

Bulletin d'histoire politique

Les mutations de la laïcité française : une approche cognitive

Philippe Portier



Volume 13, numéro 3, printemps 2005

La laïcité au Québec et en France

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055060ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1055060ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Lux Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Portier, P. (2005). Les mutations de la laïcité française : une approche cognitive. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 29–40. <https://doi.org/10.7202/1055060ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique, VLB Éditeur, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Les mutations de la laïcité française une approche cognitive

PHILIPPE PORTIER
Professeur de Science politique
Université de Rennes

« Nous sommes tous laïques ». Cette remarque d'Émile Poulat¹ renvoie à ce qui constitue le fonds commun des sociétés démocratiques d'Occident : elles se sont toutes établies, entre le xviii^e et le xx^e siècles, sur l'assise d'une séparation inédite d'avec la normativité religieuse. Jusqu'à son entrée dans la modernité, l'Occident inscrit le commandement gouvernemental dans la sphère de la transcendance. Institué par Dieu, le prince reçoit mission de transcrire dans le droit positif les préceptes de la loi divine-naturelle. Il s'agit pour lui, qui agit en coopération avec la religion d'État, de conduire les êtres sur le chemin de leur salut. La grande fracture de 1789, en France, abolit cette intelligence des choses. Situait l'origine du pouvoir dans le peuple lui-même, les sociétés donnent alors à la loi une fonction purement immanente, celle d'assurer désormais la paisible coexistence des autonomies individuelles. Dans ce cadre conçu pour rendre possible une pluralité de fins légitimes, la croyance religieuse ne disparaît pas. Elle est même puissamment garantie. On entend simplement qu'elle « ne vienne plus déterminer les règles formelles de la vie en commun »².

Cette « laïcité culturelle » n'a pas cependant fait l'objet partout du même traitement juridique. Elle s'est incarnée parfois dans un modèle de confessionnalité comme au Danemark ou en Grèce. Elle s'est matérialisée aussi, comme en Allemagne ou au Canada, dans un système de séparation, où nulle confession ne se trouve, parmi tous les cultes, élevée au statut de religion officielle. Dans ce paysage éclaté, les commentateurs réservent à la France, en général, un sort spécifique : ils décrivent son système comme une « exception ». Ailleurs, par-delà la diversité des dispositifs du droit, les appartenances confessionnelles trouvent place dans l'espace public. Ce n'est

pas le cas ici, estiment-ils : rivé depuis les années 1880-1905 à son « modèle d'unification »³, l'ordre républicain ne veut connaître, pour sa part, que la raison abstraite. Sans doute protège-t-il, en appui sur le principe de liberté de conscience, les idiosyncrasies religieuses. Il refuse cependant, craignant qu'elles ne divisent le corps national, qu'elles puissent s'exprimer en dehors de la sphère privée des individus. Modèle du passé ? Certes non. En proscrivant en 2004 le port par les élèves des signes religieux à l'école publique, la France, seule en Europe, a encore donné le spectacle de son imperturbable singularité en la matière.

Faut-il souscrire à ce discours pérennaliste ? François Furet expliquait naguère, dans *La République du Centre*, que les années 1960-1970 avaient été le moment de « la fin de notre exception nationale »⁴. On voudrait montrer, dans les développements qui suivent, qu'il en va tout spécialement de la sorte dans le domaine de la régulation du religieux. Il arrive que les mots demeurent ; les choses, elles, évoluent : la laïcité française, sous la III^e République (1875-1940), et la IV^e (1946-1958) est, à coup sûr, « une laïcité de séparation » ; il semble bien, en revanche, qu'elle se soit transmuée sous la V^e République (1958-2005), en s'ouvrant à la publicisation des appartenances confessionnelles, en une « laïcité de reconnaissance »⁵. L'analyse empruntera à la méthode « cognitiviste » : assise sur l'idée, chère à Clifford Geertz, selon laquelle « ce sont les systèmes de pensée qui constituent les phénomènes sociaux et politiques »⁶, elle rapportera les dispositifs juridiques aux dispositifs culturels où ils trouvent tout à la fois la raison de leur engendrement et leur principe de légitimité.

