

## Bulletin d'histoire politique

# Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine

Jean-Paul Willaime



La laïcité au Québec et en France  
Volume 13, numéro 3, printemps 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1055062ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/1055062ar>

[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

Willaime, J.-P. (2005). Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine. *Bulletin d'histoire politique*, 13(3), 55–67. <https://doi.org/10.7202/1055062ar>

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

Cet 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/>

**é**rudit

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/>

# Le modèle républicain français d'intégration face à la pluralité religieuse contemporaine

JEAN-PAUL WILLAIME

*Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études Sorbonne, Paris*

Marquée par l'héritage d'un modèle d'intégration-assimilation et par une tradition de neutralisation publique du religieux, la France n'est pas seule, en Europe, à devoir faire face aux défis que représentent les évolutions religieuses contemporaines, caractérisées tout particulièrement par l'apparition de mouvements religieux à caractère sectaire et par la présence d'une forte minorité musulmane. Mais elle rencontre sans doute plus de difficultés à repenser la citoyenneté dans les conditions nouvelles d'une démocratie confrontée à l'affirmation des droits culturels et au réaménagement du rôle de l'État dans le contexte de l'eupéanisation et de la mondialisation.

Face à certaines formes de dénationalisation de la citoyenneté liées à l'affirmation de citoyennetés subnationales et supranationales, face au retour des identités dans la façon de se situer comme acteur, c'est tout le rôle traditionnel de l'État-nation qui se trouve questionné ici, un rôle qui a été particulièrement important dans l'institution de la société française comme République. S'il y a eu séparation des Églises et de l'État, il a-t-il eu séparation de l'État et de la culture, désintringement totale de la souveraineté politique et de l'identité culturelle ? Il ne faut pas oublier que la démocratie a été portée par le nationalisme (Liah Greenfeld ; Ross Poole<sup>1</sup>), c'est-à-dire par des affirmations fortes d'identités culturelles. C'est tout particulièrement le cas de la France où la construction de l'État-nation s'est effectuée à travers une forte affirmation d'un sentiment national porté par la croyance que « l'universel se confondait avec la singularité de son histoire nationale » (Pierre Bouretz<sup>2</sup>) et que la liberté passait « par l'arrachement aux opinions religieuses ». L'expérience historique française a nourri cette représentation sociale du religieux qui a fait que, dans notre pays, on a régulièrement eu tendance à vouloir « arracher l'homme aux ténèbres de la religion plutôt que simplement aménager les territoires de l'Église et de l'État » (Pierre Bouretz<sup>3</sup>).

Comme le souligne Patrick Savidan dans une contribution sur « la reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique »<sup>4</sup>, les différences culturelles deviennent le problème politique majeur de la démocratie en ultramodernité. Pour la France, c'est un défi qui l'oblige tant dans le temps que dans l'espace à prendre en compte les particularités de son expérience historique pour mieux faire face aux conditions actuelles de l'intégration citoyenne. Ce qui nécessite une mise en perspective historique et sociologique de la laïcité française, comme le font mes collègues Jean Baubérot et Philippe Portier. De fait, les pratiques françaises de la laïcité évoluent même si une certaine idéologie de la laïcité et une certaine figure de l'État continuent à peser sur ces évolutions et les débats qu'elles suscitent.

Si la laïcité est une valeur universelle, il est illusoire de croire que le modèle français de laïcité est exportable tel quel dans le temps et dans l'espace. Ce serait nier le fait que la laïcité a une histoire et qu'elle évolue, comme ce serait ne pas vouloir reconnaître que, sous prétexte que beaucoup d'autres pays ont adopté d'autres modes de relations Églises-État, ils ne connaissent pas ce que nous appelons en France la laïcité. Or les principes essentiels de la laïcité sont respectés dans de nombreux autres pays, en particulier en Europe et en Amérique du Nord, à savoir la double neutralité (indépendance de l'État par rapport aux religions et liberté des organisations religieuses par rapport au pouvoir politique), la liberté de religion et de conscience impliquant la non-discrimination des personnes en fonction de leur religion ou de leur non religion, la mise en œuvre pratique de ces libertés et garanties dans les limites de l'ordre public et des droits de l'homme tels qu'ils sont conçus dans des sociétés démocratiques. Il ne faut pas confondre les principes essentiels de la laïcité avec le mot qui sert à les désigner ; le fait que ce terme soit difficilement traduisible dans la plupart des langues parlées en Europe ne signifie pas que les autres pays ignorent les réalités qu'il recouvre. Micheline Milot, étudiant la laïcité au Québec, insiste à juste titre sur la nécessité d'extraire ce concept « de son contexte français d'émergence historique » pour le dégager de « son usage idéologique » et mieux le penser comme concept politique<sup>5</sup>. La laïcité concerne, selon elle, « l'aménagement politique, puis la traduction juridique, de la place de la religion dans la société civile et dans les institutions publiques »<sup>6</sup>. Un aménagement politique et une traduction juridique qui, en Europe comme dans d'autres continents, mettent diversement en œuvre le principe de neutralité réciproque du politique et du religieux<sup>7</sup>.

