont pas neutres, mais recouvrent des intérêts, et que, selon les territoires et leurs histoires, les concepts de « sécularisation », de « laïcisation » et de « laïcité » prennent un autre contenu ou s'appliquent autrement, avec d'autres enjeux (dont l'opposition, par exemple, des formes de sécularisation et de laïcisation entre régions protestantes et pays catholiques). Heidegger, Derrida, Gauchet ont, d'autre part, insisté sur la « sécularisation *du christianisme* » (le complément de nom est essentiel) pour interpréter les temps modernes..., ce qui pose immédiatement la question de l'emploi de ces mots pour une « sortie de la religion » hors de la sphère occidentale. Enfin, pour des auteurs comme M. Gauchet ou M. de Certeau, la réalité sécularisée – l'État républicain par exemple – ne reste pas indemne de cette perte. Gauchet peut écrire : « La politique a perdu l'objet et l'enjeu qu'elle devait à son affrontement avec la religion » ; elle se cantonne à la gestion de l'économie et du social. De Certeau évoquait de son côté la « crise du croyable », et donc la crise de crédibilité, qui affecte toutes les institutions, non seulement religieuses mais politiques – et les deux crises ne sont pas sans liens « dialectiques » entre elles. Cependant, même si l'actualité politique fournit nombre d'exemples confirmant ces interprétations, ces thèses, qui sont largement ignorées des acteurs politiques et sociaux et loin de convaincre tout le monde, sont peu mises à l'épreuve par des études concrètes. Peut-être relèvent-elles trop de jugements de valeur socio-philosophiques, auquel historiens et sociologues répugnent.

On évoque ici ces problèmes car ils sont induits par la première partie de l'ouvrage, intitulée « La laïcité dans l'histoire », qui marque bien les bifurcations différentes de la France et de l'Allemagne à partir de crises assez similaires. Car force est de constater qu'au bout du compte, on aboutit d'un côté à la laïcité française, que Victor Hugo avait d'avance définie comme « L'État chez lui, l'Église chez elle » (ce sera une des interprétations de la laïcité française), et en Allemagne à ce qu'un député social-démocrate résuma, dans les années vingt, en déclarant que l'Église était libérée de l'État mais pas l'État de l'Église. Il faisait allusion à la situation extrêmement avantageuse où les Églises étaient parvenues après trois crises majeures : le recès d'Empire (l'intervention de Napoléon en Allemagne en 1803 pour diminuer le nombre des États allemands du Saint Empire, et aussi soumettre l'Église catholique par des réformes autoritaires de

style josphite, en particulier par une sécularisation des biens de l'Église, ou encore par des mesures concordataires sans Concordat...); le *Kulturkampf* de Bismarck, qui fut violent envers les catholiques mais aboutit finalement à une laïcisation fort limitée : c'est l'emprise de l'État de Prusse sur l'Église catholique et nullement une séparation qui était en cause ; la révolution de 1918, où les socialistes radicaux menacèrent en particulier le statut scolaire favorable et les avantages fiscaux des Églises : ils firent ainsi contre eux l'union sacrée des catholiques et des protestants, qui étaient auparavant en position de concurrence conflictuelle, et ils perdirent même l'appui de républicains anticléricaux.

Par comparaison, on peut dire qu'au début de la III^e République, le bloc des Républicains trouva toujours assez de soutien populaire pour faire passer démocratiquement ses lois de laïcité. Faut-il voir dans cette différence une sécularisation plus avancée en France qu'en Allemagne à la fin du XIX^e siècle ? On confirmerait alors l'idée qu'il faut une « dose de sécularisation » suffisante pour instaurer la laïcité. Mais on pourrait en déduire aussi que la « transition démocratique » d'un État de droit vers la laïcité assure à cette dernière des fondements plus solides, non pas malgré les débats très vifs mais grâce à eux¹⁰. D'une certaine manière, ce qui fut réalisé par la violence – y compris juridique – entre 1901 et 1906 est aussi ce qui a été le plus contestable et le moins pérenne dans la loi de 1905.