UNE LAÏCITÉ DE SÉPARATION

Jusqu'à la III^e République, la France demeure régie par le « système des cultes reconnus », issu du Concordat de 1801 et des articles organiques de 1802. Elle subventionne certaines confessions (catholique, luthérienne, réformée, juive) qu'elle enrôle, en les intégrant dans les appareils de l'Éducation, au service de la mise en forme de l'éthique commune de la société. Ce système n'est pas celui de la génération qui accède au pouvoir après la crise du 16 mai 1877 : pressée de rendre l'ordre humain à sa pleine souveraineté, elle ambitionne quant à elle d'exclure totalement, et définitivement, les forces religieuses, l'Église romaine en particulier, de l'espace public qu'elles ont, hélas, colonisé.

Ce projet laïcisateur s'appuie sur une théorie politique que partagent, malgré leurs divisions internes, tous les fondateurs de la III^e République⁷.

Deux moments l'organisent. Le premier, qui s'exprime négativement, renvoie l'institution catholique à sa nocivité politique. On lui fait grief d'abord de s'opposer au principe de subjectivité. Les hommes de 1880 cultivent l'héritage de 1789 : ils veulent, comme leurs grands ancêtres, que les êtres puissent définir par eux-mêmes, sur le fondement des libertés que leur reconnaît la Déclaration des droits, les cadres de leur existence individuelle et collective. Or, constatent-ils, le catholicisme français refuse d'accepter ce saut civilisationnel. Jugeant impossible, comme le dit le pape Pie IX dans le *Syllabus* de 1864, « la réconciliation du pontife romain avec le progrès et la liberté », le catholicisme se plaît dans l'alliance avec tous les régimes de servitude et cresse encore le rêve d'un retour à l'ordre hétéronome de l'Ancien Régime. On lui fait reproche ensuite de mépriser le principe de rationalité. En disciples de Condorcet, lui-même prolongé par Auguste Comte, les républicains considèrent que la « cité des êtres autonomes » doit être aussi celle des « êtres éclairés ». On doit promouvoir, disent-ils, cet « âge positif » où les hommes pourront, après tant d'obscurantisme, accéder enfin à la connaissance qui leur permettra de se construire un jugement vrai à propos des lois physiques et sociales. Rome se retrouve-t-elle dans cette requête de dévoilement ? Nullement. Son univers reste lié irréductiblement à l'« âge théologique ». Réactivation du discours créationniste, validation des apparitions mariales, proclamation de l'infailibilité pontificale : elle persiste, contre les évidences de la science, à vouloir rapporter toutes choses à l'intervention mystérieuse de la surnature. Voilà qui nous ramène au dessein de séparation évoqué plus haut : on voit mal, concluent les fondateurs du nouveau régime, comment une politique du progrès pourrait s'épanouir dans le maintien de la cohabitation officielle avec une force à ce point « rétrograde ».

Mais la pensée républicaine a son versant positif qui la distingue d'un simple libéralisme. Elle veut établir la collectivité étatique dans une fonction d'instituteur du social. Le philosophe Charles Renouvier l'écrit ainsi : « l'État doit être le foyer de l'unité morale de la nation ». Au principe de cette surélévation du politique, on trouve une réflexion sur l'idée d'humanité. Deux traits, aux yeux des dirigeants de 1880, permettent de la caractériser. Premier trait, substantiel : la politicalité. Le thème revient constamment dans les discours : l'homme est un « être politique » dont la vocation première est de participer, avec ses semblables, à l'élaboration de la règle collective. Cette citoyenneté, il ne saurait la vivre sur un mode particulariste, dans la défense, par exemple, de ses intérêts ethniques ou de ses loyautés religieuses. Le bon citoyen, précisent nos auteurs, est celui-là seul qui accepte, porté par une conception homogène du bien commun, de se faire le « serviteur de l'universel », le « bienfaiteur de tous » (Léon Bourgeois). Second trait, accidentel :