Si la laïcité n'est pas une exception française, la France présente néanmoins certaines singularités dans la façon dont s'y sont nouées les relations État-religions-société, des singularités dont on repère la trace dans le rapport *Laïcité et République* (ci-après, rapport Stasi) « sur l'application du principe de laïcité dans la République », remis au Président de la République



## L'ÉVOLUTION VERS UNE LAÏCITÉ APAISÉE CONÇUE COMME UN PRINCIPE JURIDIQUE FONDAMENTAL D'UNE DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Cette évolution est présente dans le rapport Stasi à travers les six éléments suivants.

Le premier est le fait que, dans le rapport Stasi, la laïcité, loin d'être conçue comme une valeur intemporelle, est présentée à travers une histoire qui ne se confond pas avec « le récit d'une marche inexorable vers le progrès » (p. 29). On parle même de « ses omissions, ses coups de force et ses violences symboliques », sans oublier de mentionner les contradictions, dans ce domaine, de « l'État colonial français » (p. 28). Il y a, dans ce document, les traces d'un rapport critique à l'histoire de la laïcité et donc une rupture par rapport à une approche idéologique de la laïcité comme philosophie linéaire du progrès. La laïcité « a oscillé entre deux excès : la tentation passéiste de l'emprise des religions sur la société et la confusion de la laïcité avec un athéisme militant » (p. 29).

Le deuxième élément est l'inscription de la laïcité « dans la filiation des droits de l'homme » (p. 32) et des textes du droit international des libertés. Qualité de l'État, plus exactement de la République, la laïcité s'affirme au plan juridique (« La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale » affirme l'article 1er de la Constitution de 1958). Cette référence au juridique est importante (le rapport Stasi intitule d'ailleurs la deuxième partie du rapport « La laïcité à la française, un principe juridique appliqué avec empirisme »), car elle contribue aussi à désidéologiser la laïcité en en faisant un principe fondamental des démocraties pluralistes.

Troisième élément, la laïcité est explicitement distinguée de toute approche antireligieuse ou d'une promotion de l'athéisme : « Pas plus qu'il ne défend un dogme religieux, l'État laïque ne promeut une conviction athée ou agnostique » (p. 31). Quatrième élément, allant dans le sens d'une approche libérale, l'affirmation selon laquelle la laïcité est pleinement compatible avec « la libre expression spirituelle ou religieuse dans l'espace public », expression qui est même reconnue comme « légitime et essentielle au débat démocratique » (p. 31). En affirmant que « les représentants des différentes options spirituelles sont fondés à intervenir [...] dans le débat public, comme toute composante de la société », le rapport Stasi reconnaît que la laïcité ne signifie pas que les questions religieuses « soient confinées à l'intimité de la conscience, « privatisées », et que leur soient déniés toute dimension sociale ou capacité d'expression publique » (p. 31). Autrement dit, la laïcité ne signifie pas, comme on le pense souvent, une totale privatisation du religieux.

Cinquième élément : en affirmant que « le pouvoir politique reconnaît ses limites en s'abstenant de toute immixtion dans le domaine spirituel ou

religieux » (p. 21), en précisant que « l'État n'impose ni ne contraint », qu'« il n'y a ni credo obligé, ni credo interdit » (p. 30), le rapport Stasi souligne particulièrement la dimension de neutralité de la laïcité dès lors qu'elle est un attribut de l'État. Celui-ci « ne doit privilégier aucune option spirituelle ou religieuse » (p. 30) et donc veiller à un traitement équitable de ces diverses options. Mais le rapport Stasi, comme on le verra ci-après, souligne aussi que « la laïcité ne saurait se réduire à la neutralité de l'État » (p. 30).