La deuxième, la troisième et la quatrième partie de l'ouvrage (« Questions juridiques et politiques », « Modèles allemand et français à l'épreuve de l'islam », « L'école face à la religion et à la transmission des valeurs ») s'arrêtent davantage aux deux modèles de séparation du religieux et du politique représentés par la France et l'Allemagne. Ils le font en traitant de questions particulières, qu'on doit se borner ici à signaler : le droit des corporations en Allemagne et celui des associations en France ; l'apport de la coopération entre Églises et État en Allemagne ; l'Église et l'État en Allemagne et en France face à l'avortement ; les deux modèles face au défi de l'Europe ; la comparaison avec le modèle italien de laïcité ; la gestion de l'islam et la présence des musulmans dans les deux États, sans oublier les débats sur le voile, qui étaient alors à l'ordre du jour des deux côté du Rhin ; l'école, la religion et l'enseignement religieux à l'école. Les divergences entre Allemagne et France sont bien marquées, mais on pourrait aussi noter ici ou là des différences d'appréciation. Ainsi, alors qu'un auteur, Joachim Gaertner, porte une appréciation très positive sur le modèle allemand de coopération entre l'Église et l'État et qu'il le fait aussi pour des raisons qualitatives – le

10. On lira un article quelque peu impertinent de Claude Langlois sur la loi de 1905 (p. 117-126). Selon lui, elle répondait surtout à un calcul : affaiblir l'Église catholique matériellement en cessant de salarier les ministres du culte et en révoquant les congrégations enseignantes. Tout en accordant des libertés « formelles », la République poussait ainsi encore plus l'Église catholique vers les « riches » et à terme la condamnait à dépérir. Langlois réagit contre une vision trop idyllique, selon lui, de la loi de séparation.

« lien social », le « développement d'une culture politique vivante » (p. 193) –, un autre estime que même si le modèle allemand a fait ses preuves, les Églises allemandes devraient « davantage regarder du côté de la France et de l'Italie et apprendre, à partir de leur exemple, à œuvrer dans la société avec moins d'argent et moins de bureaucratie » (p. 99). Selon le même auteur, la « perte de mémoire historique » sur les circonstances qui ont amené à la création de ce modèle « diminue son degré d'acceptabilité ».

On peut mentionner en faveur du modèle allemand une plus grande capacité de vrai dialogue entre l'Église et l'État dans les situations de crise. L'article sur l'IVG, et son traitement politique et religieux, est assez convaincant à cet égard (malgré un vocabulaire imprécis et flou et un parti pris militant ¹¹). L'institutionnalisation de l'islam a aussi bénéficié de conditions plus favorables en Allemagne qu'en France. Mais il est vrai que les analyses de l'ouvrage portent encore largement sur les années quatre-vingt-dix. Il se pourrait, les auteurs le suggèrent d'ailleurs, que des convergences, depuis plusieurs années, l'emportent sur les divergences, d'ailleurs aussi à cause de l'influence croissante de « pratiques européennes » dans les rapports Église/État. De surcroît, comme le souligne Jean-Paul Willaime ¹², les frontières – par exemple celles du public et du privé pour ce qui est de l'intervention de l'État – se déplacent : s'il « appuie financièrement des activités sociales, culturelles, sportives qui relevaient traditionnellement de l'initiative privée » et s'il le fait au nom de la vitalité de la société civile, pourquoi les « communautés de croyance » seraient-elles exclues de cette tendance générale ? La laïcité française apparaît ainsi moins spécifique qu'elle ne le pensait et, de leur côté, des Allemands revendiquent de vivre réellement en régime de laïcité, estimant que « la laïcité positive française et la neutralité positive allemande se rapprochent » ¹³.

Laïcisation et « laïcité ecclésiale » en Belgique

Une comparaison entre la Belgique et la France vient, dans ce contexte, à point nommé ¹⁴. Malgré la tradition de conflictualité pour le pouvoir entre l'Église et le pouvoir séculier, malgré bien des aspects sociétaux communs, malgré une sécularisation des mentalités assez identique, les deux laïcités ou les deux

11. L'auteure parle par exemple des « groupes charismatiques ou autres » (qui interviennent activement lors de la consultation des médecins ou des organismes agréés, en harcelant les femmes, etc.), de l'obscurantisme du professeur Lejeune : mais encore ? Il s'agissait plutôt d'éclairer la logique de ces actions ou de ces discours, me semble-t-il.