l'incomplétude. Les hommes ne collent pas d'emblée, malheureusement, à la norme ainsi définie. Trop d'archaïsmes, trop de passions les enchaînent qui les mettent à extrême distance, souvent, de l'impératif de raisonabilité sur le fondement duquel devrait se dérouler la délibération publique : « Ils sont une masse, pas encore un peuple » (Léon Gambetta). Que faire ? Tenter tout bonnement de réduire l'écart entre le réel et l'idéal. C'est à ce niveau qu'on retrouve l'État. Les républicains lui intiment d'être non point le scribe de l'opinion, mais son recteur : il devra, par la loi qu'il édicte, par l'instruction surtout qu'il promet, exercer d'en haut une « certaine direction des intelligences » (Jules Ferry) afin de rassembler les êtres autour d'une même morale, « indépendante » de toute référence confessionnelle⁸.

Ainsi fondé sur cette axiomatique de l'unité, le programme laïcisateur ne tarde pas à s'incarner dans une pratique juridique. Tout commence par la séparation des Églises et de l'école. C'est à l'État, auquel « appartient aussi l'enfant »⁹, qu'il revient en effet — on le disait à l'instant — de former le futur citoyen. Comment donner corps à cette entreprise « démopédique » ? Les républicains s'emploient, en premier lieu, à marginaliser le réseau des écoles privées. Il ne s'agit pas de supprimer la liberté d'enseignement, mais de rendre plus difficile son exercice. On le voit notamment avec la bataille fameuse des congrégations enseignantes. En rupture avec le système concordataire, le nouveau régime leur oppose toute une série d'empêchements. Ferry enclenche le mouvement dès 1880, en obtenant la dissolution de la Compagnie de Jésus et la soumission des autres congrégations à un régime d'agrément étatique. Combes, dans une conjoncture que l'affaire Dreyfus a rendue plus conflictuelle encore, l'accentue deux décennies plus tard. Devenu chef du gouvernement après les élections de mai 1902, il fait procéder dès juillet à la fermeture de plus de 3000 écoles congréganistes qui n'avaient pas reçu l'autorisation ministérielle exigée par la loi Waldeck-Rousseau du 1er juillet 1901. La loi du 5 juillet 1904, qui interdit d'enseignement tous les religieux et donne un délai de dix années aux congrégations, même autorisées, pour fermer leurs écoles, porte le combat à son acmé. Ces dispositions (qui ne laissent subsister en principe que les écoles diocésaines) seront maintenues dans l'ordre juridique jusqu'au régime de Vichy. Les républicains s'attachent, en second lieu, à « désecclécialiser » le réseau des écoles publiques. Le XIX^e siècle avait vu les religions, le catholicisme en particulier, se réinstaller progressivement au cœur de l'école d'État. On ne saurait pérenniser cette situation. Le gouvernement « laïcise » les personnels enseignants : en constituant, dans les écoles normales, un corps professoral tout acquis à l'idéologie nouvelle ; en interdisant aux ecclésiastiques, par la loi Goblet de 1886, l'accès à toute fonction d'instruction publique et en laïcisant aussi les enseignements.

L'école primaire, selon les dispositions de la loi du 28 mars 1882, ne pourra plus accueillir en son sein les cours de catéchisme. Quant à l'« instruction morale et religieuse », chère aux régimes antérieurs, elle se voit substituer la simple « instruction morale et civique ».