Sixième élément enfin, le fait que le rapport Stasi estime que réaffirmer les grands principes de la laïcité « ne conduit pas à remettre en cause le statut particulier de l'Alsace-Moselle auquel est particulièrement attachée la population des ces trois départements » (p. 113) confirme cette approche libérale qui n'exclut pas la présence, dans la République française, d'un système de cultes reconnus appliqués à l'Est du pays.

Bref, le rapport Stasi donne l'image d'une « laïcité apaisée reconnaissant l'importance des options religieuses et spirituelles, attentive également à délimiter l'espace public partagé », soucieuse de « ménager une place à de nouvelles religions, tout en réussissant l'intégration », cherchant « comment concilier une unité et le respect de la diversité » (p. 79) et à « poursuivre les améliorations » (p. 87). Un rapport qui reconnaît que « nier toute diversité ou pluralité en réaffirmant de façon incantatoire un pacte républicain désincarné serait illusoire ». Dès lors, « la laïcité d'aujourd'hui est mise au défi de forger l'unité tout en respectant la diversité de la société » (p. 40).

#### LA TRADITION FRANÇAISE DE MÉFIANCE VIS-À-VIS DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE ET DU RELIGIEUX

Cette dimension libérale du rapport Stasi n'est pas la seule. S'y manifeste aussi la traditionnelle méfiance française à l'égard de la diversité culturelle d'une part, du religieux d'autre part. Cette double méfiance nourrit une forte crainte face à la diversification religieuse de la société, d'autant plus que cette diversification s'accompagne de réaffirmations religieuses ne se laissant pas facilement cantonner dans la sphère du privé. Dans un pays où l'unité politique s'est plus bâtie contre les pluralités de la société civile que par l'aménagement de cette pluralité, dans un pays particulièrement méfiant vis-à-vis des risques que représenterait le religieux pour la souveraineté de l'État et l'autonomie de l'individu, on comprend que la mobilisation des pouvoirs publics soit forte.

Malgré la prise en compte d'une diversité incontournable, le rapport Stasi continue à concevoir l'unité du corps politique par l'abstraction des différences plutôt que par l'aménagement de celles-ci. En témoigne ce passage

dont la première phrase semble pourtant souligner la nécessité d'évoluer par rapport au passé :

Notre philosophie politique *était* fondée sur la défense de l'unité du corps social. Ce souci d'uniformité l'emportait sur toute expression de la différence, perçue comme menaçante. *Aujourd'hui, la diversité est parfois présentée sous un jour positif* : le respect des droits culturels est revendiqué par certains qui les considèrent comme un aspect essentiel de leur identité. Conserver culture, croyance, mémoire — réelle ou imaginaire — apparaît comme une forme de protection, tout en participant à un monde mouvant d'échanges (p. 39).

On notera tout d'abord l'identification qui est faite entre « unité du corps politique » et « unité du corps social » : on parle en effet d'« unité du corps social » là où il faudrait parler d'unité du corps *politique*. En démocratie, la diversité socio-culturelle de la société ne s'abolit ni par décret, ni par contrainte, c'est un donné dont le respect n'empêche pas de construire un vivre-ensemble politique. Une collectivité politique rassemble des populations très diverses, non pas en abolissant leurs différences, mais en les respectant. La République française, de tradition centralisatrice et homogénéisatrice, a quelque peine à reconnaître positivement la diversité culturelle : « Aujourd'hui, la diversité est parfois présentée sous un jour positif », avoué étonnant dans un rapport qui, comme nous l'avons noté ci-dessus, reconnaît pourtant que « nier toute diversité ou pluralité en réaffirmant de façon incantatoire un pacte républicain désincarné serait illusoire » (p. 40). C'est pourtant ce que fait aussi le rapport Stasi en parlant unilatéralement des identités culturelles sous l'angle de leur exacerbation et du « fanatisme de la différence, porteuse d'oppression et d'exclusion » (p. 40). Cette vision plutôt négative des identités culturelles dans la collectivité nationale renvoie au schéma de l'intégration-assimilation que promeut la France. À l'intérieur de la collectivité nationale s'entend, car dans l'espace de la mondialisation, la France est prompte à défendre la spécificité culturelle et son identité linguistique. À certains égards, on peut dire que la France est assimilationniste à l'intérieur et communautariste à l'extérieur.