12. Qui cite lui-même Philippe Portier, p. 220.

13. Selon Richard Puza, vice-doyen de la faculté de Théologie catholique de Tübingen (p. 221). Ses propos sont de 2004 !

14. Ce livre coordonné par François Foret nous est parvenu au dernier moment, et nous en mentionnons seulement quelques aspects saillants.

« solutions laïques » sont presque aux antipodes l'une de l'autre. Pour résumer, la Belgique a institutionnalisé au niveau de l'État la pluralité des croyances, alors que la France a séparé l'espace public politique de la sphère religieuse – mais sans la reléguer pour autant dans le privé, comme il est suggéré parfois dans cet ouvrage, et aussi dans le livre précédent (ou alors il faut bien définir ou délimiter l'espace « privé », ou à l'inverse la sphère publique étatique et non étatique). Il se pourrait même que le système de la pilarisation ou la « consociation » belge soit plus éloignée du système français que le modèle allemand, puisqu'on aboutit pratiquement à une sorte de laïcité « ecclésialisée », qui fait nombre avec les cultes traditionnellement reconnus comme « religieux » par l'État – sans pour autant que le « camp laïc » dispose d'une représentation unifiée semblable à une Église ou un parti politique comme la démocratie chrétienne. Cependant selon F. Foret, si cette laïcité est moins universelle que la laïcité française, elle est plus mobilisée aujourd'hui encore, en tout cas très combative à l'occasion. À propos de la pilarisation, on peut à la fois dire qu'elle est en crise – parce qu'elle a perdu de sa pertinence en particulier à cause de l'effondrement du pilier catholique –, ou qu'elle est tellement assimilée par les Belges qu'ils ne la voient plus et qu'elle rend surtout des services de clientèle ¹⁵.

Mais comme K. Dobbelaere le souligne dans le chapitre initial intitulé « Laïcisation, forme manifeste de la sécularisation », si le religieux est affaibli depuis plusieurs décennies par une sécularisation qui s'exprime en termes de retrait, d'évidement, de brouillage, de pluralisation, et si sa capacité à peser sur les décisions s'est fortement affaiblie, le « laïque » aussi subit certaines conséquences de la sécularisation et de la laïcisation (un mot que Dobbelaere emploie à peu près au sens de Baubérot-Mathieu rappelé ci-dessus, en lui apportant cependant des compléments et des précisions à partir d'une reprise des thèses de Luhmann sur la différenciation fonctionnelle de la société). Il est frappant, par exemple, de noter que la différence laïque se manifeste, si nous avons bien compris, surtout par le vote de ou l'appui à des lois « qui permettent » (dépenalisation de l'avortement, libéralisation de l'usage des drogues, euthanasie, couples homosexuels) : ces mesures, qui ont des effets de laïcisation, sont dues à l'alliance entre libéraux et socialistes, courroies de transmission des idées laïques sans les représenter pour autant officiellement ; elles sont aussi en congruence avec la liberté individualisante ou l'individualisme libéral-libertaire, et surtout avec le pluralisme et la diversité des croyances (et du nombre des non-croyants) ; et elles s'opposent directement à l'édifice de l'éthique catholique traditionnelle et récente et permettent donc, aussi, la poursuite d'un combat laïque séculaire pour les libertés

15. Cf. dans le livre, le texte de Frédéric Moens, « Requiem ou reviviscence d'un pilier. Expériences religieuses individuelles et références politiques collectives », pp. 109-120, ainsi que ses remarques subtiles sur la place du « croire » et de l'Église catholiques dans la Belgique d'aujourd'hui.

publiques contre l'imposition des normes par l'Église. Il serait malgré tout intéressant de savoir quelles continuités et quelles ruptures signifie, pour le camp laïque, ce combat actuel pour des libertés individuelles « hors normes » par rapport au passé.

