

[DELRUELLE EDOUARD](#)

De la laïcité comme dissensus communis

Sommaire

- [Résumé](#)
- [Abstract](#)
- [Introduction : quel retour du](#)
- [La persistance d'un certain](#)
- [La désincorporation du social](#)
- [Le tiers symbolique entre \(...\)](#)
- [La laïcité comme "vide expérimen](#)
- [Quand le dissensus fait \(...\)](#)
- [Conclusion](#)
- [Bibliographie](#)

À la mémoire d'André Tosel, citoyen laïque et fraternel.

Résumé

Religion et laïcité ne sont pas en proportion inverse, comme si "plus" de laïcité signifiait "moins" de religion – et vice et versa. Il faut déplacer le problème et se demander (1) si un *certain* religieux ne persiste pas dans l'*institution même* de la laïcité et (2) si une laïcité *radicale* ne suppose pas de rompre avec cette modalité religieuse qui affecte son institution même. Pour répondre positivement *aux deux questions*, la laïcité doit entreprendre la *critique* active de ses propres présupposés. Sur ce point, on suivra la démonstration de Kintzler qui définit la laïcité comme un « *moment transcendantal* », « *espace symbolique à la fois vide et fondateur* » qui dissocie la forme pure de la loi de tout acte de foi. Une telle conception de la laïcité rejoint le jugement réfléchissant chez Kant, pour qui il n'y a de sens commun qu'à travers la suspension active des catégories qui me « *déterminent* » à penser. Le *dissensus communis* est le chiffre de la laïcité.

Mots-clés : laïcité, dissensus, critique, transcendantal, symbolique

Abstract

Secularism as dissensus communis

Religion and secularism are not in inverse proportion, as if 'more' secularism meant 'less' religion - and vice versa. The problem must be displaced : (1) does a certain form of religion persist in the very institution of secularism ? (2) does a radical secularism suppose to break with this religious modality which affects its own institution ? To respond positively to both questions, secularism must undertake active criticism of its own assumptions. On this point we shall follow Kintzler's demonstration, which defines secularism as a 'transcendental moment,' a symbolic space empty and founding, which dissociates the pure form of the law from any act of faith. Such a conception of secularism joins the Kant's reflective judgment, for whom common sense involves the active suspension of categories which 'determine' me to think. The *dissensus communis* is the figure of secularism.

Keywords : secularism, dissensus, critique, transcendantal, symbolic

Introduction : quel retour du religieux ?

Qu'est-ce qui se trouverait menacé au juste par un prétendu "retour du religieux" ? Une certaine confusion règne, du fait qu'on ne distingue pas toujours deux phénomènes pourtant spécifiques : la laïcité comme séparation de l'État et des religions, d'une part, et la sécularisation comme perte d'influence des institutions religieuses sur la société, d'autre part. Les enjeux ne sont pourtant pas de même nature : une société fortement sécularisée peut être encadrée par un État non-laïque (c'est le cas du Royaume-Uni), et inversement un État laïque est compatible avec une société imprégnée de religiosité (comme la société américaine) (Pranchère, 2014 : 531). Le retour du religieux ne signifie pas la même chose selon qu'on l'aborde avec le regard du constitutionnaliste ou celui du sociologue.

Du point de vue du constitutionnaliste, la laïcité de l'État signifie sa séparation d'avec les cultes. Cette séparation entraîne elle-même des conséquences qui vont dans des sens contradictoires : d'un côté, la neutralité de l'État garantit la libre expression des convictions religieuses et le libre exercice des cultes, ce qui suppose sa non-intervention dans le domaine spirituel ; mais d'un autre côté, le même principe de neutralité peut être convoqué pour reléguer les religions dans la sphère privée et confier à l'État l'animation de l'espace public. Du principe de séparation, on conclura en sens opposés que « *le politique n'a pas à se mêler du religieux* », ou à l'inverse que « *le religieux n'a pas à se mêler de politique* » [1].

Ce schème de la séparation induit l'illusion d'une sorte d'égalité entre l'État et les religions, comme si chacun était maître chez soi, dans une sphère qui lui serait propre. Or, c'est faux. Le partage des rôles entre l'État et les religions, c'est l'État qui le fixe. C'est lui qui détermine la place du religieux dans la société – d'où le principe régulièrement réitéré selon lequel la loi positive prévaut (et doit prévaloir) sur toute prescription religieuse ou philosophique (Delruelle, 2016 : 2).

Le retour du religieux menacerait-il le principe de laïcité ainsi entendu ? Dans aucun des pays où il est en vigueur ne pèse à ma connaissance une telle menace. Certes, on peut s'inquiéter que des partis se

présentent aux élections sous une bannière religieuse ou que des droits fondamentaux comme l'avortement, l'euthanasie ou le mariage entre personnes de même sexe soient ouvertement remis en cause par les lobbies religieux conservateurs, mais cela n'affecte pas, en réalité, le principe de séparation, ni la primauté normative du politique.

Du point de vue du sociologue cette fois, la sécularisation de la société présente elle aussi plusieurs visages. On ne saurait en effet confondre le déclin des pratiques culturelles et de la foi, qui relève du comportement individuel, d'un côté, et la perte d'emprise du pouvoir religieux sur les institutions d'éducation, de santé et de solidarité, qui relève de l'organisation sociale, d'un autre côté. Si le premier phénomène est le plus visible, c'est le second qui a été le plus déterminant sur le plan historique. On oublie que l'édification progressive, mais irrépessible de l'État social au XX^e siècle n'avait pas seulement pour but de limiter l'emprise du marché sur l'existence des individus, mais aussi de briser la tutelle que l'Église exerçait sur eux, à travers le quasi-monopole qu'elle détenait sur les structures éducatives, hospitalières et caritatives.

À nouveau, on ne voit pas que ce processus historique de "longue durée" soit aujourd'hui fondamentalement remis en cause. Dans un pays comme la Belgique, une majorité d'établissements scolaires et d'hôpitaux sont confessionnels (en clair : catholiques), mais étant financés par l'État social, ils sont soumis à son pouvoir de régulation ; et dans la pratique, élèves et patients sont *de facto* traités dans ces établissements comme ils le seraient dans des structures neutres ou laïques.

Quant à une prétendue résurgence de la pratique et de la foi religieuses, on peut se demander s'il ne s'agit pas, là aussi, de la superposition de phénomènes hétérogènes. Sous l'expression "retour du religieux", on pointe en effet aussi bien le succès du spiritualisme (qui répond à une demande intérieure de sens) que celui du charisme (basé sur l'émotion collective) et bien sûr du fondamentalisme (dont la structure est celle d'idéologies politiques) (Liogier, 2016 ; 13). Mais qu'ont réellement en commun ces trois formes contemporaines du religieux – dont on observera qu'elles traversent toutes les grandes religions universelles ? Peut-être une même quête d'identité personnelle. Mais la difficulté d'être soi, qui résulte de la nécessité proprement moderne d'avoir à se choisir, à se situer, n'est-elle pas, à nouveau, caractéristique d'un monde profondément sécularisé ? On aboutit ainsi à ce paradoxe que ces nouvelles formes de religiosité, loin d'être des freins à la sécularisation en cours, en sont peut-être des agents efficaces ...

En d'autres termes, même dans l'hypothèse où les religions "progresseraient" soudainement en ce début de XXI^e siècle, on doit reconnaître que c'est à l'intérieur d'une forme politique (laïcité) et sociologique (sécularité) qu'elles ne déterminent plus.

Il faut aussi faire un sort à l'hypothèse selon laquelle le retour du religieux concernerait essentiellement, voire exclusivement, la religion musulmane – comme si celle-ci était intrinsèquement incapable de se séculariser, à la différence du « judéo-christianisme » acclimaté depuis longtemps aux conditions de la

laïcité et de la sécularité. Ici, le religieux ferait donc “retour” sous la forme d’un “choc” entre des civilisations réputées incompatibles (Huntington, 1996). Mais cette hypothèse repose sur le cliché “orientaliste” le plus éculé, celui d’un islam monolithique et rétrograde (Saïd, 2005), et feint d’ignorer que le fondamentalisme ne s’observe pas seulement chez les salafistes, mais aussi chez les néoconservateurs protestants ou catholiques, les ultra-orthodoxes juifs, et même les bouddhistes intégristes. Si l’idée d’un choc des civilisations entre « *un islam en pleine santé* » et « *un Occident moribond* » est devenue un lieu commun (ainsi chez Onfray, 2016), c’est, on le sait, en raison de l’abcès de fixation que constituent le terrorisme islamiste et les crispations autour des diasporas musulmanes en Europe (symbolisées par “la question du foulard”). Pourtant, un effort minimal de documentation conduit à voir que les pratiques religieuses au sein de ces diasporas tendent à se rapprocher de celles du reste de la population (Torrekens, 2009), et que dans les pays musulmans mêmes, les modes de vie se sécularisent à grande vitesse sous l’effet de la mondialisation (Courbage & Todd, 2007).

La persistance d’un certain religieux dans l’institution même de la laïcité/sécularité

Il ne me paraît donc pas du tout adéquat de parler de retour du religieux pour décrire la façon dont se réaménagent, en ce début de XXI^e siècle, les rapports entre croyances, États et sociétés. Entendons-nous bien : il serait vain de nier que la question religieuse « travaille » en profondeur nos sociétés contemporaines. Mais précisément : à quelle profondeur ? Si le religieux surdétermine à ce point les débats autour du vivre ensemble, alors même que la laïcité (au sens de la séparation de l’État et des religions) et la sécularité (au sens de la perte d’influence sociale et culturelle des institutions religieuses) apparaissent comme inexorables, c’est forcément que le religieux ne doit pas être envisagé malgré la laïcité et la sécularité, mais avec elles. L’image des vases communicants n’est pas opératoire : religion et laïcité/sécularité ne sont pas en proportion inverse, comme si “plus” de laïcité/sécularité signifiait “moins” de religion – et vice et versa. Il faut donc déplacer le problème et se demander (1) si un certain religieux ne persiste pas dans *l’institution même* de la laïcité et (2) si une laïcité radicale ne suppose pas de rompre avec cette modalité religieuse qui affecte son institution même.

À vrai dire, cette double hypothèse hante toute réflexion approfondie sur la “sortie” de la religion. S’interrogeant sur la différence entre le religieux et le politique (par laquelle on définit communément la laïcité), J-Y. Pranchère se demande si celle-ci ne relève pas plus profondément « *d’un acte d’institution de cette différence qui se situerait inévitablement en deçà du partage qu’il institue et qui, pour cette raison, ne pourrait tomber sous son propre régime, autrement dit qui serait lui-même indissolublement politique et religieux* ». Il s’agit donc de se demander si la séparation du politique et du théologique n’est pas « *elle-même un acte ou une décision théologico-politique* », ou encore si la laïcité n’est pas intrinsèquement une « *entreprise religieuse* » ? (Pranchère, 2014 : 534).

Dans la même veine, J. Robelin relève que quand la laïcité se veut antireligieuse, elle donne lieu paradoxalement à un « *fourmillement de religions laïques* », comme on le voit au XIXe siècle chez Saint-Simon, Comte, Durkheim, ou encore dans les messianismes communistes : « *il n'y a pas de retour du religieux, parce qu'il était latent ou même déclaré dans l'exercice même de la laïcité, dans les formes de rationalité qui la déployaient et la justifiaient* » (Robelin, 2012 : 1). Comme si ces formes, quand bien même se rempliraient-elles de “contenus” idéologiques séculiers, voire athées, ne pouvaient échapper à une certaine économie du sacré entendu à la fois (1) comme tension vers, horizon et (2) comme centre des tabous et des interdits – économie qui requerrait forcément quelque “maître signe” du discours, signe au-delà des signes, qui ne réfère qu'à soi. Que Dieu cesse être ce signe autoréférentiel ne touche pas fondamentalement cette économie du sacré, puisqu'il peut être allègrement remplacé par Science, Révolution, Humanité, etc.

La question n'est donc pas de savoir si le religieux fait retour contre la laïcité/sécularité, mais (1) comment une certaine économie du religieux se maintient dans et par l'institution même de cette laïcité/sécularité, et (2) s'il est possible (et souhaitable) d'échapper à cette forme “transcendantale” de religieux. Dans la perspective ouverte par Blumenberg (qui se refusait à comprendre la modernité comme une simple sécularisation de schèmes théologiques préexistants) (Revault d'Allonnes, 2004), je crois qu'il faut répondre positivement aux deux questions, ce qui implique que la laïcité entreprenne la **critique** active de ses propres présupposés et s'assume, de ce fait, sur le plan éthique comme sur le plan politique, comme une méthode transcendantale réfléchie, et non comme une simple modalité d'organisation des croyances.