On retrouve aussi, dans le rapport Stasi, la traditionnelle méfiance française vis-à-vis du religieux, un religieux dont on craint facilement qu'il porte atteinte à l'exercice de la souveraineté politique et aliène les esprits. Significativement, la gestion des cultes incombe en France au ministère de l'Intérieur, c'est une question de police des cultes, de souveraineté de l'État. Marqué par le poids du gallicanisme, l'État laïque est paradoxalement assez interventionniste dans le domaine religieux comme on a pu le constater avec la question des sectes et celle de l'organisation du culte musulman. Face au religieux (le « cultuel »), le rapport Stasi défend le culturel : alors que le cultuel risque

d'« enfermer les populations dans la seule référence religieuse », « les associations culturelles peuvent faciliter le dialogue au sein de la société française » (p. 119), comme si les associations confessionnelles ne le pouvaient pas aussi. Bref, le culturel est affecté d'un coefficient positif, le culturel d'un coefficient négatif. Face à un pluralisme religieux accentué sous la double poussée de la mondialisation et de l'individualisation, l'État français a retrouvé les vieux réflexes de méfiance exacerbée face à un religieux dont on craint toujours qu'il limite les prérogatives de l'État et l'allégeance première que lui doit l'individu. Difficile acceptation du pluralisme culturel, surtout si telle ou telle coutume apparaît liée à une culture étrangère, difficile acceptation aussi du fait religieux lorsque celui-ci ne se contente pas de rester cantonné à la sphère privée ou dans le domaine du culte. Derrière la lutte anti-sectes s'est en fait manifestée l'intolérance des pouvoirs publics et des populations vis-à-vis des personnes ayant fait le choix de vivre différemment au nom d'un idéal religieux et d'éduquer leurs enfants dans cette perspective. Quel est le seuil de tolérance au non-conformisme lorsque celui-ci est lié à des convictions religieuses ? En France la tolérance au non conformisme est encore plus faible dès lors qu'une dimension religieuse est présente. Il y a en particulier une méfiance exacerbée à l'égard des formes militantes et englobantes de religieux, qui est à notre sens une des séquelles du caractère très conflictuel des rapports entre État et religions dans notre pays.

Quant à l'école (p. 34), sa tâche en matière de religions consiste avant tout en « connaissance critique des religions », afin d'« exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances », « acquérir les outils intellectuels destinés à assurer à terme leur indépendance critique ». Ces apprentissages sont certes nécessaires dans une société démocratique, mais pourquoi ne rien dire sur la nécessité, pour l'école, d'attirer l'attention des élèves sur les apports civilisationnels des religions dans les domaines éthique, esthétique, éducatif, social ? Le religieux, unilatéralement perçu comme un système d'emprise qui limiterait le jugement critique de l'individu et aliénerait sa liberté, n'est ici envisagé qu'à travers les menaces qu'il représente. Cette pente, identifiant le religieux à la servitude et à l'obscurantisme, a bien entendu été réactivée à travers la lutte « antisectes » et la mobilisation face aux terrorismes et fanatismes se réclamant de l'islam. Cette situation s'est avérée propice pour réaffirmer le rôle « magistériel » et émancipateur de l'État laïque qui « protège l'individu.[...] ; il protège chacune et chacun contre toute pression, physique ou morale, exercée sous couvert de telle ou telle prescription spirituelle ou religieuse. La défense de la liberté de conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparation et de neutralité centrales dans la loi de 1905 » (p. 33)<sup>10</sup>. Il s'agit de restaurer l'autorité républicaine, tout particulièrement à l'école, en proclamant solennellement que



la laïcité est comme la « pierre angulaire du pacte républicain » (p. 21). En affirmant que la laïcité est la façon française de traduire « une conception du bien commun » (p. 22), qu'elle renvoie à une « communauté d'affections, cet ensemble d'images, de valeurs, de rêves et de volontés qui fondent la République » (p. 41), le rapport Stasi souligne le lien entre laïcité et identité nationale.