D'autre part, pour ce qui est de la sécularisation, K. Dobbelaere termine par des remarques très suggestives sur le sentiment désagréable, chez certains militants laïques, de voir, comme nous l'avons dit, la laïcité belge assimilée à un culte reconnu parmi les autres. Il parle de « mimétisme de la laïcité avec les organisations religieuses » – ce qui n'est pas totalement paradoxal dans une société sécularisée où la recherche d'identité, de visibilité voire de rites est aussi omniprésente. C'est en tout cas une des dérives plausibles à partir du moment où l'« humanisme laïque », pour faire court, réclame une représentation équivalente à celle des religions dans les institutions publiques (écoles, hôpitaux, armée, médias), de surcroît dans un contexte où les différences et les oppositions s'estompent pour les « clients » de ces institutions : n'entendait-on pas récemment une mère (en France) raconter comment, « recalée » par le curé pour le baptême de sa fille, elle avait été en toute simplicité solliciter le maire de lui accorder un baptême républicain – ce qu'il avait fait bien volontiers...

Les adjectifs accolés au mot « laïcité » irritent en France dans les milieux laïques, et on peut les comprendre. Il n'empêche : Philippe Portier, « La régulation étatique du religieux en France (1880-2008). Essai de périodisation », montre bien les évolutions diverses qui depuis une quarantaine d'années ont mené, de la part de l'État et des institutions publiques, à une laïcité d'ouverture peut-être surtout motivée par une préoccupation d'intégration. F. Foret résume même le mouvement en parlant d'un second âge de la laïcité qui serait celui d'une « reconnaissance », et, de fait, Portier emploie aussi ce mot. Il ne correspond pas à la réalité institutionnelle – qui n'a nulle part changé en profondeur récemment (qui a plutôt connu des rappels en France – 2004 – et une laïcisation sur le terrain des lois en Belgique) –, mais à de nouvelles formes pratiques de régulation des rapports de l'État avec les cultes. Elles ne signifient pas une prise de position nouvelle de l'État par rapport au fait religieux, mais une volonté d'intégration de tous et de cohésion sociale, dans une société émietlée, plurielle. Il s'agit, comme le dit Jürgen Habermas, d'intégrer les citoyens « dans le cadre d'une culture constitutionnelle partagée ».

Les droits et les avantages nouveaux ont certes une contrepartie : les religions doivent s'en tenir aux principes de liberté et d'égalité de la société démocratique. Elles doivent accepter la contestation et le débat public en cas de désaccord et cesser d'en appeler au maintien autoritaire de leurs normes. Le risque pratique, pour elles, pourrait être que devant les politiques et les décisions de l'État qui les irritent en vertu de leurs propres principes (politiques d'immigration, décisions dans le domaine de la recherche biologique, lois qui « permettent » aux

individus...), les convictions religieuses soient condamnées à se taire ou à modérer leur ardeur oppositionnelle. Jusqu'à présent, la France a été plutôt en retrait sur les lois qui fâchent (euthanasie, mariage des couples homosexuels, libéralisation des drogues) : comment l'Église catholique en particulier, mais aussi les autres, aborderont-elles ces sujets si, comme il est probable, ils aboutissent dans l'hémicycle de l'Assemblée nationale, alors même que souvent on se félicite de chaque côté des bonnes relations actuelles entre pouvoir politique et religions ?

Quand l'accommodement raisonnable pose question au Québec

C'est dans ce contexte de mutation que Jean Baubérot se demande si une « laïcité interculturelle » comme celle pratiquée au Québec ne pourrait pas être l'« avenir de la France ». La lumière viendrait-elle du pays de l'« accommodement raisonnable » ? Puisque Micheline Milot a non seulement coordonné ce numéro des *ASSR*, mais aussi écrit un article d'importance sur l'histoire et l'actualité des rapports entre religion et politique dans la Belle Province, rassurons le lecteur : le diagnostic des deux auteurs est d'autant plus convergent que Baubérot et elle-même se connaissent et entretiennent depuis longtemps des liens de travail et d'amitié. Pourtant, le Québec a connu récemment des crises importantes, précisément en raison de l'accommodement raisonnable, mal compris ou mal admis par des citoyens et aussi mal connu même au Québec : dans son livre, mené comme une enquête journalistique de qualité, avec de nombreuses réflexions sociologiques, Baubérot signale que cette ignorance atteint même des cercles où l'on ne s'y attendrait pas (il ne serait pas d'ailleurs inutile, en général, de mener aujourd'hui quelques recherches sur les degrés de ce non-savoir religieux dans les milieux dit « cultivés », et sur ses effets sociaux même).