La désincorporation du social

Le paradigme le plus puissant pour repenser la laïcité/sécularité reste, selon moi, la théorie politique de Claude Lefort, et en particulier sa conception de la démocratie comme épreuve de désincorporation du social (Delruelle, 2008). Cette conception s'appuie elle-même sur les travaux de l'historien Ernst Kantorowicz. Dans *Les deux corps du roi* (Kantorowicz, 1989), ce dernier soutient que la matrice idéologique de l'État moderne se situe dans la théologie politique médiévale, et plus précisément dans l'idée que le royaume est un corps mystique dont le corps du roi est la tête. La doctrine des deux corps du roi, théorisée par les légistes élisabéthains puis ceux de l'époque Tudor, affirme que le roi est une personne géminée qui possède deux corps – un corps naturel comme n'importe quel autre homme, sujet à la finitude et à la mort, et un corps surnaturel politique qu'il forme avec ses sujets, et qui ne meurt pas. Cette doctrine est une sécularisation du modèle christologique des deux corps du Christ doté d'un corps humain et d'un corps mystique. La question ouverte par Kantorowicz est donc bien celle de la religiosité du politique, dont on voit qu'elle est moins affaire de transcendance que de présence. En effet, si l'État est quelque chose de sacré, c'est parce qu'il est présent à eux, parce qu'il fait corps avec eux. L'État est doté d'une permanence qui permet aux mortels qui en sont membres de s'attacher charnellement à lui qui est immortel.

La stratégie de Lefort est de combattre Kantorowicz sur son propre terrain. Il suit d'abord Kantorowicz : le roi, écrit Lefort, « *assujetti à la loi et au-dessus des lois, condensait dans son corps, à la fois mortel et immortel, le principe de la génération et de l'ordre du royaume. Celui-ci se voyait lui-même figurer comme un corps, comme une unité substantielle, de telle sorte que la hiérarchie de ses membres, la distinction des rangs et des ordres, paraissait reposer sur un fondement inconditionné* » (Lefort, 1986 : 26). La monarchie est bien une transcendance dans l'immanence : transcendance du Royaume, de la Patrie comme entités mystiques, dans l'immanence du territoire, de la population, de la monnaie, du fisc, etc. : « *l'engrenage des mécanismes d'incarnation assure une imbrication du politique et du religieux* » (Lefort, 1986 : 299). Il ne s'agit donc pas d'une simple métaphore, mais d'un principe générateur de pratiques juridiques, politiques, fiscales ou pénales tout à fait concrètes.

Mais pour Lefort, Kantorowicz n'a pas saisi la révolution démocratique du tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. « *Désormais, le théologique et le politique sont dénoués ; une nouvelle expérience de l'institution du social s'est dessinée* » (Lefort, 1986 : 299). Avec la démocratie, le lieu du pouvoir devient en effet, selon Lefort, un lieu vide, au sens où il est interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. Les mécanismes de l'exercice du pouvoir demeurent, mais le lieu du pouvoir s'avère quant à lui infigurable.

Or, cet effacement de toute autorité incontestée au sommet de l'État entraîne celle de l'unité substantielle de la société. Car si le pouvoir n'est plus incorporé dans une personne ou un groupe, la société ne peut plus se figurer elle-même comme un corps : désormais les différenciations anthropologiques qui traversent les rapports sociaux cessent de paraître intangibles. Une logique égalitaire et émancipatrice peut alors s'ouvrir, faisant de la société démocratique une société historique « *désormais vouée à accueillir l'irreprésentable* ». Autrement dit, « *la démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères de certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement de la Loi, du Pouvoir et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sur tous les registres de la vie sociale* » (Lefort, 1986 : 299).

La désincorporation du pouvoir produit quelque chose de nouveau : le lieu vide du pouvoir ouvre un espace public de compétition et de débat sans terme et sans garant, qui s'entretient donc de la division et du conflit sans cesse relancés. Paradoxe de la démocratie : « *l'aménagement d'une scène politique, sur laquelle se produit cette compétition, fait apparaître la division, d'une manière générale, comme constitutive de l'unité même de la société. Ou, en d'autres termes, la légitimation du conflit purement politique contient le principe d'une légitimité du conflit social sous toutes ses formes* » (Lefort, 1986 : 28). La démocratie n'est donc pas ce régime où le pouvoir appartient au peuple, mais où il n'appartient à personne. L'essence de la démocratie, ce n'est pas l'autodétermination, mais l'indétermination.

Par contraste, Lefort montre que le totalitarisme (fascisme, nazisme, mais aussi stalinisme ou maoïsme) naît du désir de conjurer la menace d'une société privée de fondement, de ressouder le pouvoir et la

société, donc de bannir l'indétermination démocratique. « *Depuis la démocratie et contre elle se refait ainsi du corps* » (Lefort, 1981 : 183). Les idéologies totalitaires sont obsédées par l'image du Peuple-un, transparent à lui-même, ethniquement et/ou idéologiquement homogène. Dans une société totalitaire, il ne peut y avoir de différence à soi, d'épreuve divisante de l'indétermination, ou plus exactement la division ne peut-elle être une division interne, mais seulement une division entre intérieur et extérieur, dedans et dehors, amis et ennemis, bref entre « *nous* » et « *eux* ». Alors que la démocratie assume la désincorporation du social et en fait le ressort de son historicité, le totalitarisme, lui, à partir de la panique suscitée par le vide du pouvoir, entretient le fantasme du peuple-un, du corps social soudé à sa tête, délivré de toute division et de toute impureté. La menace totalitaire est donc inhérente à l'aventure démocratique elle-même, elle sourd dans toute résurgence de populisme, de racisme, d'extrémisme ...

Il y a toutefois un contresens à ne pas commettre, mais auquel prête parfois l'argumentation de Lefort lui-même. Dans sa polémique contre le totalitarisme soviétique, et contre la critique marxiste des droits de l'homme (celle-ci ayant, à ses yeux, en partie ouvert la voie à celui-là), Lefort peut donner l'impression d'identifier l'expérience émancipatrice du lieu vide du pouvoir à l'institution du marché économique et à la promotion de l'individu tel que le conçoit le libéralisme. Une lecture plus attentive de ses derniers textes révèle pourtant qu'il ne confond nullement libéralisme et démocratie, et combien est grande sa crainte que le « *capitalisme sauvage* » ne conduise « *à de nouvelles formes d'autoritarisme* » (Lefort, 2007 : 750, 781). Il n'en demeure pas moins que Lefort refuse d'admettre que le capitalisme est lui aussi un mode d'incorporation des individus – au double sens où il assujettit les corps à sa logique et où il s'inscrit dans les corps mêmes sous la forme d'habitus intériorisés. Comment nier, pourtant, que le Capital agisse comme un « maître signe » ? Faute de s'être interrogé sur l'efficace symbolique du capitalisme et sur ses contradictions, Lefort a enfermé sa réflexion dans la seule opposition entre démocratie et totalitarisme. On ne peut pourtant réfléchir à la question de la laïcité sans la replacer dans le contexte d'une mondialisation économique qui la conditionne directement.

Le tiers symbolique entre religion et capitalisme

C'est l'immense mérite d'André Toser d'avoir tenté de poser le problème dans toute sa complexité à partir de la notion de symbolique telle que l'a élaborée l'anthropologie française de Lévi-Strauss à Godelier (Toser, 2008 ; 2011 ; 2015). Selon ces derniers, les sociétés humaines s'organisent à partir d'un tiers symbolique qui exprime le caractère impersonnel, objectif des rapports sociaux, par-delà les relations interpersonnelles empiriques et les communautés concrètes impliquées par ces rapports. Autrement dit, des relations de parenté et des relations économiques ne suffisent jamais à faire société (Godelier, 2007 : 89) ; celles-ci doivent s'insérer dans un ordre symbolique assignant à chacun une place, une position dans un système social de coopération qui est aussi un système de hiérarchie et de dépendance (femmes/hommes, enfants/parents, serfs/maîtres, fidèles/Dieu, etc.). Dieu, les Ancêtres, la Loi, etc., sont autant de figures imaginaires, donc fluctuantes, de ce tiers. Le tiers symbolique est donc une forme

transcendantale en même temps qu'un *a priori* toujours historique – Tosel récusant (à juste titre) la fixation lacanienne de ce transcendantal sur la figure du Père, comme le font Pierre Legendre ou Dany-Robert Dufour (Tosel, 2011 : 103 ; 149).

Dans les sociétés prémodernes, la figure du tiers symbolique est toujours religieuse. Le Tout se présente comme Autre qui vient à la fois légitimer et limiter le pouvoir. Si celui-ci peut être contesté, voire renversé, c'est au nom même d'un ordre qui, lui, doit être conservé. Du fait de son caractère holiste, fortement encastré, ce type de sociétés garantit à chacun de ses membres une place (même peu enviable) dans la structure sociale.

Tosel confronte ces acquis de l'ethnologie d'inspiration structurale avec l'analyse marxienne du capitalisme. Y a-t-il place, dans le matérialisme historique, pour la notion de symbolique ? Tosel repère une ambivalence, ou plus exactement un fléchissement chez Marx, entre le *Manifeste communiste* (1848) et le *Capital* (1867). Dans un premier temps, Marx semble identifier le capitalisme à un processus de totale désymbolisation sociale et culturelle : tout sacré, toute valeur, toute institution sont dissouts en flux marchands dans « *les eaux glacées du calcul égoïste* » : les hommes sont condamnés à porter un regard cru sur l'exploitation nue, brute qu'ils subissent, mais ils sont aussi promis, dialectiquement, à une resymbolisation complète de leurs rapports réciproques dans la fraternité communiste. Mais dans un second temps, comme si la solidité du capitalisme l'avait amené à remanier son point de vue, Marx élabore sa théorie du fétichisme de la marchandise, que Tosel interprète comme l'ébauche d'une théorie du tiers symbolique – mais un tiers qui se révèle contradictoire : la « *Trinité* » du Capital (profit), de la Terre (rente foncière) et du Travail (salaire) s'est érigée en « *religion de la vie quotidienne* » – mais une religion qui, tels Vampire ou Moloch (métaphores récurrentes chez Marx), broie ses victimes à mesure qu'il les subjugué (Tosel, 2011 : 136). Le capitalisme est un tiers symbolique qui se maintient en vouant à la désymbolisation un nombre toujours croissant d'individus devenus inutiles, superflus. Derrière la figure imaginaire des hommes réputés "libres" et "égaux", Marx pointe le réel de la concurrence qui en fait des « *hommes jetables* » (Ogilvie, 2012) et précipite des populations entières dans l'exclusion, ou plutôt la désaffiliation (Castel) – qui peut se définir comme la situation de ceux qui ne sont plus que des individus, autrement dit qui trouvent plus de place dans l'ordre symbolique – sinon celle de « *surnuméraires* ».

Est-ce à dire qu'on puisse attribuer au capitalisme une puissance de type religieux ? On objectera que la puissance des dieux provient de ce que les gens y croient, par investissement fantasmatique (ancré dans l'inconscient freudien), tandis que la puissance du fétiche marchand résulte de tout un système d'interactions sociales qui n'ont pas besoin d'être ancrées dans l'inconscient pour produire leurs effets aliénants. Certes, et c'est bien pourquoi le capitalisme ne peut fonctionner qu'à l'intérieur d'un complexe symbolique plus large (État, Nation, Humanité) qui à la fois le légitime (en ce qu'il naturalise lesdites interactions) et le déborde (en ce qu'il fait place aussi à toutes sortes d'interactions non-marchandes).

L'introduction de la notion de tiers symbolique dans l'analyse marxiste permet donc de faire l'hypothèse que le capitalisme est à la fois un système social qui repose sur des conditions de possibilité non-économiques, et une dynamique d'accumulation qui détruit tendanciellement ces conditions [2]. Comme tout système social, le mode de production capitaliste repose sur des maîtres signes qui le légitiment (Liberté, Propriété, etc.), de même qu'il s'articule à des institutions non-économiques (famille, État, culture et nature, etc.) qui lui permettent de se *reproduire* comme tiers symbolique. Mais en tant que dynamique économique vouée à l'accumulation pour l'accumulation, il tend aussi, comme on le voit tous les jours, à détruire ces institutions : inégalités femmes/hommes, démantèlement des services publics, dérèglement environnemental et climatique, etc. Autrement dit, la contradiction qui travaille le capitalisme n'est pas seulement économique, elle affecte l'ensemble du tiers symbolique qui le rend possible.