Sur les vingt-six propositions formulées par ce rapport, une seule, celle relative au port de signes religieux à l'école a été retenue à ce jour. Elle a débouché sur la loi du 15 mars 2004, entrée en vigueur le 1er septembre 2004 : « dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signe ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. Le règlement intérieur rappelle que la mise en œuvre d'une procédure disciplinaire est précédée d'un dialogue avec l'élève ». Cette loi aboutissant de fait à l'exclusion d'élèves de l'école publique, on ne peut que souligner le double paradoxe d'une laïcité qui, au nom de l'intégration, exclut et qui, au nom de l'émancipation des femmes, brime particulièrement des jeunes filles. Plusieurs membres de la Commission ont eu le sentiment d'avoir été instrumentalisés comme si tout le travail effectué sur la mise en œuvre du principe de laïcité dans une France présentant un nouveau paysage religieux se réduisait à la question du foulard<sup>11</sup>. Parmi eux, René Rémond qui pense que « la réponse politique actuelle a un caractère absurde et dérisoire. Elle entretient nos compatriotes dans l'illusion qu'il suffirait de voter deux articles de loi pour régler le problème de l'intégration. Le voile est un leurre qui dissimule l'enjeu central : la capacité de la France à intégrer des populations nouvelles et l'acceptation de la loi commune par ces nouveaux Français. On se crispe sur un problème ultraminoritaire, alors que le vrai défi est celui de l'intégration sociale et professionnelle »<sup>12</sup>.

## LA QUESTION DE LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT

Le rapport Stasi offre des éléments intéressants de réflexion sur la question centrale de la neutralité. Tout en retenant celle-ci comme un des aspects fondamentaux de la laïcité, le rapport insiste bien sur le fait que la laïcité ne se réduit pas à la neutralité. La neutralité laïque n'est ni une neutralité d'abstention qui se traduirait par un laisser-faire, ni une neutralité d'indifférence, ni encore une neutralité d'équivalence qui mettrait toutes les options spirituelles et religieuses sur le même plan. Quelle est alors la neutralité prônée par le rapport Stasi ? Il s'agit en fait d'une neutralité qualifiée éthiquement, philosophiquement, politiquement et culturellement, d'une neutralité où l'État

« ne peut se contenter d'un retrait des affaires religieuses et spirituelles » (p. 32).

La neutralité laïque est tout d'abord qualifiée éthiquement par l'inscription de la laïcité dans la filiation des droits de l'homme. C'est une neutralité qui garantit la liberté de conscience, l'autonomie et la liberté de jugement de tout individu contre leur éventuelle mise en cause ou restriction. La liberté religieuse est encadrée par les droits de l'homme. Mais en prônant un rapport critique aux religions et aux traditions, le rapport Stasi va plus loin : il fait référence au rôle émancipateur de l'État en confiant ainsi à celui-ci une mission philosophique qui relativise sa neutralité entre les diverses options spirituelles et religieuses. La neutralité laïque est également qualifiée politiquement à travers cette forte insistance du rapport Stasi sur la laïcité comme valeur nationale. Ce faisant, la laïcité apparaît comme une donnée culturelle propre de la collectivité politique française et toute approche différente a tendance à être perçue comme une mise en cause du pacte national. Cette nationalisation de la laïcité explique pourquoi la France en général et le rapport Stasi en particulier ont du mal à véritablement reconnaître l'intérêt des dispositifs de relations Églises-État et écoles-religions des autres pays. On tend à lire ces situations étrangères à l'aune des critères de la laïcité française comme si d'autres formes de laïcité ne pouvaient pas être mises en œuvre. La neutralité laïque française est enfin culturellement située puisque le rapport Stasi ne veut pas nier « l'héritage de l'histoire, en particulier du rationalisme grec et du legs judéo-chrétien » (p. 33). Le rapport affirme explicitement ne pas vouloir remettre en cause « la place historique que tiennent la culture et les confessions chrétiennes dans la société » (p. 137), en particulier « le calendrier conçu principalement autour des fêtes catholiques » (p. 142).