Avec la laïcisation de l'école s'amorce celle de l'État. Plusieurs mesures vont en ce sens dès le début des années 1880 : suppression des prières publiques à l'orée des sessions parlementaires, autorisation du divorce, sécularisation des cimetières. Longtemps reportée — pour des raisons à la fois sociologiques (le peuple n'est pas encore mûr) et stratégiques (le dispositif concordataire permet de contrôler les Églises)¹⁰ — la grande séparation n'intervient, quant à elle, qu'en 1905, par la loi du 9 décembre. Fruit de la réflexion de Briand et de Jaurès (et non de Combes, comme on le dit parfois), ce texte s'articule autour de deux intentions majeures. Il entend, d'une part, reléguer les Églises en dehors de l'espace étatique. L'article 2 est, de ce point de vue, éminemment significatif : « La République ne reconnaît, ne subventionne, ni ne salarie aucun culte ». Dépossédés de leur légitimité institutionnelle antérieure, les groupements confessionnels devront s'organiser désormais sur le fondement exclusif de statuts de droit privé, sans aucun soutien financier de la puissance publique. La loi s'assigne d'autre part, on l'oublie trop souvent, de protéger la liberté de conscience. Comme le stipule l'article premier — censé, dit Briand, donner la clé de lecture de l'ensemble du texte — « la République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées dans l'intérêt de l'ordre public ». Cette disposition se trouve complétée par plusieurs autres, comme celle qui oblige l'État, en discordance avec le projet Combes de 1904, à respecter les règles d'organisation propres aux groupements confessionnels (article 4) ou celle encore qui sanctionne toute discrimination pour des raisons de convictions religieuses.

On saisit là ce qui fait la spécificité de la laïcité française en sa forme originelle. Elle s'organise à partir d'une séparation stricte entre le privé et le public. La sphère publique fait signe vers l'universel : elle rassemble les êtres, indépendamment de leur confession, sur l'assise simplement de cette commune appartenance à l'humanité que l'école leur a donnée de découvrir. La sphère privée ne se trouve pas pour autant absorbée par l'État : protégée par le droit, elle subsiste comme le lieu où peuvent s'exprimer les singularités régionales, les enracinements coutumiers et les particularités spirituelles des individus. Ce modèle persistera jusqu'au milieu du **XX**^e siècle.

UNE LAÏCITÉ DE RECONNAISSANCE

« La laïcité a gagné ; mais elle a changé de sens », écrivait récemment Marcel Gaucher¹¹. La formule signale, en même temps que le ralliement du catholicisme à la loi de 1905, le passage, au cours des toutes dernières décennies, de la laïcité de séparation à la laïcité de reconnaissance. Le premier modèle faisait fond donc sur le principe de distinction du privé et du public. Le second s'avance, quant à lui, au nom de leur association : L'État n'est plus sommé simplement de protéger la liberté négative de conscience ; il est requis également, sans bien sûr que sa souveraineté ne soit remise en cause, d'accorder aux identités religieuses le bénéfice d'une reconnaissance véritablement positive. Comment expliquer cette mutation juridique ? On peut, ici encore, mobiliser l'analyse cognitive. L'un de ses axiomes-clés est que les règles de droit, en régime démocratique, ne peuvent perdurer que si elles sont en « consonance » avec la culture dominante de la société qu'elles organisent. C'est là, pour reprendre le langage de Pierre Muller, la dialectique de la « politique sectorielle » et du « référentiel global »¹² : la première est vouée à s'articuler au second. Or le référentiel de la politique française s'est modifié au cours des années 1960-1970. C'est d'abord le statut du sujet qui a été repensé. On l'appréhende, sous la III^e République, à partir du « paradigme de l'arrachement » : l'homme ne répond à son essence que lorsqu'il se défait des « héritages de l'histoire » ou des « déterminations de la nature », et qu'il accède, « par une victoire de soi sur soi » (Claude Nicolet), à la raison universelle. La V^e République réhabilite, quant à elle, tendanciellement au moins, le « paradigme de l'appartenance » : elle affiche, à travers le discours majoritaire de ses dirigeants, sa volonté de « ne plus nier, pourvu qu'ils acceptent de les assumer, les origines, les différences, les traits maintenus à leurs propres traditions »¹³ des êtres qu'elle rassemble. Ce discours n'est pas propre à la classe politique. Il travaille, au cours de la période, la société civile dans son entier, le milieu intellectuel notamment. On songe bien sûr aux « théories de la déconstruction » qui, lors du moment 68, en appellent, autour de Foucault et Lyotard, à défendre contre l'« assimilationnisme » des Lumières toutes les identités aliénées, qu'elles soient sexuelles, ethniques ou religieuses. On pense surtout aux « théories de la reconnaissance » portées quelques années plus tard par Ricœur ou Touraine. La perspective est « humaniste » cette fois, mais c'est la même idée qui revient : il n'est de bonne société que celle qui reçoit les êtres dans l'hétérogénéité de leurs appartenances, « corps et âme, raison et mémoire réunies »¹⁴.