Si le réaménagement théorique proposé par Tosel est exact, cela signifie que face à ce tiers symbolique contradictoire qu'est le capitalisme, il y a au fond deux attitudes possibles :

- si la dynamique d'accumulation n'est pas enrayée, si elle s'accélère même (comme c'est le cas actuellement), les acteurs sont amenés compenser la désymbolisation induite par celle-ci (désenchantement, perte des repères, etc.) par des injections forcées de symbolique de type ethnique ou religieux. S'il est pertinent de parler de "retour du religieux", c'est peut-être pour désigner ce processus de resymbolisation identitaire dans des clivages de type nous / eux, amis / ennemis au sein d'un tiers symbolique ("système") capitaliste laissé à ses contradictions ;
- la seconde attitude consiste à lutter prioritairement contre la dynamique d'accumulation, en essayant de promouvoir une meilleure redistribution des richesses, de resserrer l'écart entre les places, bref en s'efforçant de faire évoluer le tiers symbolique capitaliste vers plus de justice sociale – à l'opposé de toute fuite en avant identitaire dans des *nous* exclusifs. Agir sur le tiers symbolique selon une optique progressiste, c'est éviter qu'il ne s'abîme dans ses propres contradictions, donc en un sens c'est le sauver de lui-même – en préservant en priorité les institutions qui le rendent possible (protections sociales, services publics, école, environnement, etc.), à commencer par l'État comme tiers symbolique protecteur et émancipateur. Un tel schéma exclut logiquement la voie révolutionnaire, si l'on entend par là la destruction du tiers symbolique existant et l'institution d'un tiers transparent au social, et où toute forme d'exploitation et de domination serait abolie. Telle était très certainement la vision « messianique » de Marx lui-même. Mais précisément, une telle visée d'un tout nouveau monde, d'un tout nouveau mode d'incorporation symbolique, ne relève-t-il pas fondamentalement de la croyance religieuse ? Parmi les penseurs communistes actuels, Alain Badiou est certainement celui chez qui un tel fonds religieux est le plus explicite. Très significativement, il assimile le communisme à une « incorporation » : « le corps individuel et tout ce qu'il entraîne avec lui de pensées, d'affects, de potentialités agissantes, etc., devient un des éléments d'un autre corps, le corps-de-vérité, existence matérielle dans un monde donné d'une vérité en devenir ». Quand le militant décide de « franchir les limites (d'égoïsme, de rivalité, de finitude), il devient, par incorporation, une partie

agissante d'un nouveau Sujet » (Badiou, 2010 : 10). Ce Sujet, ce « *corps-de-vérité* », Badiou le qualifie de « *corps glorieux* » (assumant donc explicitement la métaphore religieuse) - corps glorieux de tous les insurgés anonymes, de tous les sans-noms, qui devient tangible, réel à travers la médiation des « *individus glorieux et typiques* » (Badiou cite Spartacus, Robespierre, Toussaint-Louverture, Lénine, Mao, Che Guevara). Pour le militant anonyme, ces noms propres sont « *comme la médiation de sa propre individualité, comme preuve qu'il peut en forcer la finitude* » (Badiou, 2010 : 19).

À rebours d'un tel paradigme cryptothéologique (dont j'ai tenté une critique plus systématique : Delruelle, 2015b), je pense qu'une politique émancipatrice consiste en une *désincorporation* symbolique, au sens d'un tiers qui ne serait plus incorporé (fixé dans un imaginaire glorieux et inscrit dans les corps), mais un lieu vide infigurable et ouvert à la confrontation des points de vue. Dans cette perspective, on peut d'ailleurs éclairer la théorie lefortienne du lieu vide du pouvoir à l'aide des acquis du structuralisme (en dépit de l'opposition constante de Lefort à son encontre : Delruelle, 2015a). En effet, l'incorporation symbolique n'est-elle pas une façon de neutraliser la structuralité de la structure par un geste qui consiste à lui donner un centre, de limiter le jeu de la structure en le référant à quelque point de présence, origine, *archè*, *telos*, etc. ? (Derrida, 1967 : 409). Les maîtres signes dont l'histoire politique n'est en fin de compte que la déclinaison (Dieu, Roi divin, Peuple, etc.) n'ont en effet pas seulement pour fonction "positive" d'assigner à chacun sa place de sujet dans l'espace social, mais aussi de neutraliser toute contestation de celui-ci, d'effacer sa fictionnalité intrinsèque en *naturalisant* les différences anthropologiques qui forment le système global des relations sociales. La démocratie, dans sa dimension critique fondamentale, est *a contrario* la "découverte" que « *le centre n'a pas de lieu naturel, mais est une fonction, un non-lieu où se jouent à l'infini des substitutions de signes* », que toute structure est un « *système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences* » (Derrida, 1967 : 411). Autrement dit, c'est d'un même mouvement que la démocratie substitue à l'incorporation mystique du pouvoir l'efficace d'un "lieu vide" du pouvoir (Lefort), et que la critique des maîtres signes du discours révèle que tout Tiers symbolique n'est jamais qu'une « *case vide* » entre des séries hétérogènes (Deleuze, 2002), ou pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss, un « *signifiant flottant* » toujours en excès sur quelque signifié qui se présenterait comme origine fixe ou fondement (Lévi-Strauss, 1954). S'il y a une leçon politique à retenir du structuralisme, c'est qu'il ne saurait être question « *de mettre l'homme à la place de Dieu pour changer de structure* » (Deleuze, 2002 : 301).

C'est à la même conclusion qu'arrive Tosel : dans une démocratie authentique, « *l'Autre est fondement sans fondement, il n'est pas un corps un et plein fait de corps, il est ce rien, ce vide qui permet la confrontation des conatus* » (Tosel, 2011 : 121). Le Tiers devient rationnel, non pas au sens où il serait « *instance de vérité pure* », « *point de vue des points de vue* », mais au sens où « *la raison se produit comme écart d'un ordre symbolique à lui-même* », « *critique de l'ordre symbolique dominant en sa configuration existante* » (Tosel, 2011 : 149).

La laïcité comme “vide expérimental” : comment ne pas croire ?

Encore faut-il rendre compte de cette autoproduction de la raison, de cet écart critique du symbolique à lui-même en lequel consisterait donc – car tel est bien l'enjeu ! – une laïcité radicale. La tentative théorique la plus aboutie à ce sujet est très certainement celle de Catherine Kintzler (Kintzler, 2007 ; 2014). Celle-ci définit classiquement la laïcité par la liberté absolue de conscience et la coexistence des libertés d'opinion et de croyance. Mais la force de son argumentation est de montrer que la laïcité comme « *dispositif de pensée* » est bien plus et bien autre chose que le modèle courant de la *tolérance*. Selon ce modèle (élaboré par Locke), dans une société libre toutes les croyances doivent pouvoir être admises (« *personne n'est tenu d'avoir une religion plutôt qu'une autre* »), ce qui implique que l'État s'abstienne de commander ou d'interdire en la matière. Mais Kintzler fait judicieusement observer que la tolérance de Locke s'applique à toutes les croyances, mais pas ... à l'incroyance : « *ceux qui nient l'existence d'un Dieu ne peuvent en aucune façon être tolérés* ». La raison avancée par Locke en est que « *de la part d'un athée, ni la promesse, ni le contrat, ni le serment – qui forment les liens de la société humaine – ne peuvent être quelque chose de stable et de sacré, à tel point que, l'idée même de Dieu supprimée, tous ces liens sont ruinés* » (Locke, 1992 : 206). En d'autres termes, l'incroyant serait incapable de se lier aux autres au sein d'un ordre symbolique stable. L'athée est la figure (proprement démoniaque) de la désymbolisation. Telle est bien la réalité d'un pays effectivement “tolérant” comme les États-Unis, où la normalité sociale est d'avoir une religion (peu importe laquelle), et où l'athéisme est souvent perçu comme une anomalie, indice de non-fiabilité. Or précisément, objecte Kintzler, le dispositif laïque non seulement accepte l'athéisme comme opinion parmi d'autres, mais est même fondé sur l'incroyance comme position qui suspend l'attitude de croyance elle-même, comme forme politique qui fait le vide de tout lien, toute appartenance. La possibilité de ne pas croire, de se délier de toute adhésion communautaire, serait la condition même d'une Cité authentiquement laïque. Autrement dit, Kintzler propose de concevoir la laïcité comme un « *moment transcendantal* », « *espace à la fois vide et fondateur* » qui écarte de la constitution politique tout acte de foi et pose le principe de la *contingence* de l'attitude religieuse elle-même (Kintzler, 2007 : 20-22).

Mais ce n'est pas seulement la tradition lockéenne de la *toleration* anglo-saxonne que conteste Kintzler ; elle s'en prend aussi à la conception durkheimienne française selon laquelle (nous l'avons vu) toute société repose sur l'adhésion de ses membres à quelque Autre symbolique – conception qui continue donc, elle aussi, de penser l'association sur le modèle fiduciaire de l'adhésion et de la croyance. Or, n'est-ce pas sur ce modèle qu'est fondée la laïcité “à la française” quand elle se présente comme ce socle de valeurs auquel les citoyens doivent adhérer par-delà leurs convictions personnelles ? Derrière Durkheim et les idéologues de la Troisième République, c'est cette fois Rousseau qui est visé – et plus précisément le Livre 4 du *Contrat social* qui fait reposer la vitalité de la volonté générale sur l'existence d'une « *religion civile* » certes compatible avec d'autres croyances particulières, mais seule garante du lien social, socle du vivre-ensemble. La laïcité comme “vide expérimental” s'écarte donc à la fois de la religiosité générique et

fédératrice prônée par Rousseau et de la *toleration* selon Locke, l'une comme l'autre conservant cette modélisation religieuse du lien social selon laquelle il n'y aurait de loi qu'adossée à une foi.

Tout au contraire, pour Kintzler, en démocratie la loi n'a pas besoin d'avoir la forme de la foi, elle est une pure forme vide qui ne lie réciproquement les citoyens qu'en tant qu'ils sont libres et égaux – citoyens-démons (*"démons de la liberté"*, dit Victor Hugo), au sens où le démon prétend se soustraire à toute extériorité et ne dépendre de rien ni de personne (Kintzler, 2007 : 25). Alors que la tolérance commence par 1 (il faut croire au moins à quelque chose), la laïcité commence par zéro (aucune croyance n'est présumée, toutes les pensées sont licites, même celles qui n'existent pas) (Kintzler, 2014 : 19).

Faut-il reprocher à Kintzler l'abstraction de son dispositif de pensée ? Baubérot et Millot y voient « *une pure logique de savoir dégagée d'ancrage empirique, de détermination sociale* ». Ils soupçonnent même la laïcité selon Kintzler de vouloir « *s'affranchir de la corporéité charnelle de la pensée* », de se croire capable « *de revêtir un corps immortel et glorieux* » (Baubérot & Millot, 2011 : 68). Il s'agit là, je pense, d'un contresens complet sur la nature de la laïcité comme "moment expérimental". Comme l'image du démon le suggère, l'arrachement à tout lien, toute adhésion, consiste bien plutôt en une *désincorporation* des figures de l'Autre – c'est-à-dire en une dissolution de toute image du corps attachée à soi. Baubérot et Millot manquent de voir que le vide transcendantal en lequel consiste la laïcité selon Kintzler est le produit d'une expérience – celle de l'absolue contingence de toute croyance : ce « *vide expérimental* » (c'est son expression) est en effet indissociable d'un « *travail de reconquête de soi-même qui suppose l'épreuve du doute* ». Le paradigme du citoyen, aux yeux de Kintzler, est le déraciné qui fait l'épreuve de se dépayser, de « *faire un pas à l'extérieur et en deçà des certitudes* » - à l'instar de l'élève qui apprend sa propre langue comme une langue étrangère, en s'initiant à la grammaire et en lisant les poètes, c'est-à-dire en la découvrant et donc en se découvrant autre (Kintzler, 2014 : 49).

On ne peut pas non plus faire grief à Kintzler d'avoir « *ignoré la portée de la critique du doublet empirico-transcendantal par Michel Foucault* », comme si la fondation transcendantale de la laïcité, du fait de son abstraction anhistorique, se condamne à reconduire les différenciations anthropologiques (homme/femme, maître/élève, gouvernant/gouverné, etc.) dans ses modalités empiriques existantes (Tosel, 2015 : 61). Ici aussi, la critique porte à faux. Car ce qui est suspendu par le vide expérimental, ce ne sont pas ces modalités mêmes, mais la *croyance* en elles. Or c'est précisément cette suspension active de la croyance qui rend possibles la contestation de ces modalités empiriques et partant, une reconfiguration plus égalitaire et plus émancipatrice de ces différenciations anthropologiques. Insistons-y : l'incrédulité transcendantale est une suspension *active*, un performatif si l'on veut : une expérience de pensée qui, en niant le réel, s'autorise à en repenser le fondement. Si le citoyen laïque n'est nullement sommé de se couper de ses racines, il est en revanche invité à *suspendre* ses attaches particulières, en entretenant avec celles-ci un rapport critique qui est la condition de toute véritable liberté de conscience. « *Si les hommes naissent libres et égaux en droits, ils ne le demeurent que s'ils se saisissent de leur autonomie. Cette*

appropriation ne s'effectue que par un parcours susceptible de les rendre maîtres d'eux-mêmes en les soustrayant à la tutelle d'autrui » (Kintzler, 2014 : 49).