Dans cette optique, les religions sont invitées à s'adapter au cadre de cette neutralité ainsi qualifiée : « Initialement, la laïcité demande à toute religion un effort d'adaptation », elle « exige un effort d'interprétation pour concilier le dogme religieux et les lois qui régissent la société, conciliation indispensable à la qualité du vivre ensemble » (p. 37). De fait, il est plus question des efforts que les religions doivent faire pour respecter la laïcité que des efforts que l'État doit faire pour mettre en œuvre le respect de la liberté religieuse. De façon surprenante, le rapport Stasi semble difficilement admettre qu'une religion puisse avoir « une visée universelle », embrasser « l'au-delà comme l'ici-bas » (p. 37), présupposant ainsi que les religions renvoient au particulier et que seul l'État laïque incarne l'universel. À cette opposition simpliste, il est facile de répondre que l'État laïque français apparaît comme une communauté culturelle particulière et que certaines religions ont une forte dimension universaliste. Dès lors, dans le contexte français, on ne s'étonnera

pas de constater que, s'agissant de l'articulation entre l'unité politique et la diversité culturelle et religieuse, on promeut plus volontiers un « accommodement raisonné » qu'un « accommodement raisonnable ».

Qu'est-ce à dire ? L'accommodement raisonnable<sup>13</sup> est un accommodement au service des droits individuels. Il s'agit de trouver une modalité permettant de faire droit à des demandes individuelles de conformité à telle ou telle pratique religieuse sans que cela nuise aux droits des autres et aux nécessités du service professionnel. L'*accommodement raisonné* est au contraire un accommodement au service de l'État. Il s'agit de limiter les droits individuels au profit de la citoyenneté républicaine et de la raison d'État. Dans ce cas, le politique prime sur le juridique, même si le juridique n'est pas absent. Dans l'*accommodement raisonnable* au contraire, c'est le juridique qui prime sur le politique, ce dernier n'étant pas pour autant absent : « la sphère juridique est perçue comme étant au service non pas du politique, mais des citoyens », écrit Micheline Milot<sup>14</sup>. Si le rapport Stasi fait référence au principe de l'accommodement raisonnable (p. 38), y compris en faisant référence au Québec, c'est donc dans un sens bien différent : celui de la tradition étatique française. Derrière tous ces débats autour de la diversité religieuse et de la citoyenneté nationale, c'est bien de la façon dont la gouvernance politique articule la reconnaissance des droits individuels et la promotion des valeurs communes nécessaires au lien social dont il est question.

## CONCLUSION

Dans un article intitulé « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? »<sup>15</sup>, Daniel Weinstock permet particulièrement bien de situer le défi auquel la France est confrontée. En proposant, en réponse aux communautariens, « un retrait aussi important que possible de l'État de la sphère de la promotion culturelle et identitaire »<sup>16</sup> (ce qui revient à refuser le postulat commun au nationalisme et au particularisme, à savoir que l'État a une identité culturelle forte), Daniel Weinstock interpelle particulièrement une France qui, en nationalisant fortement son concept de laïcité, risque d'opposer son communautarisme national aux communautarismes religieux qu'elle dénonce. En choisissant une logique d'affrontement plutôt qu'une logique d'accommodement, la République Française ne vérifie-t-elle pas ce que Daniel Weinstock remarque : si « l'État se comporte lui-même comme un entrepreneur identitaire », « il invite logiquement et naturellement à une riposte identitaire de la part de ceux qui se sentent menacés par de telles initiatives. Une spirale de revendications identitaires est mise en place lorsque l'État politise les questions identitaires »<sup>17</sup>. Enfermer quelques jeunes filles

dans une supposée identité religieuse sous prétexte qu'elle porte un foulard, n'est-ce pas aussi nier que les individus, ces jeunes filles comme les autres, ont plusieurs identités et que la dimension religieuse de leur identité s'articule avec de nombreuses autres (de femme, de jeune, de française d'origine étrangère, . . .) ? Si ce défi est particulièrement aigu en France, c'est parce que notre expérience historique a été fortement liée à un État centralisateur et « magistériel » qui a noué des relations très conflictuelles avec le religieux. De là, la résonance particulière de ces questions en France.