L'« accommodement raisonnable » consiste à rétablir l'égalité dans des cas où un traitement identique favorise, paradoxalement, la discrimination. Apparemment, cette définition n'est pas toujours bien comprise, même au Québec ¹⁶, puisque c'est un cas d'accommodement raisonnable (en 2001) qui mit le feu aux poudres après que la Cour suprême l'eut confirmé. Il fut à l'origine de la crise de 2006-2008 et la création de la commission Bouchard-Taylor « sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ». Il vaut la peine de rappeler le fait divers pour lequel la décision de justice sema le trouble, car on imagine les polémiques si le cas s'était produit en France : un garçon sikh de douze ans avait laissé échapper dans la cour de récréation un poignard dissimulé sous ses vêtements ; or il se trouve que ce poignard, le *kirpan*, est un objet religieux. Après que la commission scolaire l'eût considéré comme tel et eut donc admis qu'il soit porté dans l'école à condition d'être cousu dans le vêtement (de sorte qu'il ne puisse plus tomber), le conseil d'établissement refusa cette solution.

16. J. Baubérot rappelle incidemment que dans le rapport Stasi (2004), l'accommodement raisonnable est interprété à contre-sens (p. 13).

Ensuite ce fut l'enclenchement : plainte des parents, tribunal de première instance qui donne raison à la commission scolaire, cour d'appel qui confirme au contraire l'interdiction, Cour suprême qui rejoint (en 2006) la commission scolaire... et crée l'émoi dans les médias et la population québécois. Dans le débat qui s'ensuit, on retrouve, en traduction québécoise, tous les arguments échangés en France en 2003-2004 à propos du voile ou du foulard au collège et au lycée.

À partir de là, le livre constitue en soi une excellente chronique, à la fois enquête minutieuse et réflexion pointue quant aux facettes de l'interculturel au Québec, sur la commission Bouchard-Taylor, sa naissance, son accueil et ses contestations par le public, ses travaux d'Hercule sur un an, les difficultés rencontrées, les oppositions (de certains médias notamment), la parole du tout-venant, finalement le rapport et ses propositions (avec la description détaillée de la mise en scène pour le présenter à la presse). L'ouvrage est ainsi devenu une monographie assez colorée sur le Québec actuel, grâce à une empathie forte et une attention très fine portée à tous les acteurs et à toutes les phases du débat public, et aussi grâce à nombre d'entretiens privés. Parti de l'accommodement raisonnable, on a parlé de beaucoup d'autres choses. Il n'en a pas été autrement, je crois, au moment de l'affaire du voile en France, mais le lecteur français qui se rappelle les débats d'alors peut ressentir comme une absence au Québec : celle de l'invocation à tout va de la République et de la laïcité républicaine (même si une petite musique laïque « à la française » se fait aussi entendre de temps en temps). Du coup, par moment, ce lecteur peut avoir l'impression que la référence politique, et le critère d'indivisibilité qu'elle signifie par elle-même en France, ont quelque chose de rassurant, alors qu'au Québec c'est la culture, ou le consensus des cultures, qui est censé prendre le dessus sur la diversité – un consensus culturel qui, précisément, a aujourd'hui l'impression de se trouver la menace des cultures plurielles. Les médias ont sans doute joué un rôle plus important qu'en France, avec, chez certains, une volonté constante, semble-t-il, de « contrer » les conclusions du rapport Bouchard-Taylor avant même qu'il soit publié.