Quand le dissensus fait communauté

Kintzler inscrit sa démarche dans le sillage de Kant qui, on se le rappelle, définissait les Lumières comme arrachement à la tutelle d'autrui – arrachement qui ne consiste nullement en une posture subjective souveraine, mais en un décentrement continué de la pensée par rapport à elle-même. L'émancipation, Kant y insistait, est une question de « *courage* », et non de compétence intellectuelle (Kant, 1784) : courage de se délier de ses attaches, de ses intérêts, et d'expérimenter des modalités du penser et du croire jusque -là inexplorés. D'où l'idée que penser *par soi-même*, c'est paradoxalement penser « *en se mettant à la place de tout autre* » – ce qui est très exactement la définition du jugement réfléchissant chez Kant. Alors que dans le jugement déterminant, l'universel (la Loi : l'Autre) est donné comme ce que la pensée doit s'attacher à croire ou connaître, dans le jugement réfléchissant, c'est le cas particulier est donné, et l'universel (la Loi : l'Autre) est ce qu'il faut chercher par-delà les modalités symboliques existantes (Kant, 1791 : 27-28). Que « *seul le particulier soit donné* » signifie que "quelque chose" surgit comme événement, comme "réel" en excès sur les catégories du connaître et du vouloir. Ce "réel" me saisit esthétiquement ou émotionnellement, me faisant éprouver les limites du cadre symbolique. Pour penser ce réel, je dois dès lors suspendre tout « *intérêt* » cognitif ou moral, mettre hors circuit tout rapport d'utilité ou de moralité avec ce réel (Kant, 1791 : 50). Alors seulement je suis en mesure de le réfléchir, c'est-à-dire d'explorer librement le sens qu'il a pour moi, à partir des sentiments de plaisir et/ou de peine qu'il suscite en moi – sentiments que Kant qualifie de « *désintéressés* », c'est-à-dire de flottants sur le plan symbolique. À la base de toute autonomie (de tout arrachement aux tutelles), il y a ce que Kant appelle « *l'héautonomie* », c'est-à-dire la capacité de la pensée de légiférer sur elle-même, de se recueillir en elle-même. En s'attardant sur elle-même, la pensée fait le vide pour s'éprouver telle que tout autre humain mis dans la même situation l'éprouverait à son tour : « *le jugement de goût prétend obtenir l'adhésion de tous ; et celui qui déclare une chose belle estime que chacun devrait donner son assentiment à l'objet considéré et aussi le déclaré comme beau* » (Kant, 1791 : 77). Tel est ce que Kant appelle le *sensus communis* : « *la faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme* » » (Kant, 1791 : 127).

Mais ce *sensus communis* n'a rien d'un consensus. Non seulement il ne suppose pas que les hommes s'accordent réellement dans leurs jugements, mais il l'exclut même, car un tel sens commun exige qu'on puisse être en désaccord : il exige des citoyens qu'ils exercent leur jugement en écartant *a priori* toute croyance, toute adhésion, en faisant comme si toute pensée, toute opinion étaient possibles. Penser à la place de tout autre ne répond pas à un principe de tolérance ou d'intercompréhension, mais à une exigence de décentrement de la pensée par rapport à elle-même. Le jugement réfléchissant est dissensuel en ce qu'il procède à une suspension active des catégories qui me « *déterminent* » à penser de telle ou de

telle manière. Alors que le jugement déterminant conforte le « *procédé dogmatique* », le jugement réfléchissant renforce « *le procédé critique* » (Kant, 1791 : 211). Ce qui fait communauté, c'est précisément le vide de toute appartenance, de toute connaissance partagée. C'est pourquoi je propose de parler de *dissensus communis* : en suspendant mes croyances et mes adhésions, (1) j'institue un espace d'égalité entre les sensibilités et les intelligences, puisque je suppose en tout autre homme la capacité à éprouver le même sentiment que moi, et (2) j'inaugure un mode de pensée nécessairement *pluriel*, puisque ma pensée est dorénavant invitée à percevoir le réel comme tout autre le percevrait, frappant d'interdit tout point de vue unique ou totalisant sur le réel. Pour le dire dans les termes de Tosel, la laïcité comme *dissensus communis* reconduit le citoyen au « *fondement sans fondement du tiers symbolique* », là où la réciprocité du lien politique s'éprouve comme vide de toute appartenance communautaire.

Sur cette base théorique renouvelée, il est possible de réinvestir certains débats actuels autour du vivre-ensemble, notamment celui qui oppose le laïcisme (« *laïcité à la française* ») et le multiculturalisme (« *laïcité anglo-saxonne* »). Car derrière ces deux modèles de pensée, on retrouve bien évidemment les deux variantes de la modélisation fiduciaire du lien social, celle de Locke et celle de Rousseau :

- le multiculturalisme, qui voit positivement les appartenances religieuses et plaide pour leur reconnaissance dans l'espace public, opte pour une laïcité de *collaboration* entre l'État et les religions, sur le modèle de la tolérance anglo-saxonne théorisée par John Locke. La conséquence pratique la plus notable en est l'acceptation des signes religieux dans la fonction publique et à l'école ;
- à l'inverse, le laïcisme se méfie des appartenances religieuses, qu'il veut confiner dans la sphère privée, selon le modèle français de séparation entre l'État et les religions. Les citoyens sont requis d'adhérer au socle de valeurs fondamentales de la République, à la manière dont Rousseau soutenait que les valeurs civiques devaient être érigées en religion civile au-dessus des religions particulières. La conséquence pratique est de plaider pour l'interdiction des signes religieux dans la fonction publique et à l'école. Les deux "camps" ont construit leur opposition autour de la question de l'islam : les laïcistes accusent le multiculturalisme de favoriser le communautarisme et d'être aveugle à l'islamisme ; les multiculturalistes, eux, accusent les laïcistes d'être des « *cathos-laïques* » qui instrumentalisent la laïcité à des fins identitaires contre la seule minorité musulmane. Caroline Fourest dénonce la « *tentation obscurantiste* » de la gauche multiculturelle (Fourest, 2005), tandis que de son côté, Jean Baubérot réplique que la laïcité de Sarkozy ou de Valls n'est qu'un « *intégrisme républicain* » (Baubérot, 2006).

Si les deux "camps" s'opposent symétriquement, on peut soupçonner que c'est parce qu'ils partagent une préconception commune du lien social comme appartenance, croyance, adhésion – le multiculturalisme plaidant pour une pluralité d'appartenances se reconnaissant les unes les autres, le laïcisme plaidant pour une appartenance civique au-dessus des convictions particulières.

Cécile Laborde montre très bien que dans cet affrontement en miroir, chacun est aveugle à ce que l'autre voit : le laïcisme est aveugle à la violence des discriminations subies par les populations immigrées, qui n'ont souvent que la religion comme ressort de leur dignité ; mais de son côté, le multiculturalisme est aveugle aux rapports de domination internes aux communautés religieuses – comme la persistance du patriarcat souvent refoulée derrière une promotion naïve de la “diversité”. Autrement dit, « *le républicanisme classique (laïcisme) souffre d'un déficit sociologique, et le républicanisme tolérant (multiculturalisme) souffre d'un déficit normatif* » (Laborde, 2009 : 13).

D'où sa proposition de déplacer la question en envisageant la liberté comme « *non-domination* », par-delà l'opposition convenue entre « *liberté négative* » (absence d'interférence dans la sphère individuelle) et « *liberté positive* » (absence d'aliénation, réalisation effective de soi). Autrement dit, il faut mettre « *l'accent sur les relations de pouvoir et non sur les questions d'identité* » (Laborde, 2009 : 18), ce qui permet de définir plus complètement le projet même de la laïcité, non seulement comme coexistence des libertés (Kintzler), mais comme exigence de non-domination (Laborde), c'est-à-dire comme égale liberté ou « *égaliberté* » (Balibar, 2010).

Conclusion

On comprend dès lors pourquoi la question du religieux ne se pose pas seulement en termes de modalités d'organisation des croyances (laïcité/sécularité), mais qu'elle reflue jusqu'à l'institution même de ces modalités. En plaidant avec Kintzler pour une laïcité comme « *vide expérimental* », dans la perspective émancipatrice d'un « *écart du symbolique avec lui-même* » ouverte par Tosel, j'ai voulu suggérer qu'on ne pouvait dissocier notre rapport à la croyance de notre rapport au monde qui est aujourd'hui celui de la globalisation capitaliste. L'investissement des individus dans des identités ethniques ou religieuses exclusives est le contrecoup de la désymbolisation brutale de leur cadre de vie par la dynamique d'accumulation capitaliste. C'est pourquoi une politique laïque ne peut se réduire à garantir la séparation de l'État et des religions. Pour réaliser le projet d'égale liberté, elle doit entreprendre à la fois des politiques *sociales* pour lutter contre les discriminations et les inégalités (à travers des mécanismes de redistribution à réinventer), et des politiques culturelles contre les assignations identitaires et les dominations communautaires (notamment le patriarcat dont les formes se renouvellent aujourd'hui au lieu de s'estomper).

Quant à savoir quelles devraient être ces politiques, c'est une question qui déborde les limites de la présente étude.

Bibliographie

Badiou Alain (2010), « L'idée du communisme », Alain Badiou & Slavoj Zizek, *L'idée du communisme*, Paris, Lignes.

Balibar Etienne (2011), *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses universitaires de France

Baubérot (Jean) et Millot Micheline (2011), *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil.

Baubérot Jean (2006), *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, Éditions de l'Aube.

Courbage Youssef & Todd Emmanuel (2007), *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Seuil.

Deleuze Gilles (2002), « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Editions de Minuit, 2004.

Delruelle Edouard (2008), « Démocratie et désincorporation », *Noésis*, « Corps et sacré », 12/2007, p.190-205.

Delruelle Edouard (2015a), « Le tournant théologique de la philosophie politique en France » in *Noésis*, Philosophie et religion aujourd'hui, 24-25/2015.

Delruelle Edouard (2015b), « La bonne nature du symbolique ». Sur quelques équivoques de l'anthropologie française contemporaine », in P.Durand et S.Sindaco, *Le discours « néo-réactionnaire »*, Paris, CNRS éditions, 2015.

Delruelle Edouard (2016), « Pour la rédaction d'un préambule constitutionnel », Audition devant la Commission de Révision de la Constitution, Chambre des Représentants – Belgique), le 16 mars 2016, [www.http://edouard-delruelle.be/4086-2/](http://edouard-delruelle.be/4086-2/).

Derrida Jacques (1967), « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.

Fourest Caroline (2005), *La Tentation obscurantiste*, Paris, Grasset.

Fraser Nancy (2014), « Behind Marx's Hidden Abode », *New Left Review*, n°86, april/2014.

Godelier Alain (2007), *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel.

Huntington Samuel (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

Kant Emmanuel (1784), « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », in *La philosophie de l'histoire*, trad. Piobetta, Paris, Flammarion, 1947.

Kant Emmanuel (1791), *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Vrin, 1986.

Kantorowicz Ernst (1989), *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard.

Kintzler Catherine (2007), *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin.

Kintzler Catherine (2014b), *Penser la laïcité*, Paris, Minerve.

Laborde Cécile (2009), *Français, encore un effort pour devenir républicains !*, Paris, Seuil.

Lefort Claude (1981), *L'invention démocratique*, Paris, Fayard.

Lefort Claude (1986), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil.

Lefort Claude (2007), *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin.

Lévi-Strauss Claude (1954), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Liogier Raphaël (2016), *La guerre des civilisations n'aura pas lieu. Coexistence et violence au XXI^e siècle*, Paris, CNRS éditions.

Ogilvie Bertrand (2012), *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Editions Amsterdam.

Onfray Michel (2016), *Penser l'islam*, Paris, Grasset.

Piketty Thomas (2013), *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil.

Pranchère Jean-Yves (2014), « La laïcité suppose-t-elle une théologie politique ? », *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, 2014/4 n° 111, pp.531-546.

Revault d'Allonnes Myriam (2004), « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? Schmitt, Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les Etudes philosophiques*, 2004/1 – n°68, pp.25-37.

Robelin Jean (2012), « La laïcité peut-elle être autre chose qu'une religion laïque ? », Colloque « La laïcité face aux défis de la mondialité », Université de Nice, décembre 2011, consultable sur le site de *Clio cercle de réflexion philosophique*.

Said Edward W (2005), *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1980), trad. C. Malamoud, Paris, Seuil.

Schmitt (Carl) (1988), *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

Torrekens Corinne (2009), *L'islam à Bruxelles*, Ed. de l'Université de Bruxelles.

Tosel André (2008), « Pratique marxienne de la philosophie, raison et tiers symbolique », *Actuel Marx* 2/2008 (n° 44), pp. 147-164.

Tosel André (2011), *Du retour du religieux*, Paris, Kimé.

Tosel André (2015), *Nous citoyens, laïques et fraternels ?*, Paris, Kimé.

Notes

[1] Observons toutefois un paradoxe : c'est en Belgique, où l'on affirme que l'État ne doit pas se mêler du religieux, qu'il le finance directement ; et c'est en France, où l'on affirme que le religieux ne doit pas se mêler de politique, que les associations religieuses interviennent avec le plus de virulence dans les débats publics (comme on l'a vu lors du "mariage pour tous").

[2] Sur ce point, il faut lire l'article important de Nancy Fraser, dont je suis ici l'argumentation (Fraser, 2014).