L'opinion publique n'est nullement en retrait sur ce terrain. Les enquêtes la révèlent dans la « dualité de son tempérament ». Elle se structure sans doute

autour du principe d'autonomie. En son sein, chacun revendique pour lui-même de ne pas être entravé dans le déploiement de sa propre liberté. Point de règles, fussent-elles républicaines, qui lui imposeraient un quelconque devoir-être : « Maître de ses jugements, l'homme aujourd'hui entend être soi et construire son identité à sa guise »¹⁵. S'y ajoute cependant le principe de tolérance. Le souci de soi aurait pu s'accompagner de l'oubli de l'autre. Il n'en a rien été. La population française se montre très favorable au contraire, et de plus en plus à mesure qu'on s'éloigne des années 1950, à la réciprocité des reconnaissances. Comme l'écrit Raymond Boudon, en appui sur les données de Ronald Inglehart : « En France, le respect d'autrui représente une, et peut-être la valeur morale fondamentale »¹⁶. Ajoutons, car le point est ici essentiel, que ce « droit à la différence » ne laisse pas en dehors de son orbe les singularités religieuses : on admet aisément dorénavant qu'elles puissent s'exprimer jusque dans l'espace public, tant du moins qu'elles demeurent compatibles avec les droits de l'homme.

C'est le statut de l'État aussi qui s'est trouvé réévalué. La III^e République le saisit comme l'« instituteur du social » ; on le pense davantage désormais comme son « auxiliaire ». Son but n'est plus d'« édifier un peuple ». Il est de mettre en forme, dans l'ordre, les innombrables diversités qui traversent l'opinion. Cette « immanentisation » du politique se révèle au travers des deux grands processus qui l'ont récemment affecté. D'une part, le processus de « corporatisation » : la France s'organisait hier autour d'un schéma univectoriel de décision : l'État, « conscience claire de la société » (Durkheim), prenait seul les décisions, qu'il imposait d'en haut, par le truchement d'une administration pyramidale, à l'ensemble des périphéries. On n'en est plus là. Le « gouvernement » s'est effacé derrière la « gouvernance » : le centre agit de concert maintenant, tant dans la phase d'élaboration que dans celle d'application de la loi, avec toutes les forces vives de la société civile (syndicats, entreprises, associations, collectivités locales)¹⁷. Ce réaménagement concerne les institutions confessionnelles. Les gouvernants de la V^e République ont rappelé à maintes reprises (pensons au débat autour de la loi Debré sur l'enseignement en 1959) qu'elles avaient vocation à prendre toute leur place, en tant que composantes de la société civile, dans les nouveaux « réseaux d'action publique ». D'autre part, le processus de « juridicisation » : la III^e République, prolongée par la IV^e, adhérait à la philosophie légicentriste de la grande Révolution. Elle tenait la loi pour l'expression souveraine de la volonté générale et ne la soumettait, du coup, à aucun contrôle juridictionnel. La V^e République s'est installée au contraire dans le régime de l'« État de droit »¹⁸ : elle place la loi sous le dais sacré des droits de l'homme, qu'elle confie à la protection du Conseil constitutionnel (depuis 1958 et, surtout,

1971) et de la Cour européenne des droits de l'homme (depuis 1981). Cette irruption du juge sur la scène publique aurait pu se faire, dans le domaine que nous explorons, sur le fondement d'une lecture restrictive de la liberté religieuse. Ce n'est pas ce qui est advenu. La Cour européenne, comme du reste le Conseil constitutionnel (dans ses décisions notamment sur la liberté d'enseignement) ont développé, avec l'effet d'irradiation qu'on devine sur la jurisprudence administrative et la politique gouvernementale, une doctrine globalement très ouverte à la publicisation des identités croyantes.