Entre la commission Stasi et la commission Bouchard-Taylor, J. Baubérot marque une nette préférence pour les qualités démocratiques qu'a manifestées cette dernière, du début à la fin, et y compris dans sa réception. En France, l'État avait en partie prédéterminé le résultat de la commission Stasi : on retrouve une fois de plus ce fil qui traverse la laïcité française : le rôle décisif, en toutes circonstances, de la régulation étatique. Par un autre côté, il est frappant de voir que deux États si différents par l'histoire, la géographie, les institutions, la formation de la société, la composition de la population, les formes de la culture politique et de la culture tout court..., se trouvent confrontés au même problème culturaliste. La diversité et les droits du divers sous peine de discrimination, le vivre ensemble du divers, constituent bien la nouvelle frontière de la laïcité aujourd'hui. Mais les figures du divers sont elles-mêmes incroyablement différentes, et, probablement, les « solutions laïques » doivent-elles être différentes. Mais avec quelles constantes ?

Vers une laïcité de reconnaissance

À cet égard, le petit livre de Micheline Milot est tout à fait remarquable – l’auteur de cette note le dit sans détours, nonobstant le rôle de Milot dans ce numéro des ASSR. Alors que les présentations ramassées de la laïcité dans de petits livres ne manquent pourtant plus en librairie, elle s’est coulée avec un vrai bonheur d’exposition dans la collection « 25 questions » de Novalis, pour exposer à nouveaux frais « ce qu’est » la laïcité. Disons-le sans plus de précaution : je ne connais pas de petit livre récent qui ait formulé en si peu de pages et avec autant de profondeur les principes de la laïcité, la diversité de ses expressions historiques et géographiques concrètes, le futur prévisible de ce concept opératoire essentiel de toute modernité politique et sociale. Milot démontre que les questions simples peuvent être le meilleur chemin pour définir l’essentiel. Au hasard : « 8. La démocratie est-elle nécessairement laïque ? 10. Qu’est-ce que la laïcité *séparatiste* ? 11. Qu’est-ce que la laïcité *anticléricale* ou *antireligieuse* ? 12. Qu’est-ce que la laïcité *autoritaire* ? 13. Qu’est-ce que la laïcité de *foi civique* ? 14. Qu’est-ce que la laïcité de *reconnaissance* ? 21. Les personnes qui travaillent dans les institutions publiques devraient-elles s’abstenir de porter des signes religieux ? 22. L’État laïque doit-il accommoder les particularités religieuses de ses contemporains ? 23. Quelles sont les rapports entre droits de l’homme et laïcité ? » Chaque question porte en elle un « nœud » de la laïcité, et l’auteur y répond avec une clarté qui impressionne.

Emportera-t-elle toujours l’adhésion sur des questions comme 21, 22 et 23 ? C’est douteux, mais nul ne pourra lui reprocher de proposer des arguments inconsistants, au contraire : le livre vaut aussi par sa logique, de bout en bout. C’est, sans le dire, un petit traité de la laïcité. Avec la question 4, « Pourquoi la laïcité est-elle associée aussi exclusivement à la France ? », elle répond par une mise au point éclairante : si importante qu’elle aura été dans l’histoire en général et dans celle de la laïcité en particulier, elle ne saurait prétendre représenter le modèle ultime ; surdéterminée par l’identité nationale républicaine, elle a même le défaut de « figer la représentation qu’on se fait d’un État laïque ». M. Milot convaincra-t-elle avec son ultime conclusion, qui est aussi une prévision : « Sans doute que la justification ultime de la laïcité ne repose-t-elle plus sur l’idée de séparation (largement acquise dans les États de droit), mais sur l’aménagement que les États sauront effectuer concernant les valeurs de justice et d’égalité à l’égard de la diversité morale et religieuse. La laïcité de reconnaissance, malgré les hautes exigences éthiques et politiques qui la caractérisent, constitue sans doute un mode de régulation qui sera appelé à prendre de plus en plus d’importance dans les démocraties pluralisées ».