Articles connexes :

[-Finalement la laïcité est aussi une question de "mobilité", par Le Cornec Ubertini Anne-Hélène](#)

[-L'opposition au Mariage pour tous en France : entre retour du religieux et laïcisation de la religion,](#)
par [Déjeans Louise](#)

[-Immanence, dévoilement et réflexivité. Faire de la sociologie à partir d'une implication militante sur le lieu professionnel,](#) par [Chaar Nada](#), [Pereira Irène](#)

[-Vers un engagement critique. El otro Cristobal, film franco-cubain d'Armand Gatti \(1963\),](#) par [Dreyer Sylvain](#)

Pour citer l'article

Delruelle Edouard, « De la laïcité comme dissensus communis », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°25. Retour du religieux ?, décembre 2017 [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/De-la-laicite-comme-dissensus> (Consulté le 3 juillet 2018).

[LE CORNEC UBERTINI ANNE-HÉLÈNE](#)

Finalement la laïcité est aussi une question de "mobilité"

Sommaire

- [Résumé](#)
- [Abstract](#)
- [Introduction](#)
- [Un test de compréhension](#)
- [Explication de texte](#)
- [Que reste-t-il de l'esprit \(...\)](#)
- [Conclusion](#)
- [Bibliographie](#)

Résumé

Le retour du religieux dans l'espace public en France se manifeste notamment par le port de tenues religieuses dans les lieux publics. Les réactions face à ce phénomène sont contrastées même si elles se font généralement au nom de la loi de 1905. Nous avons donc étudié la loi et les débats parlementaires de 1905 sur ce sujet pour savoir ce qu'ils prévoyaient, et nos étudiants nous ont permis de cerner les notions qui nécessitaient des éclaircissements. Pour les députés de 1905, les signes religieux sont fixes et les manifestations cultuelles sont "circulantes". La loi interdit les premiers et autorise les seconds sous condition de l'aval des maires. Finalement le problème posé par les tenues religieuses est qu'elles sont à la fois mobiles et fixes selon les lieux publics dans lesquelles elles sont portées.

Mots-clefs : communication publique, laïcité, loi de 1905, analyse de discours

Abstract :

Finally, secularism is also a matter of mobility

In France, the religions are reinvesting the public space ; their comeback appears in particular by the wearing of religious clothes in the public places. The reactions vis-a-vis this phenomenon are contrasted even if they are generally done in the name of the law of 1905. Therefore we studied the law and the parliamentary debates of 1905 on this subject to know what they provided, and our students helped us to determine the concepts which required explanations. For the deputies of 1905, the religious signs are fixed and the others religious demonstrations are "circulating". The law prohibits the first and authorizes the seconds under condition of the approval of the mayors. Finally the problem posed by the religious clothes is that they are at the same time mobile and immobile according to the public places in which they are worn.

Keywords : public communication, secularism, law of 1905, discourse analysis

Introduction

Le développement de la pratique d'un islam plus radical et plus visible en France provoque des réactions très contrastées au nom de la laïcité. Il y aurait tout-à-coup au moins deux laïcités françaises, l'une, la laïcité "tout court", stigmatisée comme intolérante par ceux qui se revendiquent de l'autre, qu'ils qualifient de tolérante. A la différence de la laïcité tout court, cette nouvelle laïcité "tolérante" accueille sans restriction les manifestations extérieures des cultes des citoyens en dehors des lieux de culte pourvu qu'elles ne soient pas violentes. La question divise dangereusement l'espace public.

Nous utilisons ici les termes espace public sans leur donner le même contenu que le concept d'*Öffentlichkeit*, traduit en français par espace public, inventé par Jürgen Habermas (1987). Ce dernier conçoit cet espace public en tant qu'élément de la démocratie délibérative qu'il a théorisée comme modèle le plus pertinent de démocratie moderne. Cette démocratie délibérative qu'il appelle de ses vœux est une forme de démocratie représentative. Nous partageons au contraire l'idée que la démocratie représentative est une solution par défaut, conformément à l'esprit et à la lettre de nos institutions : « *Son principe [Le principe de la République française] est : gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple.* » (Art. 2 de la Constitution de 1958). L'espace public physique correspond pour nous aux lieux publics et l'espace public symbolique est constitué par tout ce qui fait débat citoyen.

A peine mis en place en 2013, l'Observatoire de la laïcité affirmait que : « *la France n'a pas de problème avec sa laïcité* » (Bianco, dans Le Bars, 2013). Pourtant cet avis est loin d'être partagé par les Français. Voici ce que relevait Pascal Perrineau (dans Courtois et alii, 2015 : 29) à propos de sondages réalisés sur les « *Fractures françaises* » en 2015 : « *Et le sentiment de menace sur la laïcité est considérable. Si pour 89 % des personnes interrogées la laïcité est "une valeur importante", 74 % des mêmes personnes disent qu'à leurs yeux "la laïcité est aujourd'hui en danger en France".* ». Comment des appréciations aussi différentes de la situation de la laïcité française sont-elles possibles ? « *Tout est dans la loi de 1905* », nous dit Jean-Louis Bianco, le président de l'Observatoire de la laïcité (dans Donzé, 2016). Le problème serait dû à l'ignorance des citoyens : « *Il y a une ignorance de la laïcité et donc un formidable besoin d'information, de formation et d'éducation qui est capital.* » (Bianco, dans Leone, 2014), notamment en matière juridique : « *Notre travail principal à l'Observatoire, c'est de faire des guides, en disant voilà le droit, voilà la jurisprudence [...]* » (Bianco, dans Europe1, 2016). De son côté le Conseil d'État est moins affirmatif quant à l'interprétation purement juridique de la laïcité : « *À la fois concept juridique et philosophie politique, la laïcité est avant tout le résultat d'un long processus historique.* » (Conseil d'État, 2004 : 246). Chargé d'un « *Rapport au Premier ministre sur la refondation des politiques d'intégration* » en 2013, le conseiller d'État Thierry Tuot précisera ce point de vue : « *Le devoir d'intelligence impose ensuite que nous cessions de faire des contresens historiques, en recyclant les valeurs des années 1900 pour traiter les problèmes*

des années 2000. La laïcité [...] n'est pas une condamnation de la religion, ou une interdiction, elle est avant tout l'affirmation la plus nette de la liberté [...]. » (Tuot, 2013 : 63). Nous serions passés d'une « laïcité que l'on a qualifiée de 'combat' à une laïcité apaisée, même si, de façon récurrente, des soubresauts se manifestent. » (Conseil d'État, 2004 : 246). C'est au nom de cette laïcité apaisée que le Conseil d'État a autorisé, sous condition, l'installation de crèches de Noël dans les lieux publics (Conseil d'État, 9 novembre 2016, N°395122 et N° 395223) en vertu de l'article 28 de la loi de 1905 après qu'il a, en référé, suspendu les arrêtés anti-burkini [1] sur les plages publiques en écartant l'application de la loi de 1905 (Conseil d'État, 26 août 2016, N°402742 et N°402777 et Conseil d'État, 26 septembre 2016, N°403578). La définition de la laïcité s'en trouve un peu plus opacifiée. Le Conseil d'État se défend néanmoins d'une interprétation contraire à l'esprit et à la lettre de la loi de 1905 : « *La portée du concept n'est pas non plus, cependant, susceptible de n'importe quelle interprétation.* » (Conseil d'État, 2004 : 247). Le Conseil d'État dit suivre les grands principes de la loi de 1905 qui organisent les rapports entre les Églises et l'État en tenant compte de l'approche libérale voulue par le législateur.

À l'évidence les citoyens français et leurs institutions n'ont pas la même lecture du libéralisme de la loi de 1905 et probablement pas la même perception du retour du religieux dans l'espace public. Voici ce qu'en dit le philosophe et historien Marcel Gauchet : « *La fracture est entre ceux qui voient qu'il y a un problème du vivre-ensemble, mais qui n'ont pas les outils intellectuels pour le penser, et ceux qui ont les moyens intellectuels et politiques mais qui s'appliquent à dire qu'il n'y a pas de problème, qu'il ne peut y en avoir. [...] C'est ce qu'on appelle une impasse politique.* » (2017 : 302). Nous proposons de sortir de cette impasse en revenant à l'esprit de la loi de 1905, c'est-à-dire aux objectifs poursuivis par le législateur, grâce à l'étude des discours et débats parlementaires qui ont conduit au vote de la loi. Cela permettra de faire la part de ce qui relève de la loi de 1905 ou non. Notre approche sera donc normative au sens juridique du terme. La laïcité correspond à une loi. Elle a une visée pratique. La loi de 1905 est consacrée dans sa totalité à l'ordre public comme l'annonce son premier article [2]. Nous considérerons que le texte est *a priori* conforme aux attentes des citoyens. La loi peut ne plus être adaptée à un moment donné mais, dans ce cas, les parlementaires lui substituent un autre texte en votant une nouvelle loi.

Notre approche sera très éloignée du courant initié par Jean Baubérot, sociologue de la laïcité, car, même s'il se réfère au texte et aux débats de 1905, il en a une lecture non juridique. Pour cette école de pensée, la laïcité est un idéal vers lequel il faut tendre [3] et l'application de la loi de 1905 nécessite des accommodements sans qu'il soit utile de légiférer (Baubérot, 2015). Or, pour nous, au contraire, la laïcité n'est ni un idéal ni une morale mais une loi et les accommodements avec une loi sont des entorses à la loi tant qu'ils n'ont pas été validés par le Parlement.

Nous tâcherons de voir si les interprétations inexactes de la loi de 1905 tiennent à son impossible adaptation à une société laïque moderne ou si Jean-Louis Debré [4], qui a préfacé *a posteriori* l'archive du rapport d'Aristide Briand du 4 mars 1905 présentant le projet de loi sur la séparation des Églises et de l'État, avait raison de dire : « *Il serait fallacieux de croire - et de faire croire - qu'il faudrait réviser la loi du 9*

décembre 1905 parce qu'il y a aujourd'hui davantage de musulmans en France qu'il y a un siècle. Dans une société plus diverse, la laïcité est garante de notre unité ; elle nous prémunit contre le poison du communautarisme, qui n'épargne pas certains de nos voisins. Depuis cent ans, la laïcité est une exception française, je souhaite qu'elle devienne un exemple français. ».

Nous n'aborderons pas les conséquences pour des partis politiques de l'abandon de ce qui a fait dans leur histoire leur colonne vertébrale comme la laïcité pour la gauche ou le refus de la séparation de l'Église catholique et de l'État pour la droite. En revanche, il est utile de relever que ces changements de doctrine brouillent la grille de lecture donnée habituellement par les partis politiques et ne contribuent pas à apaiser le climat de tension que produit le retour du religieux.

Ne pouvant ici embrasser l'ensemble de la loi de 1905, nous circonscrivons notre analyse à la thématique des signes religieux et des manifestations des cultes dans les lieux publics, laquelle inclut les principes de liberté et de neutralité. Notre immersion en tant qu'enseignante sur le terrain de l'université de Nice nous permet en effet d'observer depuis six ans à la fois le retour du religieux dans un établissement public à travers le voile islamique (la religion musulmane est la seule qui se donne de la visibilité ostentatoire sur notre lieu de travail) le discours qui l'accompagne et les réactions qu'il suscite.

La tension liée à cette évolution est devenue plus prégnante depuis l'attentat meurtrier du 14 juillet 2016 et l'apparition simultanée du burkini sur les plages niçoises. Plus que jamais s'est posée la question particulière des tenues islamiques à l'université et à la plage et avec elle la question plus générale du cadre de la loi de 1905 pour les manifestations et signes extérieurs des cultes dans les lieux publics.

Un test de compréhension

Le contexte

Grâce à notre proximité avec les étudiants dans une formation où les enseignements se font principalement en travaux dirigés ou en travaux pratiques avec des effectifs maximums de vingt-huit étudiants (TD) et quatorze étudiants (TP) et où l'assiduité est obligatoire, nous pouvons recueillir de précieuses informations. Cette proximité, plus forte encore entre les étudiants, favorise le prosélytisme religieux en même temps que l'indignation de ceux qui ne veulent pas être soumis en permanence à la vue de signes religieux. A titre d'exemple, un groupe d'étudiants de deuxième année a fait passer, au mois de mars 2017, un questionnaire anonyme à des étudiants de première et deuxième année de leur département de DUT avec une question concernant les signes religieux : « *Faut-il sanctionner le port de signes religieux ostentatoires à l'université ?* ». Les deux cent seize sujets interrogés ont répondu oui à 60 %, non à 35 % et 5 % ne se sont pas prononcés. En utilisant un test du Chi², la valeur de p (p-value), c'est-à-dire la probabilité pour que la différence entre les "oui" et les "non" soit due au hasard est de 0,0086981 soit environ 0,009. La différence est donc statistiquement significative et rejoint les constatations

de Pascal Perrineau que nous avons citées plus haut. Nombreux sont les biais qui altèrent une étude de ce type en commençant par les croyances ou non-croyances des étudiants interrogés et le choix du terme sanction plutôt qu'interdiction. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, c'est la mise en lumière d'une tension conflictuelle peu compatible avec la sérénité intellectuelle attendue à l'université (Art. L123-9 du Code de l'éducation) et comparable à ce qui s'observe plus généralement dans la société. Pour répondre à M. Gauchet (*op. cit.*), nous ne nions pas le problème.