Nouvelle figure du sujet, nouvelle figure de l'État : on mesure le changement. La politique française se trouvait naguère arrimée à la culture « républicaine » de la généralité, axée sur le citoyen et l'égalité ; la voici donc convertie à la culture « démocratique » de la pluralité, centrée quant à elle sur l'individu et la différence. Pouvait-on, dans ces conditions, maintenir en sa forme originelle le régime de laïcité ? La réponse s'extrait du postulat énoncé plus haut : la laïcité de séparation était l'expression du premier système axiologique ; elle devenait « dissonante » (selon l'expression cognitiviste), et donc socialement inacceptable, dans le triomphe du second. La classe politique, de droite et même de gauche, l'a bien compris : si elle a, par diverses mesures, porté à l'existence une laïcité de reconnaissance, c'est afin précisément de combler l'écart entre l'ordre juridique existant et l'ordre culturel émergent.

Comment décrire cette mutation normative ?¹⁹ Annoncée par le texte constitutionnel de 1958²⁰, elle a opéré sur les deux terrains qu'on a explorés. Sur le terrain d'abord de la laïcité scolaire, le rapport à l'enseignement n'est plus le même. Les gouvernants ont repensé par exemple la question du financement de l'école privée. On se souvient que la III^e République s'était opposée à la revendication, exprimée par les associations catholiques, de la « représentation proportionnelle scolaire » : les fonds publics ne pouvaient aller qu'à l'école de l'émancipation, nullement à celle de la superstition. Les régimes suivants sont revenus sur ce régime d'exclusion : d'abord la IV^e République, quoique modestement, avec les lois Barangé et Marie de 1951 (nous exceptons ici Vichy) ; ensuite la V^e République, beaucoup plus généreusement. Le texte essentiel en la matière est la loi Debré de 1959. Par le système de contractualisation qu'elle a mis en place et qui subsiste aujourd'hui encore, elle a permis aux écoles privées de pouvoir bénéficier, sans préjudice pour leur « caractère propre », de subventions publiques susceptibles de couvrir la plus grande part de leurs frais de personnel et de fonctionnement. D'autres réglementations sont venues en complément, comme les « accords Lang-Cloupet », qui ont débouché en 1992-1993 sur la prise en charge étatique des dépenses liées à la formation des maîtres du réseau catholique.

Les gouvernants ont réévalué, par ailleurs, la question de la « sanctuarisation » de l'école publique. Celle-ci, sous la III^e, et encore sous la IV^e République, se montre fort peu perméable aux influences de la société civile, à celles du religieux en particulier. Avec la V^e République, la donne s'est modifiée. Les élèves se sont vus reconnaître de plus en plus volontiers le droit de « manifester leurs opinions et leurs croyances » dans le cadre scolaire. Ils peuvent de la sorte, depuis les années 1960, disposer d'aumôneries dans les externats du second degré et, depuis les années 1980, bénéficier d'autorisations d'absence pour raisons confessionnelles. On leur a accordé en outre, jusqu'à la loi fameuse du 15 mars 2004, la faculté de s'orner, dans les établissements, de signes religieux, pourvu que cela se fit sans ostentation ni prosélytisme et dans le respect de l'obligation d'assiduité. Les enseignements ne sont pas en reste. Le ministère ne place pas sans doute, sauf dans l'Alsace-Moselle concordataire, l'éducation religieuse confessionnelle parmi les disciplines ordinaires. Il se montre en revanche, selon une logique que la loi Fillon de 2005 a confirmée, très favorable depuis les années 1990 à l'étude, objectivée, des grandes traditions spirituelles dans les cursus d'histoire et de littérature.