Nous sommes d'accord avec le raisonnement de Daniel Weinstock qui se demande « pourquoi les mesures de construction nationale dont la visée est l'assimilation des membres de groupes culturels minoritaires et la disparition des cultures dont ils sont issus est contraire aux principes éthiques sous-jacents à la philosophie de la démocratie libérale ». « C'est, répond-il, qu'elles contreviennent à l'idée selon laquelle la principale responsabilité de l'État est de contribuer à l'exercice de l'autonomie de l'agent humain. Elles limitent le répertoire culturel au sein duquel les individus pourront puiser afin de se construire leur conception de la vie bonne »<sup>18</sup>. Mais, en même temps, comment intégrer le fait que toute mise en forme d'une souveraineté politique ait des dimensions culturelles et que ce soient ces dimensions qui font aimer un pays et facilitent l'intégration ? Comment faire aimer la République, cette « communauté d'affections, cet ensemble d'images, de valeurs, de rêves et de volontés », dont parle le rapport Stasi (p. 41) ? La démocratie ne peut pas être que procédurale, elle doit aussi s'inscrire dans des territoires et des histoires, avoir un visage « civilisationnel », une identité. Cette identité doit cependant être ouverte à la pluralité culturelle et religieuse. Comment les démocraties libérales peuvent-elles susciter une adhésion affective et symbolique tout en acceptant la diversification des répertoires culturels dans lesquels les individus puisent pour se construire leur conception de la vie bonne ? Tel est le défi des démocraties pluralistes du *xxi*<sup>e</sup> siècle. Le fait qu'une proviseure de lycée parisien ait pu interpellé une élève portant foulard en lui demandant : « Vous êtes française ou musulmane ? », montre en tout cas que, dans l'esprit de certains, les dimensions culturelles de la citoyenneté française sont loin d'être religieusement neutres.

## NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Voir notamment : Liah Greenfeld, « La modernité est-elle possible sans le nationalisme ? » et Ross Poole, « Des citoyens divisés. Identité politique et diversité culturelle », dans Michel Seymour (dir.), *États-nations, multinationales et organisations supranationales*, Montréal, Éditions Liber, 2002.
2. Pierre Bouretz, « La démocratie française au risque du monde », dans Marc Sadoun (dir.), *La Démocratie en France. 1. Idéologies*, Paris, Gallimard, 2000, p. 30.
3. Pierre Bouretz, *ibid.*, p. 31.
4. Patrick Savidan, « La reconnaissance des identités culturelles comme enjeu démocratique », dans Ronan Le Coadic (dir.), *Identités et démocraties. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 231-253.
5. Micheline Milot, *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, p. 23.
6. Micheline Milot, *ibid.*, p. 34.
7. Là-dessus, nous renvoyons à notre ouvrage *Europe et religions. Les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2004.
8. Rapport au Président de la République, *Laïcité et République*. Commission présidée par Bernard Stasi, Paris, La Documentation Française, 2004.
9. François Dubet, « La laïcité dans les mutations de l'école », dans Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p. 85.
10. Le rapport Stasi semble ignorer le fait que la Convention européenne des droits de l'homme a affirmé, annulant la condamnation pour prosélytisme que la Grèce avait prononcée à l'encontre d'un Témoin de Jéhovah (Kokkinakis contre Grèce, 1993), « que la liberté de religion inclut le droit d'essayer de convaincre son prochain de la justesse de ses convictions et que la mesure grecque n'était pas nécessaire dans une société démocratique ».
11. Dans *Le Monde* du 3 février 2004, quatre anciens membres de la Commission Stasi ont exprimé leurs déceptions.
12. *Ibid.*, p. 10.
13. Sur l'accommodement raisonnable au Canada, cf. Micheline Milot, « Le Canada : laïcité silencieuse et reconnaissance de la diversité religieuse », dans Jean-Robert Armogathe et Jean-Paul Willaime (dir.), *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout, Brepols Publishers, 2003, p. 45-59.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. Daniel Weinstock, « La neutralité de l'État en matière culturelle est-elle possible ? », dans Ronan Le Coadic (dir.), *Identités et démocraties. Diversité culturelle et mondialisation : repenser la démocratie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p.

365-380.

16. *Ibid.*, p. 380.

17. *Ibid.*, p. 380.

18. *Ibid.*, p. 370.