Une question simple

Nous avons soumis nos étudiants à un travail de recherche d'information sur la loi de 1905 afin de pouvoir ensuite clarifier les notions difficiles à appréhender et proposer des précisions conformes à l'esprit de la loi. La population étudiante est certes particulière, en raison de sa jeunesse, de son niveau d'études et de son milieu socioculturel, mais elle nous intéresse précisément en raison de sa jeunesse. Elle est selon nous la plus à même de mettre en évidence des difficultés d'interprétation de la loi de 1905. En effet, cette génération n'a pas connu l'influence que l'Église catholique a pu avoir sur la société française, y compris bien après la loi de séparation.

L'exercice qui allait nous servir de base de travail était présenté à nos cent vingt étudiants de deuxième année comme une formation à la recherche : il s'agissait d'aller chercher les informations à la source sur une question vive, conflictuelle et sujette aux idées reçues. Il fallait être en mesure de répondre, au terme de cette micro-recherche sur un terrain étroitement limité, à la question suivante : « *La loi de 1905 n'oblige-t-elle que l'État à être neutre ?* ».

Pour aller progressivement à la source de l'information, nous leur avons posé plusieurs questions censées les conduire pas à pas au but fixé : « *Qu'en disent les médias les plus lus ou vus ? Quels propos rapportent-ils ?* », « *Qu'en dit le Conseil d'État dans sa jurisprudence récente du 9 novembre 2016 ?* », « *Que dit la loi de 1905 et quel est son esprit (cf. le rapport sur le projet de loi à la chambre des députés en 1905), en vous concentrant sur les explications des articles 27 et 28 de la loi de 1905 qui traitent justement de neutralité ?* ». Les écueils majeurs à mi-parcours ont été la capacité à comprendre les arrêts du Conseil d'État et à trouver le texte original du rapport du 4 mars 1905 à la Chambre des députés. Pour leur permettre d'avancer, nous leur avons donné l'adresse du site Internet [\[5\]](#) où sont numérisés les travaux parlementaires concernant la loi de 1905. Dans les archives scannées de l'Assemblée nationale, le rapport de présentation de la loi par Aristide Briand n'existait que dans une version incomplète privée de l'explication des différents articles du projet de loi.

Alors qu'ils disposaient des informations utiles et étaient libres d'utiliser leurs documents où figurait la réponse, seuls 19,32 % des étudiants ont su répondre à la question initiale (« *La loi de 1905 n'oblige-t-elle que l'État à être neutre ?* »). Ils n'ont su ni choisir entre des informations contradictoires ni hiérarchiser les informations en fonction des sources. La difficulté à définir avec précision une « *manifestation extérieure*

des cultes », « un emblème ou un signe religieux », « un emplacement public », « la neutralité », « la liberté », n'a pas été levée malgré la lecture des explications données par le rapporteur de la loi, A. Briand.

Explication de texte

Pour tenter d'apporter une clarification textuelle et conceptuelle, nous nous sommes saisie des explications et des débats que les articles 27 et 28 ont générés.

Présentation des articles 24 à 26 dans le rapport initial d'Aristide Briand

Les articles 27 et 28 de la loi de 1905 actuelle étaient les articles 25 et 26 du projet de loi de 1905. L'article 26 n'a pas été modifié pendant les débats parlementaires, nous avons donc précisément le texte de loi applicable et l'esprit de ce texte de loi dans l'explication qui le suit : « *Article 26 [nouvel article 28] - Il est interdit, à l'avenir, d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture privées ainsi que des musées ou expositions.*

L'interdiction formulée par cet article s'inspire toujours des mêmes principes que les précédentes dispositions : réaliser la neutralité stricte de la part ou à l'égard des associations cultuelles. Elle est indispensable pour prévenir les troubles et les désordres qui peuvent être occasionnés par la présence d'emblèmes ou de signes religieux. [...] » (Briand, 4 mars 1905 : 291-292).

Cet article nous renvoie aux dispositions précédentes en affirmant qu'il est basé sur les mêmes principes qui y sont résumés. Il apparaît que la neutralité ne vise pas que l'État mais au moins autant les Églises et que l'interdiction édictée est prise pour une raison d'ordre public. Que nous disent les articles précédents ? L'article 24 est aussi demeuré inchangé : « *Article 24 [nouvel article 26] - Il est interdit de tenir des réunions politiques dans les locaux servant habituellement à l'exercice d'un culte.*

Les raisons qui ont motivé la rédaction de cet article se conçoivent et s'imposent sans difficulté. [...] Si l'État demeure neutre à l'égard des Églises, celles-ci doivent observer une neutralité absolue à l'égard de l'État. L'article 24 n'interdit pas seulement aux associations cultuelles de tenir des réunions politiques, il interdit d'une façon rigoureuse toutes réunions publiques dans les locaux servant à l'exercice du culte. [...] » (Briand, 4 mars 1905 : 290). Cet article précise que la neutralité des Églises doit être absolue et s'impose ici plus fortement aux Églises qu'à l'État [\[6\]](#).

Enfin l'article 25, devenu l'article 27 de l'actuelle loi de 1905, avait été pensé de la même manière. Il a cependant été amendé au cours des débats à la Chambre des députés. Le voici dans sa formulation initiale, proposée par Aristide Briand et sa commission : « *Article 25 - Les cérémonies, processions et autres manifestations extérieures d'un culte ne peuvent avoir lieu sur la voie publique. [...]*

L'article 25 dont la sévérité n'est qu'apparente en présence du libéralisme de l'article 23, est la conséquence nécessaire et immédiate du principe fondamental du projet. Les Églises sont séparées de l'État ; leurs manifestations de toute nature, conformes à leur objet, sont libres ; elles n'ont plus aucun caractère officiel ni public ; leur patrimoine, leur fonctionnement sont du domaine privé. Elles peuvent tenir partout leurs réunions cultuelles sous la seule obligation d'une déclaration annuelle, elles peuvent construire des édifices aussi nombreux, aussi vastes qu'elles désirent, elles peuvent, pour les cérémonies en plein air, acquérir des jardins ou des espaces extrêmement étendus, mais elles n'ont pas le droit d'emprunter la voie publique pour les manifestations de leur culte et d'imposer ainsi aux indifférents, aux adeptes d'autres confessions religieuses le spectacle inévitable de leurs rites particuliers. L'article 25 apparaît ainsi comme la consécration du principe de liberté et de neutralité.

La séparation entre le monde religieux et le monde laïque, comme entre les divers groupements religieux, doit être absolue et décisive. » (Briand, 4 mars 1905 : 290-291). L'article 25 éclaire un peu plus les principes qui ont présidé à la rédaction du projet de loi de 1905. Les pratiques religieuses sont du domaine privé et la séparation entre les mondes laïque et religieux doit être absolue. Les divers groupements religieux doivent aussi être rigoureusement séparés. Après la présentation du projet de loi et les explications fournies par A. Briand, les débats à la Chambre des députés ont débuté, infléchissant parfois la rigueur du projet initial.

Débats sur les signes religieux et les manifestations extérieures des cultes en 1905

Grâce au député Jules Auffray, membre du groupe parlementaire des Républicains Nationalistes [7], qui essaie d'obtenir l'abrogation de l'article 26 (Art. 28 actuel), nous comprenons qu'en 1905 un signe religieux est fixe tandis qu'une manifestation extérieure des cultes est mobile : « *Dans l'article 25, vous avez admis le droit de la manifestation ambulante, la manifestation qui, pour des esprits que je me permets de qualifier de mal faits, est la manifestation provocante parce qu'elle circule et qu'elle va forcément trouver jusque dans la rue où il a cru se mettre à l'abri, le libre penseur que peuvent troubler ces spectacles inévitables. Au contraire, dans l'article 26, il s'agit de signes et d'emblèmes immobiles, froids, inanimés, et dont il est difficile de dire qu'ils puissent vraiment provoquer ceux qui ne pensent pas comme les personnes qui les ont fait ériger, [...].* » (Auffray, dans Chambre des députés, 45e séance, 28 juin 1905 : 18-19). Son avis n'a pas été retenu, les députés choisiront la position inverse mais nous savons désormais que la loi de 1905 distinguait effectivement les signes « *inanimés* » de la manifestation extérieure des cultes qui « *circule* ».

Les opposants à la loi de 1905 ont obtenu, contre l'avis initial d'A. Briand et de sa commission, que l'interdiction des manifestations extérieures des cultes ne soit pas absolue mais qu'elle soit réglée par les maires. Voici l'argument d'Henri Groussau, député de droite, catholique : « *Ne craignez pas de supprimer la prohibition de l'article 25. Les municipalités qui auront à sauvegarder la tranquillité publique ne seront pas démunies de pouvoir. [...] Le maire de Poitiers [...] interdit non seulement les processions, mais également "la circulation et le stationnement dans les rues et sur les places publiques d'un ou plusieurs*

groupes d'individus qui donnent à leurs manifestations un caractère religieux, soit par leurs chants, soit par les emblèmes dont ils sont porteurs, soit par tout autre moyen". (Exclamations et rires à droite.). [...] Plusieurs ecclésiastiques et catholiques de Poitiers ont exercé un double recours, l'un pour abus, l'autre pour excès de pouvoirs, tous les deux devant le conseil d'État. Le premier a été rejeté le 23 juillet 1898 et le second le 15 mars 1901 ; il a été décidé que le maire de Poitiers avait agi dans les limites des attributions de police qui lui sont conférées par la loi. Qu'on prétende ensuite que la police municipale n'est pas suffisamment armée ! » (Groussau, dans Chambre des députés, 43e séance, 26 juin 1905 : 45-46). Cette citation un peu longue est d'autant plus utile qu'elle nous explique ce que sont ou peuvent être des manifestations extérieures des cultes, le pouvoir des maires et la position du Conseil d'État avant le vote de la loi de 1905. Les manifestations extérieures des cultes peuvent être des chants, le port d'emblèmes ou « tout autre moyen ». L'entière liberté laissée au maire par le Conseil d'État d'interdire ou non des manifestations extérieures des cultes avait convaincu les députés d'assouplir la première version de l'article 25 (Art. 27 actuel).

En 1905 la commission d'A. Briand entendait empêcher les atteintes à la liberté de conscience d'autrui. Il fallait éviter d'imposer au regard d'autrui les manifestations d'une religion qu'il pouvait ne pas partager. L'opposition à la Chambre des députés défendait au contraire une liberté de conscience qui se serait traduite par l'autorisation du prosélytisme et des manifestations extérieures des cultes. Voici comment le député H. Groussau critiquait la position d'A. Briand en 1905 : « [...] comme l'a dit l'auteur que j'ai cité tout à l'heure : "Il n'y a point à tenir compte des susceptibilités des libres penseurs ou des religionnaires de confessions différentes, sous le prétexte que leurs regards peuvent se trouver offensés et leurs sentiments froissés. La liberté de conscience ne doit pas être conçue d'une façon négative, comme imposant aux différentes confessions religieuses l'obligation de se dissimuler, elle doit être conçue d'une façon positive, comme leur imposant l'obligation de se tolérer réciproquement, ce qui entraîne pour chacune d'elles la faculté de se développer et de se manifester." » (dans Chambre des députés, 43e séance, 26 juin 1905 : 35-36). Les députés de droite étaient hostiles à la séparation du monde laïque et du monde religieux. Pour eux la liberté de conscience devait inclure la liberté de pratique religieuse publique. La relation de causalité décrite comme naturelle entre liberté de pensée et liberté de pratique n'a pas convaincu les députés.

Au motif des exceptions accordées pour l'article 25 (Art. 27 actuel), la droite et l'extrême droite ont tenté d'en obtenir autant pour l'article 26 (Art. 28 actuel) mais la commission a maintenu son projet de loi. Pas de nouveaux signes ou emblèmes religieux apposés dans les « *emplacements publics* » (Art. 28). Mais que sont les « *emplacements publics* » ? L'interrogation est d'autant plus vive actuellement que le Conseil d'État a fait une distinction entre la voie publique et les bâtiments publics dans ses arrêts du 9 novembre 2016 sur les crèches de Noël (*op. cit.*).

La question de la définition de ce que sont les emplacements publics ne s'est pas seulement posée à nos étudiants en 2017, elle a aussi nécessité une explication d'A. Briand en 1905 : « *Par les termes "emplacements publics" nous visons les rues, les places publiques ou les édifices publics autres que les*

églises et les musées. Il n'est nullement question d'empêcher un particulier, si c'est son goût, de faire décorer sa maison de la manière qui lui plaira, [...]. (Applaudissements.) » (Briand, dans Chambre des députés, 44e séance, 27 juin 1905 : 44). Pas de distinction donc entre les rues et les bâtiments publics.