La laïcité étatique s'est trouvée de même reconfigurée. On le voit d'abord sur le plan financier. La III^e République n'avait pas écarté tout mécanisme de subsidiation. La loi de 1905 a admis par exemple que les associations culturelles puissent occuper à titre gratuit les immeubles à destination religieuse des collectivités publiques. Ce n'était là cependant que concession à l'ordre public. La règle était clairement fixée : les activités confessionnelles devaient en principe, comme toutes les autres activités privées, être laissées à leur autonomie²⁷. Avec ces dernières décennies, un autre régime s'est imposé. Dans le même mouvement qui le portait à contribuer de manière inédite au financement du secteur privé, l'État a accepté un certain financement du pôle religieux de la société civile. L'octroi de subventions s'est fixé certes sur les fonctions séculières — sociales, caritatives et surtout, on l'a vu, éducatives — des institutions ecclésiales. Il n'a nullement délaissé toutefois, se situant là en contravention expresse avec l'article 2 de la loi de 1905, leurs fonctions culturelles, soutenues tantôt par des aides directes (mise à disposition de terrains notamment), tantôt par des aides indirectes, selon des procédures mises en place dans les années 1960 (garanties d'emprunts ou exonérations fiscales).

Sur le plan politique, les choses ne sont pas non plus demeurées inchangées. Les forces confessionnelles se trouvent aujourd'hui, comme toutes les autres instances de la société civile, enrôlées au service de la mise en forme de la norme collective. L'État les associe d'une part à la définition de la politique

religieuse, en les conviant à lui présenter, dans le cadre d'un dialogue sans cesse plus institutionnalisé, les problèmes qu'elles rencontrent dans l'exercice de leur mission. La création en 2003 du Conseil français du culte musulman s'inscrit dans cette perspective, comme la décision un an plus tôt d'« organiser des rencontres régulières » avec les dignitaires de l'Église catholique. L'État, d'autre part, les intègre à son propre travail de régulation sociale, en leur confiant, comme lors de l'affaire de Nouvelle-Calédonie en 1988, des missions de médiation ou en les impliquant aussi, comme dans le cadre du Comité national d'éthique créé en 1983, dans des fonctions d'expertise. On aura soin de noter que cette réintégration ne se fait pas selon la philosophie du Concordat. Il s'agit certes d'admettre le religieux à la représentation (et à la subvention) publique, sans lui donner cependant un rôle prééminent dans le modelage des comportements. La reconnaissance actuellement en cours est en adéquation avec l'éthos de la société post-moderne qui enjoint l'État d'accueillir, sans réellement distinguer entre elles, toutes les identités revendiquées, pourvu qu'elles ne subvertissent pas l'ordre démocratique.

Comment analyser alors les lois votées en 2002 sur les mouvements sectaires et en 2004 sur les signes religieux à l'école publique ? Une première interprétation a voulu appréhender ce durcissement législatif comme le symptôme d'une puissante réaffirmation de la laïcité de séparation. D'évidence, le jacobinisme demeurerait « dans les têtes » (Pierre Rosanvallon). La France persisterait à fixer l'État dans sa fonction rectrice : elle lui donnerait mission encore d'unifier les modes de pensée et d'action autour d'une même compréhension de la raison naturelle. Elle continuerait simultanément, en appui sur une vision du monde qui n'hésite pas à assimiler le religieux à la « superstition » ou même au « fanatisme », à reléguer l'expression de la croyance dans la seule sphère privée des individus.

Une autre exégèse est possible cependant, qui consiste à analyser le dispositif nouvellement adopté sous l'angle d'un certain rééquilibrage — repérable du reste dans la plupart des pays européens — de la laïcité de reconnaissance. Reprenons les faits. Le gouvernement a-t-il décidé de suspendre les subventions (directes ou indirectes) accordées aux institutions confessionnelles ? Non. A-t-il entrepris de mettre un coup d'arrêt au dialogue « ouvert et permanent » qu'il a noué avec les Églises ? Au contraire. On ne saurait oublier non plus que, malgré quelques propositions en ce sens, ce ne sont pas les « signes visibles » qui ont été bannis de l'école publique, mais les signes « ostensibles », « excessifs et militants »²². Le président Chirac l'affirmait dans son discours-programme du 17 décembre 2003 : la République se perdrait si, par « nostalgie de l'uniformité en blouse grise »²³, elle en venait à « nier les