Si l’on se souvient qu’en 2005, le numéro des ASSR consacré à l’anniversaire de 1905 portait le titre suivant : « La république ne reconnaît... aucun culte »¹⁷

17. ASSR 129, janvier-mars 2005.

– numéro d’ailleurs problématique ou problématisant le modèle français –, on peut convenir que telle est, en effet, la question générale. La « laïcité de reconnaissance » est-elle l’avenir ? Car nous revenons forcément, en fin de compte, à une question déjà évoquée : la neutralisation du religieux par la force ou la contrainte, même juridique, n’est plus à l’ordre du jour (au grand dam de nombreux contemporains, qui craignent toujours le pire de la part des religions). Mais que signifie la neutralisation « douce » liée à cette idée positive et avenante de « reconnaissance », qui fait son chemin des deux côtés de l’Atlantique ? Aux rapports historiques conflictuels entre le « théologique » et le « politique », qui n’ont pas été historiquement sans fécondité, va-t-il se substituer des rapports de reconnaissance démocratiques ? Les conflits du religieux avec le politique sont-ils réservés aux sursauts et aux survivances fondamentalistes, ou peut-on prévoir que, malgré tout, déséquilibres et conflits divers survivront à la reconnaissance ? C’est-à-dire se trouve-t-on malgré tout devant un problème de deux ordres – le religieux et le politique – potentiellement en conflit, que même la démocratie pacifiée et laïcisée ne supprimera pas ? Jean Baubérot parle à juste titre de l’« interculturel » – mais le culturel en question continue de porter une forte composante politique, et c’est même celle qui fait problème...

La reconnaissance elle-même – du religieux par le politique – est aujourd’hui construite selon des règles purement procédurales, par élimination de tout fondement substantiel et, la plupart des auteurs le disent explicitement ou implicitement, elle naît de la sécularisation continuée et de nouveaux seuils de laïcisation. Pour le dire autrement, la reconnaissance apparaît moins comme une valeur que comme une forme de gestion par l’État démocratique d’une dissémination communautaire et individuelle destinée à s’étendre encore. On pourrait donc penser que la « reconnaissance » est une construction fragile. Mais plutôt qu’aux prophètes de malheur, peut-être faut-il faire confiance à Jürgen Habermas quand il soutient que « des institutions qui fonctionnent bien génèrent d’elles-mêmes une forme de solidarité, de sens civique, créent des habitudes de liberté, une atmosphère démocratique qui font que, en cas de crise, la société a la capacité à réagir », même s’il [Habermas] « ne problématise pas la ressource éthique, motivationnelle, la dimension volitive qui porte bien des noms, et qui semble essentielle à toute théorie de la citoyenneté et à toute vie civique dignement vécue : fraternité, solidarité, religion civique, vertu républicaine, éthique de la responsabilité... »¹⁸. C’était le premier Habermas, et même le deuxième. Mais le troisième, justement, devant « la sécularisation qui déraile », a réintroduit de plus en plus l’instance religieuse, alors même qu’il maintient fermement que nous sommes dans un âge « post-métaphysique » (mot qu’on peut traduire par « séculier » ou « sécularisé »).

18. Alexandre Dupeyrix, « Dieu, le savant et le cosmopolite. Sur des écrits récents de Jürgen Habermas », *Esprit*, mai 2009, p.18-28 (ici p. 22).

Les sociologues et les historiens n'ont certes pas à se préoccuper de la question des fondements, et donc ils n'ont pas non plus à se soucier du statut philosophique de la « reconnaissance » et des motivations qui pourraient la soutenir. Ils n'ont pas non plus à se demander ce que les religions, surtout les anciens groupes religieux dominants, pourraient faire pour garder vie et influence. Mais force est de constater que la sécularisation fait vaciller aussi les régimes de laïcité établis (après tout, la crise de l'accommodement raisonnable au Québec en est un exemple), et il importerait de savoir mieux les tenants et les aboutissants des changements post-séculiers (par exemple l'absence de savoir religieux et ses conséquences), d'avoir des éléments chiffrés et qualitatifs, et d'en connaître les effets sur les tentatives de régulation des relations entre le religieux et le politique.

Jean-Louis SCHLEGEL
Éditions du Seuil
jschlegel@seuil.com