Que reste-t-il de l'esprit de la loi ?

Renforcement actuel de la neutralité de l'État

Au nom de la neutralité, les représentants de l'État, c'est-à-dire tous ceux qui sont chargés d'une mission de service public, doivent s'abstenir de manifester leurs opinions religieuses dans les emplacements publics. Cette obligation fait partie des interprétations de la loi de 1905 consacrées par la jurisprudence avant d'être intégrées dans un texte de loi : « [...] *Le fonctionnaire exerce ses fonctions dans le respect du principe de laïcité. A ce titre, il s'abstient notamment de manifester, dans l'exercice de ses fonctions, ses opinions religieuses.* [...] » (Art. 25 de la loi n° 83-634 du 13 juillet 1983, modifié par la loi du 20 avril 2016). L'interdit concerne notamment les manifestations des « *croyances religieuses par des signes extérieurs, en particulier vestimentaires* » (Cour de cassation, 19 mars 2013, N°12-11690). La Cour européenne des Droits de l'Homme (CEDH) suit la Cour de cassation française sur ce terrain : « *Or, la Cour souligne qu'elle a déjà approuvé une mise en œuvre stricte des principes de laïcité [...] et de neutralité lorsqu'il s'agit d'un principe fondateur de l'État, ce qui est le cas de la France (mutatis mutandis, Kurtulmuş et Dalhab précités).* [...] *Ainsi, si le port d'un signe religieux [8] par la requérante a constitué un manquement fautif à son devoir de neutralité [...]* » (CEDH, 26 février 2016, affaire Ebrahimian c. France, N° 64846/11).

Nous le voyons, le terme signe est ici employé aussi pour des tenues vestimentaires. Or en 1905 les signes étaient considérés comme fixes (Art. 28) à la différence des « *manifestations extérieures des cultes* » (Art. 27). Le régime d'interdiction étant différent pour les signes et les manifestations dans la loi de 1905, la confusion des termes rend la lecture de la jurisprudence moins aisée.

Quoi qu'il en soit, l'obligation de neutralité de l'État s'est affirmée. Les agents chargés d'une mission de service public ne peuvent en aucun cas manifester une opinion religieuse dans l'exercice de leurs fonctions. Le port de signes religieux visibles est strictement interdit. En revanche, nos institutions publiques ne parlent pas de neutralité des Églises.

Contournement de la loi de 1905 sur la neutralité des Églises

Les explications d'A. Briand et les échanges à la Chambre des députés sont suffisamment clairs et concordants pour affirmer que la neutralité des Églises est une obligation plus forte que celle de l'État, la loi de 1905 ayant organisé une « *Police des cultes* » (Titre V) dont les articles 26 à 28 que nous évoquons ici

font partie. L'État s'impose un devoir de neutralité envers les Églises mais ne laisse pas les Églises empiéter sur son domaine.

Pourtant l'Observatoire de la laïcité affirme, par la voix de son Président, que : « *La neutralité, c'est celle de l'État et seulement de l'État à la lecture des textes actuels.* » (Bianco, dans Leone, 2014). Et le Conseil d'État nous dit que : « *Elle [la laïcité] implique nécessairement la reconnaissance du pluralisme religieux et la neutralité de l'État vis-à-vis des Églises.* » (2004 : 245). Le terme reconnaissance a une connotation particulière car, dans la loi de 1905, l'article 2 nous dit qu'au contraire « *La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte.* ». Alors de quelle manière la neutralité des Églises est-elle censée se manifester ?

La loi de 1905 a prévu le cas des manifestations extérieures ponctuelles (Art. 27) et celui des signes et emblèmes religieux apposés dans un emplacement public quelconque (Art. 28). Comment traiter la question des tenues religieuses ostentatoires ? Peut-on les considérer comme des manifestations extérieures des cultes ? Les propos du président de l'Observatoire de la laïcité résument le discours institutionnel actuel : « *Au député Chabert exigeant qu'on interdise soutane et cornette dans les rues, Aristide Briand répondait que les tailleurs et les religieux seraient assez malins pour inventer d'autres signes de reconnaissances vestimentaires. Un siècle plus tard, l'intelligence de ces débats a été oubliée, et les bouts de tissus sont à nouveau brandis en des gesticulations ridicules et stériles. [...] celui qui doit être laïc, neutre et n'afficher aucune croyance ou incroyance c'est l'État, le service public et ses agents.* » (Bianco, dans Donzé, 2016). Dans l'extrait évoqué par J.-L. Bianco, la question des cornettes ou des voiles des religieuses n'avait pas été abordée. Il s'agissait de soutanes et plus généralement de costumes ecclésiastiques. Que disait A. Briand exactement ? « *Votre commission, Messieurs, a pensé qu'en régime de séparation la question du costume ecclésiastique ne pouvait pas se poser. Ce costume n'existe plus pour nous avec son caractère officiel, c'est-à-dire en tant qu'uniforme protégé par l'article 259 du Code pénal. La soutane devient, dès le lendemain de la séparation, un vêtement comme un autre, accessible à tous les citoyens, prêtres ou non. C'est la seule solution qui nous ait paru conforme au principe même de la séparation, et c'est celle que je prie la Chambre de vouloir bien adopter. (Applaudissements.)* » (Chambre des députés, 43e séance, 26 juin : 22). La loi de 1905 ne vaut que pour l'avenir ; or les tenues ecclésiastiques des prêtres existaient déjà avant 1905, plus encore, elles étaient protégées par l'État. Personne ne pouvait usurper le droit de porter une soutane sans s'exposer à des poursuites pénales. Dès la promulgation de la loi, la soutane perd sa protection et son caractère religieux pour l'État qui ne reconnaît désormais aucune religion. Elle devient un habit comme un autre que les non-croyants peuvent porter. La neutralisation des vêtements religieux empêche quiconque de se prévaloir du caractère religieux d'une tenue pour obtenir des avantages particuliers.

Si nous nous en tenons à la position d'A. Briand votée par les députés, nous devons admettre que les vêtements religieux dans les lieux publics n'ont pas de sens religieux. Sauf que la solution qui paraissait de bon sens à la commission d'A. Briand, n'est pas retenue actuellement : le vêtement religieux n'est pas

devenu un vêtement comme un autre. Il se pourrait que les arguments du député Charles Chabert n'aient pas été « *ridicules et stériles* » (Bianco, *op. cit.*). Il avait saisi la difficile cohérence entre la banalisation des vêtements religieux et les articles 25 et 26 du projet de loi : « *Mais alors je ferai remarquer qu'il y a, dans la loi soumise à nos délibérations, deux articles, les articles 25 et 26 qui interdisent l'un de porter, de promener en public, l'autre de placer dans les emplacements ou sur les monuments publics aucun signe ou emblème religieux. Vous voyez, Messieurs, le lien qui rattache le sens et la portée de ces deux articles au point que je signale. Le costume religieux n'est-il pas essentiellement un emblème ? Son port n'est-il pas au premier chef une manifestation confessionnelle ? De l'aveu même des catholiques, le costume est une prédication vivante, un acte permanent de prosélytisme.* » (Chabert, dans Chambre des députés, 43e séance, 26 juin : 14-15). Il était persuadé qu'il serait impossible de transformer le costume religieux en vêtement ordinaire.

L'avenir lui a donné raison. Le caractère religieux du vêtement l'emporte sur toute autre considération. Ainsi les citoyens chargés d'une mission de service public ne peuvent-ils porter n'importe quelle tenue. Les vêtements religieux restent des vêtements religieux qui leur sont interdits en raison de l'obligation de neutralité de l'État.

C'est notamment au nom de la liberté de conscience que le Conseil d'État a suspendu les arrêtés anti-burkini en 2016 (Conseil d'État, 26 août 2016, N°402742 et N°402777 et Conseil d'État, 26 septembre 2016, N°403578), reconnaissant ainsi le caractère religieux du burkini. Si les tenues religieuses restent considérées comme telles, alors elles tombent sous le coup de l'article 27 de la loi de 1905 et doivent recevoir pour leurs déplacements ou leurs stationnements un accord du maire. Toute la question est celle de la position du Conseil d'État car, en 2016, il a refusé aux maires la possibilité de promulguer des arrêtés anti-burkini et convoqué par trois fois la notion de liberté pour fonder sa décision, liberté d'aller et venir, liberté de conscience et liberté individuelle. Cette position conduit à une impasse intellectuelle car si les tenues religieuses sont reconnues comme telles, alors les maires ont le droit de vouloir les interdire et le Conseil d'État ne peut sanctionner les maires au motif que les tenues sont religieuses et donc hors du champ d'action légal des maires.

Si les vêtements gardent leur caractère religieux pour les représentants de l'État, ils le perdent encore moins pour des représentants des Églises, professionnels ou non, c'est important de le préciser. Le culte catholique ayant imprimé sa marque tout au long de l'histoire de France, nous amorçons automatiquement en mémoire le modèle organisationnel de l'Église catholique où les vêtements religieux ne sont portés que par des professionnels. Or, dans d'autres religions, ce sont les fidèles qui les portent, ce qui permet une visibilité et un développement du culte plus importants.

L'article 26 de la loi de 1905 (Art. 24 du projet de loi) impose une interdiction absolue de tenir des réunions politiques dans les lieux de cultes et nous avons vu plus haut, dans l'explication donnée par A. Briand de cet article, que toute réunion publique autre que culturelle y est interdite. Les Églises qui mêlent religion et

politique sont par conséquent incompatibles avec la loi de 1905. Le retour d'un fondamentalisme religieux qui voudrait imposer une loi divine à ses adeptes, même consentants, en dehors du seul domaine spirituel ne pourrait prospérer, sauf bien sûr à ne pas appliquer le texte de la loi de 1905.

A. Briand avait rappelé au cours des débats qu'une Église catholique conforme à l'esprit de la séparation avait existé : « [...] cette Église qui voulait évoluer, libre, dans le seul domaine spirituel, [...]. Messieurs, cette Église-là aurait un intérêt, un grand intérêt moral, à la séparation ; mais elle n'existe plus, elle est morte. (Vifs applaudissements à l'extrême gauche et à gauche.) [...] » (Briand, dans Chambre des députés, 8e séance du 6 avril 1905 : 24). A. Briand n'était donc pas hostile par principe aux Églises mais farouchement opposé à celles qui tentaient d'imposer leurs lois et de réduire la liberté des citoyens.

Dans la citation qui suit, nous avons souligné les termes employés par A. Briand à propos du caractère liberticide de l'Église. Il ne s'agissait donc pas d'octroyer plus de liberté aux Églises mais moins : « [...] la troisième République en est réduite à étayer l'édifice politique de la Révolution sapé, durant près d'un siècle, par ses pires ennemis [le clergé séculier et le clergé régulier]. Le labeur est immense, car les crimes commis contre la liberté sont innombrables ; mais nous atteignons le moment où nous verrons la chaîne se renouer. Déjà, par la libération de l'Université, par la loi sur les congrégations, un vaste terrain est reconquis. Nous voici au jour où la séparation de l'Église et de l'État mettra fin à ce mariage insensé, contre nature, de deux parties qui ne parlent pas le même langage et qui sont d'espèces différentes. » (Briand, 4 mars 1905 : 81-82).

Voici ce qu'un député de droite dira de la façon qu'avaient A. Briand et sa commission d'envisager la liberté des Églises : « Encore moins libéral, M. le rapporteur [Aristide Briand] parle cependant de liberté. Il n'a pas craint d'affirmer que l'article 25, qui établit la prohibition des processions et manifestations extérieures du culte, et dont il reconnaît seulement la "sévérité apparente", apparaît comme la "consécration du principe de liberté". Tant il est vrai de dire que quand on viole la liberté, on sent encore le désir et le besoin de se couvrir du manteau de la liberté. (Applaudissement à droite.) Le libéralisme de M. le rapporteur, dans la circonstance, est-il cosaque, est-il ottoman ? Je ne sais, mais je dis qu'il est indigne de la France. (Nouveaux applaudissements à droite.) » (Groussau, dans Chambre des députés, 43e séance, 26 juin 1905 : 29).

La liberté des Églises dont il est question dans la loi de 1905 ne concerne que le mode d'organisation et le fonctionnement interne des Églises. Elles peuvent, si elles sont catholiques par exemple, reconnaître l'autorité du pape et lui confier la nomination de leurs évêques. Étant donné la position du pape de l'époque sur la loi de séparation, cette liberté accordée à l'Église catholique n'allait pas de soi. La lettre encyclique *Vehementer nos* du 11 février 1906 du pape Pie X disait en effet que : « [...] nous condamnons la loi votée en France sur la séparation de l'Église et de l'État comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement, en posant en principe que la République ne reconnaît aucun culte. » (Pie X, dans *Le Saint Siège*, 2017). En ce sens, A. Briand était libéral car il invitait les députés à aller jusqu'au

bout de la logique de séparation en prenant aussi le risque de cette liberté, c'est-à-dire cette ouverture à des influences extérieures peu enclines à accepter la séparation des Églises et de l'État. La police des cultes organisée par la loi de 1905 devait toutefois pallier d'éventuelles difficultés.