différences »²⁴. Au vrai, la législation récente s'inscrit dans un cadre « démocratique » (ou libéral) de pensée : répondant — sur le fondement probablement d'une analyse sociologique erronée — à un objectif de précaution. Elle ne vise nullement à réduire à l'un les singularités, mais à éviter simplement qu'elles attentent aux droits de l'homme et à la cohésion sociale dans leur déploiement extérieur. Fred Constant distinguait, il y a peu, trois grands modèles de citoyenneté : le modèle de l'assimilation, qui ne veut connaître que l'unité du corps social ; le modèle du communautarisme, soucieux seulement de l'altérité des groupes particuliers ; le modèle de la tolérance qui tente, à mi-chemin des deux précédents, d'articuler l'égalité et la diversité, la civilité et la différence²⁵. C'est à cette troisième voie sans doute, plus qu'à la première, qu'il faut, dans ses tâtonnements mêmes, rattacher aujourd'hui notre laïcité publique.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Émile Poulat, « En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire : le catholicisme », dans Hubert Bost (dir.), *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 107-116.
2. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 15.
3. Michaël Walzer, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, p. 60-65.
4. François Furet (avec Jacques Julliard et Pierre Rosanvallon), *La République du Centre*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 11.
5. L'expression « laïcité de reconnaissance » est empruntée à Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2004.
6. Clifford Geertz, « Ideology as a cultural system », dans David Apter (dir.), *Ideology and Discontent*, Glencoe, The Free Press, 1964, p. 47-76. Pour une présentation des différentes approches cognitivistes, Pierre Muller, Yves Surel (dir.), « Les approches cognitives des politiques publiques », *Revue Française de Science Politique*, no. spécial, vol. 50, no. 2, avril 2000.
7. Sur la pensée républicaine, Claude Nicolet, *Histoire de l'idée républicaine (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1982. Pour une analyse de ses divisions internes, Jean-Baubérot, *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2005.
8. Pierre Rosanvallon, *Le modèle politique français, la société civile entre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, p. 17.
9. Jules Ferry, *Discours et opinions*, Paris, A. Colin, tome 3, 1895, p. 274.
10. Sur ces points, Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, Éditions ouvrières, 1993.

11. Marcel Gauchet, « Entretien avec Michel Winock », *L'Histoire*, no. 289, juillet-août 2004, p. 80.
12. Pierre Muller, *Les politiques publiques*, Paris, P.U.F., 2003.
13. Selon la formule de Lionel Jospin, « Entretien », *Le Débat*, novembre-décembre 1993, p. 17.
14. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1993, p. 348-349.
15. . Henri Mendras, *La seconde Révolution française*, Gallimard, réédition, 1994, p. 428.
16. Raymond Boudon, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Québec, Nota bene, p. 74 et suiv.
17. Sur cette nouvelle gouvernementalité — qui s'appuie sur différents procédés (concertation, consultation, délégation, subsidiation) — voir Jacques Commaïlle et Bruno Jobert (dir.), *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ, 1998.
18. Jacques Chevallier, *L'État de droit*, Paris, Montchrestien, 1994.
19. Pour une présentation plus complète, voir notre article « De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité » dans Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 1-25.
20. . La Constitution de 1958 reprend dans son article premier la formule de la Constitution de 1946 : « La France est une République laïque ». Elle ajoute cependant de manière inédite, ce qui est un moyen d'affirmer le passage à une laïcité ouverte, que la République « respecte toutes les croyances ».
21. Henri Pena-Ruiz, *Qu'est que la laïcité*, Paris, Folio, p. 143 et suiv.
22. Luc Ferry, *Comment peut-on être ministre ? Essai sur la gouvernabilité des démocraties*, Paris, Plon, 2004, p. 143 et suiv.
23. Selon l'expression de François Fillon, ministre de l'Éducation nationale, *La Croix*, 21 janvier 2005.
24. Jacques Chirac, *Le Monde*, 18 décembre 2003.
25. Fred Constant, *La citoyenneté*, Paris, Montchrestien, 2000, p. 150 et suiv.