Libres de leurs alliances cultuelles, tant qu'elles n'enfreignent pas les lois de la République, les Églises peuvent opter pour une organisation pyramidale ou horizontale. Elles peuvent employer des hommes, des femmes, des professionnels ou pas. Elles sont libres de choisir d'être représentées par leurs fidèles dans leur ensemble ou une petite partie d'entre eux, peu importe à l'État. Les représentants des Églises, quel que soit leur statut sont soumis à une obligation de neutralité. En conséquence, leur liberté de manifester leur culte en dehors des lieux de culte est conditionnée par l'article 27 de la loi de 1905.

Conclusion

Au terme de cette étude, il apparaît que la neutralité des Églises est une exigence primordiale de la loi de 1905 qui peine à trouver sa traduction dans les travaux du Conseil d'État et de l'Observatoire de la laïcité. Il devient aussi plus clair que la liberté voulue par Aristide Briand et sa commission n'est pas assimilable à la notion actuelle de libéralisme. Il fallait libérer l'État tant les « *crimes commis [par l'Église] contre la liberté [étaient] innombrables* » (Briand, *op. cit.*). Les textes sur ce point sont précis. En revanche, nous avons décelé deux failles dans la loi, au regard de ce que souhaitaient les députés. D'abord, Aristide Briand et sa commission ont manqué de clairvoyance quant à la possibilité de faire disparaître les vêtements religieux des emplacements publics en les "neutralisant". Ensuite, les députés ont pris un risque en modifiant l'article 25 (Art. 27 actuel), sur la base de la jurisprudence du Conseil d'État, pour laisser le pouvoir aux maires d'autoriser ou d'interdire les manifestations extérieures des cultes. En effet, les vêtements religieux, restés religieux, se sont multipliés dans tous les lieux publics, et la jurisprudence du Conseil d'État s'est inversée, privant à la fois les maires de leur pouvoir et l'article 27 de son efficacité. L'écart entre l'esprit de la loi et son application est devenu majeur.

Pour le minorer, au moins deux pistes sont envisageables. La première consiste à préconiser l'application sans faille de la neutralisation des tenues religieuses dans les lieux publics, et la deuxième, à proposer une alternative, sans renoncer pour autant à l'esprit de la loi de 1905. La première a l'avantage de la simplicité et de la conformité exacte avec la loi de 1905 : le vêtement religieux « [...] devient, dès le lendemain de la séparation, un vêtement comme un autre, [...] » (Briand, dans Chambre des députés, 43e séance, 26 juin, *op. cit.*). Prenons un exemple : les enseignants chargés d'une mission de service public, ne reconnaissant aucun culte, pourraient exiger de leurs élèves ou étudiants qu'ils retirent leur couvre-chef, religieux ou non, par simple politesse. Toutefois, le retour à la non-reconnaissance du caractère religieux d'un vêtement cultuel, malgré le vote des députés en 1905, est hautement improbable. En effet, la loi et la jurisprudence nationales, la jurisprudence européenne, reconnaissent depuis longtemps le caractère religieux des vêtements cultuels dans les lieux publics, quel que soit le statut de celui qui les porte. Nous

n'avons abordé que la loi de 1983 « portant droits et obligations des fonctionnaires. », modifiée en 2016, dans le cadre de cet article. Mais le titre de la loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 « encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics » en est une autre illustration. Nous privilégierons donc la deuxième piste.

Dès lors que les tenues religieuses dans les lieux publics sont considérées comme manifestant effectivement une appartenance religieuse, il nous semble nécessaire de revenir à la distinction opérée par la loi de 1905 entre les signes religieux et les manifestations extérieures des cultes. Comme nous l'avons vu, l'article 28 interdit formellement la pose de signes ou emblèmes religieux « [...] en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions. » (Art. 26 ancien, *op. cit.*). Le caractère fixe n'implique pas que le signe soit définitivement posé, il peut être fixé pour une durée limitée comme celle d'une exposition. Quant à l'article 27, il autorise les manifestations extérieures des cultes sur la voie et les places publiques, sous condition de l'aval des maires.

Dans la loi de 1905, les signes sont fixes et les manifestations mobiles. Or, les tenues vestimentaires cultuelles qui posent problème sont à la fois fixes et mobiles. Dès qu'il n'y a plus de mobilité, de circulation comme sur la voie publique, le signe se fixe et s'impose fortement à la conscience d'autrui qui ne peut y échapper, ce qui est incompatible avec la loi de 1905. C'est le cas dans les lieux publics où les gens s'installent, comme les petites plages ou les zones de baignade surveillée, les chambres des hôpitaux, les lieux d'enseignement et de formation, ..., qui ne permettent pas de mettre les signes à distance. La solution la plus conforme à la loi de 1905 est donc d'interdire, en vertu de l'article 28, les tenues religieuses dans les lieux publics où elles se fixent et de les autoriser, en vertu de l'article 27, sous condition d'aval des maires, là où elles circulent.

Bibliographie

Baubérot Jean (2015), *Les 7 laïcités françaises*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Chambre des députés (1905), « Délibérations sur le projet et les propositions de loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat - 44e séance du 27 juin 1905 », *Journal officiel*, 28 juin 1905, édition numérique (2007) [en ligne]. http://classiques.uqac.ca/collection_documents/assemblee_nationale/separation_Eglises_Etat/seance_44/seance_44.html (consulté le 31 mars 2017).

Chambre des députés (1905), « Délibérations sur le projet et les propositions de loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat – 43e séance du 26 juin 1905 », *Journal officiel*, 27 juin 1905, édition numérique (2007) [En

ligne].http://classiques.ugac.ca/collection_documents/assemblee_nationale/separation_Eglises_Etat/seance_43/seance_43.html(consulté le 31 mars 2017).

Chambre des députés (1905), « Délibérations sur le projet et les propositions de loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat – 8e séance du 6 avril 1905 », *Journal officiel*, 7 avril 1905, édition numérique (2007) [En ligne]. <http://classiques.ugac.ca/collectio...> (consulté le 31 mars 2017).

Conseil d'Etat (2016a), « Fédération départementale des libres penseurs de Seine-et-Marne », *Conseil d'Etat*, n° 395122, 9 novembre 2016, [En ligne]. <http://www.conseil-Etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-9-novembre-2016-Federation-departementale-des-libres-penseurs-de-Seine-et-Marne> (consulté le 31 mars 2017).

Conseil d'Etat (2016b), « Fédération de la libre pensée de Vendée », *Conseil d'Etat*, n° 395223, 9 novembre 2016, [En ligne]. <http://www.conseil-Etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-9-novembre-2016-Federation-de-la-libre-pensee-de-Vendee> (consulté le 31 mars 2017).

Conseil d'Etat (2016c), « Association de défense des droits de l'homme - Collectif contre l'islamophobie en France », *Conseil d'Etat*, n°403578, 26 septembre 2016, [En ligne]. <http://www.conseil-Etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-ordonnance-du-26-septembre-2016-Association-de-defense-des-droits-de-l-homme-Collectif-contre-l-islamophobie-en-France> (consulté le 31 mars 2017).

Conseil d'Etat (2016d), « Ligue des droits de l'homme et autres - association de défense des droits de l'homme collectif contre l'islamophobie en France », *Conseil d'Etat*, n°402742 et n°402777, 26 août 2016, [En ligne]. <http://www.conseil-Etat.fr/Decisions-Avis-Publications/Decisions/Selection-des-decisions-faisant-l-objet-d-une-communication-particuliere/CE-ordonnance-du-26-aout-2016-Ligue-des-droits-de-l-homme-et-autres-association-de-defense-des-droits-de-l-homme-collectif-contre-l-islamophobie-en-France> (consulté le 31 mars 2017).

Conseil d'État (2004), Réflexions sur la laïcité, *Études et documents du Conseil d'Etat*, 2004, [En ligne].<http://www.conseil-Etat.fr/content/download/367/1129/version/1/file/rapportpublic2004.pdf> (consulté le 31 mars 2017).

Courtois Gérard, Finchelstein Gilles, Perrineau Pascal, Teinturier Brice (2015), *Fractures françaises*, Fondation Jean Jaurès, septembre 2015, [En ligne].http://m.ipsos.fr/sites/default/files/doc_associe/fractures_francaises.pdf (consulté le 31 mars 2017).

Delaporte Ixchel (2014), « Jean Baubérot “La laïcité absolue n'existe pas, c'est un idéal à atteindre” », *L'Humanité*, 28 février 2014, [En ligne]. <http://www.humanite.fr/debats/jean-bauberot-la-laicite-absolue-n-existe-pas-c-es-560090> (consulté le 31 mars 2017).

Donzé Eric (2016), « Jean-Louis Bianco, président de l'Observatoire de la laïcité à Guéret : Touchez pas à la loi de 1905 ! », *Le Populaire du Centre*, 17 septembre 2016, [En ligne].

http://www.lepopulaire.fr/gueret/politique/2016/09/17/jean-louis-bianco-president-de-l-observatoire-de-la-laicite-a-gueret-touchez-pas-a-la-loi-de-1905_12076103.html (consulté le 31 mars 2017).

Europe1 (2016), « Jean-Louis Bianco : “Il n'y a pas deux laïcités, une avant et une après l'islam” », *Europe1.fr*, 4 février 2016, [En ligne]. <http://www.europe1.fr/politique/jean-louis-bianco-il-ny-a-pas-deux-laicites-une-avant-et-une-apres-lislam-2663061> (consulté le 31 mars 2017).

Gauchet Marcel (2017), *Comprendre le malheur français*, Paris, Gallimard.

Habermas Jürgen (1987 [1981]), *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* ; tome 2 : *Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.

Le Bars Stéphanie (2013), « “La France n'a pas de problème avec sa laïcité” », *Le Monde Société*, 26 juin 2013, [En ligne]. http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/06/25/la-france-n-a-pas-de-probleme-avec-sa-laicite_3436086_3224.html (consulté le 31 mars 2017).

Leone Fabien (2014), « Jean-Louis Bianco : “La laïcité n'est pas en crise en France” », *Le Monde des Religions*, 12 mai 2014, [En ligne]. http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/jean-louis-bianco-la-laicite-n-est-pas-en-crise-en-france-12-05-2014-3915_118.php (consulté le 31 mars 2017).

Le Parisien (2016), « Face aux polémiques, la créatrice du burkini s'explique », *Leparisien.fr*, 19 août 2016, [En ligne]. <http://www.leparisien.fr/societe/face-aux-polemiques-la-creatrice-du-burkini-s-explique-19-08-2016-6053679.php> (consulté le 8 avril 2017).

Le Saint Siège (2017), *Vehementer nos*, Lettre encyclique de sa sainteté le Pape Pie X au peuple français », *Site du Vatican*, [En ligne]. http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html (consulté le 10 juillet 2017).

Tuot Thierry (2013), *La grande nation pour une société inclusive*, Rapport au Premier ministre sur la refondation des politiques d'intégration, *La documentation française*, 1er février 2013, [En ligne]. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/134000099.pdf> (consulté le 31 mars 2017).

Notes

[1] Le *burkini* est une tenue de bain créée pour les musulmanes pratiquantes (*Le Parisien*, 2016), elle couvre tout le corps et ne laisse apparents que l'ovale du visage, les mains et les pieds.

[2] Article 1 : « *La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.* »

[3] « *La laïcité est en quelque sorte un idéal vers lequel on doit tendre.* » (Baubérot, dans Delaporte, 2014)

[4] En tant que Président de l'Assemblée nationale.

[5] Les classiques des Sciences sociales, *Site de l'Université du Québec à Chicoutimi*, [En ligne]. <http://classiques.ugac.ca/> (consulté le 12 juillet 2017). Les débats ont été numérisés par Claude Ocharenko.

[6] Nous le voyons ici, les explications des deux articles toujours d'actualité dans la loi de 1905 donnaient la réponse à la question posée aux étudiants (« *La loi de 1905 n'oblige-t-elle que l'État à être neutre ?* ») : « *neutralité stricte de la part ou à l'égard des associations cultuelles* » (art. 28) et « *Si l'État demeure neutre à l'égard des Églises, celles-ci doivent observer une neutralité absolue à l'égard de l'État* » (art. 26).

[7] Droite et extrême droite antidreyfusarde.

[8] Dans les trois affaires, il s'agit du voile islamique.

Articles connexes :

[-Relire l'histoire orale des Boni de la Guyane française : silences et enjeux historiens](#), par [Moomou Jean](#)

[-De la laïcité comme dissensus communis](#), par [Delruelle Edouard](#)

[-L'opposition au Mariage pour tous en France : entre retour du religieux et laïcisation de la religion](#), par [Déjeans Louise](#)

Pour citer l'article

Le Cornec Ubertini Anne-Hélène, « Finalement la laïcité est aussi une question de "mobilité" », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°25. Retour du religieux ?, décembre 2017 [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/Finalement-la-laicite-est-aussi> (Consulté le 3 juillet 2018).

